

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2017
Том 36
№1

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2017

Кантовский сборник : научный журнал. — 2017. — Т. 36, № 1. — 113 с.

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

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

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

Учредитель

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

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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2017

Международный редакционный совет

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

Редакционная коллегия

- Л.А. Калинин*, 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. (Российский университет дружбы народов, Москва); *В.В. Васильев*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); *Н. А. Дмитриева*, д-р филос. наук, проф. (Московский педагогический государственный университет); *А.С. Зильбер* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; *В.А. Конеv*, д-р филос. наук, проф. (Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева); *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. Разееv*, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет); *Т.Г. Румянцева*, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); *М.Е. Соболева*, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия); *Г.В. Сорина*, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова); *В.А. Чалый*, канд. филос. наук, доц. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); *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. *A. Wood* (Indiana University, USA) — chair;
Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University, Russia); Prof. *B. Dörflinger* (University of Trier, Germany); 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. *W. Stark* (University of Marburg, Germany)

Editorial board

- Prof. *L. A. Kalinnikov* (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Prof. *V. A. Bazhanov* (Ulyanovsk State University); Prof. *V. N. Belov* (The Peoples' Friendship University of Russia); Prof. *V. V. Vasilyev* (Lomonosov Moscow State University); Prof. *N. A. Dmitrieva* (Moscow State Pedagogical University); *A. S. Zilber* (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison;
Prof. *V. A. Konev* (Samara University); Prof. *I. D. Koptsev* (I. Kant Baltic Federal University); Prof. *A. N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities); Dr *A. I. Migunov* (Saint-Petersburg State University); *A. G. Pushkarsky* (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor;
Prof. *D. N. Razyev* (Saint Petersburg State University); Prof. *T. G. Rumyantseva* (Belarusian State University); Prof. *M. E. Soboleva* (University of Marburg, Germany); Prof. *G. V. Sorina* (Lomonosov Moscow State University); Dr *V. A. Chaly* (I. Kant Baltic Federal University);
Prof. *K. F. Samokhvalov* (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences); Prof. *S. A. Chernov* (Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: *Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. В., 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

Теоретическая философия Канта

<i>Калинников Л.А.</i> Модальность как одно из оснований философской системы Канта и ее связь со структурой языка	7
<i>Вязьмин А.Ю.</i> Аспекты «трансцендентального» у Канта и Гуссерля: логос, «матема», метафора	19

Практическая философия Канта

<i>Белов В.Н., Фахрудинова Э.Р.</i> И. Кант о религии, вере, боге и церкви	30
--	----

Кант и Просвещение

<i>Ровбо М.В.</i> Кант, Ницше и Просвещение: опыт сравнительного анализа	41
--	----

Неокантианство

<i>Владимиров П.А.</i> Значение критики «нового психофизиологического закона» А.И. Введенского в русской философии	52
<i>Дмитриева Н.А.</i> Вокруг «Социальной педагогики» Пауля Наторпа: В.Ф. Динзе в полемике о национальном воспитании. Часть 2.....	66

Публикации

<i>Швейцер А.</i> Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»). Часть I (продолжение, пер. с нем. В.Х. Гильманова)	90
---	----

Обзоры и рецензии

О смысле современной культуры. Презентация книги: Конев В.А. Смыслы культуры (В.А. Конев)	104
Тетюев Л.И. Введение в теорию коммуникативного разума Юргена Хабермаса: текст лекций (В.Н. Белов, И.А. Ежов)	109

CONTENTS

Kant's theoretical philosophy

- Kalinnikov L.A.* Modality as a basis of Kant's philosophical system and its connection to the language structure 7
- Vyazmin A. Yu.* Aspects of the 'transcendental' according to Kant and Husserl: Logos, matheme, metaphor..... 19

Kant's practical philosophy

- Belov V.N., Fakhrudinova E.R.* I. Kant on religion, faith, god, and church..... 30

Kant and Enlightenment

- Rovbo M. V.* Kant, Nietzsche, and the Enlightenment: A comparative analysis..... 41

Neo-Kantianism

- Vladimirov P.A.* The significance of the critique of A.I. Vvedensky's 'new psychophysiological law' for Russian philosophy..... 52
- Dmitrieva N.A.* Paul Nathorp's social pedagogy: V.F. Dinze in the polemic on national education. Part 2 66

Publications

- Schweitzer A.* Kant's philosophy of religion (from *Critique of Pure Reason* to *Religion within the Boundaries of Mere Reason*). Part I (translated from the German by *V. Kh. Gilmanov*)..... 90

Reviews

- On the meaning of modern culture. A presentation of the book: *Konev V.A.* The meanings of culture (*V.A. Konev*)..... 104
- Tetyuev L.I.* Introduction to Jürgen Habermas's communicative rationality: Lecture notes (*V.N. Belov, I.A. Ezhov*)..... 109

УДК 1 (091)

МОДАЛЬНОСТЬ
КАК ОДНО
ИЗ ОСНОВАНИЙ
ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ
КАНТА И ЕЕ СВЯЗЬ
СО СТРУКТУРОЙ ЯЗЫКА

Л. А. Калинин*

Рассмотрена роль категорий модальности через посредство постулатов эмпирического мышления вообще в построении философской системы, содержащей в качестве субстанциальных ее элементов систему функций сознания. Система эта состоит из «способностей души», как называет их Кант, а именно: ценностно-оценочной деятельности, познавательной деятельности и нормативно-практической деятельности. Этим формам деятельности соответствуют последовательно мир возможностей, действительный мир и необходимый мир. В соответствии с модальными мирами и «способностями души» находятся грамматические наклонения языка. Все это означает, что система Канта находит отражение в системе языка, что свидетельствует об органичности его философии.

Философские идеи системы Канта могут послужить основой построения теории наклонений языка. Революционное положение Канта о ценностях, знаниях и нормах как трех аспектах экзистенциальной реальности приводит к заключению, что модальность в языке и его наклонения нельзя отождествлять, несмотря на их взаимосвязь. Категории модальности выражают не сущность наклонений, а лишь условия их функционирования. И это открывает новые перспективы как в изучении наклонений, так и модальностей. Однако система Канта — единое целое и пользоваться частью без учета целого нельзя.

Ключевые слова: философская система Канта, категории модальности, система функций сознания, теория ценностей, норм и знаний.

Категории модальности имеют ту особенность, что как определение объекта они нисколько не расширяют понятия, которому они служат предикатами, а выражают только отношение к познавательной способности.

И. Кант. Критика чистого разума. В 266

Решающая роль категорий модальности в философской системе Канта редко привлекает к себе внимание интерпретаторов по двум причинам. Первая и, мож-

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию: 28.12.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-1

© Калининков Л. А., 2017

но сказать, основная, заключается в том, что система, как правило, рассматривается по частям и до обзора ее как целого дело так и не доходит, тогда как она изначально вместе со всеми ее элементами должна интерпретироваться в качестве теоретического целого как философской системы трансцендентальной антропологии, к чему настойчиво призывал читателей Кант, начиная с «Критики чистого разума», где этот призыв раздается с предисловия вплоть до «Канона» и «Архитектоники».

Даже такой утонченный интерпретатор философского построения Канта, как Карл Ясперс, не усмотрев систематизирующего полимодального членения мира в отношении действующего в нем субъекта, вместе, разумеется, со всеми другими факторами такого рода, в итоге отказал Канту в достижении логически последовательной философской системы. Фундаментальный труд К. Ясперса, посвященный Канту, завершает глава «Критика Канта», где он пишет: «Мы видим систематики Канта и просто формы упорядочения, которые он применяет для изложения. Мы видим то очевидно немалое удовлетворение, которое доставляет ему уже и всякий порядок, а уж тем более — полнота системы. Но мы нигде не получаем самой "системы". Это факт» (Ясперс, 2014, с. 384).

То есть, считает Ясперс, наличествует воля к системе, но самой системы так и нет: «У Канта речь постоянно идет о систематике, а не о системе как таковой» (Ясперс, 2014, с. 386).

Вторая причина кроется в том, что важнейший и многозначный в системе термин «вещь в себе», как правило, рассматривается вне различия приобретаемых им в разных ситуациях значений, тогда как, например, в «Аналитике» важнейшим значением становится одно, а в «Диалектике» — другое. Но если нарушается их единство, то следствием этого оказывается отсутствие системного единства между наукой и метафизикой, между теоретическим и практическим разумом.

Задача моя в данной работе и будет состоять в доказательстве тезиса о существенной роли категорий модальности в их трансцендентальном понимании в системе трансцендентального критицизма как теоретическом целом, где сама система есть трансцендентальная антропология, исходящая из природы активной человеческой деятельности, конституирующей субъект-объектный мир явлений из объективных возможностей, которые в их *абсолютном целом* всегда остаются вещами в себе, только в этом абсолютном качестве и являющиеся непознаваемыми. Именно активная творческая человеческая деятельность со всеми обуславливающими ее обстоятельствами предстает в качестве социальной онтологии; общественное бытие и есть разумная человеческая деятельность, протекающая во взаимном универсальном общении, обеспечивающем возможность кооперации и обмена результатами индивидуальных действий.

Только для таких онтологических процессов имеет смысл модальное разделение бытия на мир возможный, мир действительный и мир необходимый. Наконец, поскольку активная деятельность по приспособлению мира возможна лишь при условии общения, а универсальным средством такового стал язык, это разделение бытия должно проявляться и в формах языка. Модальность не может в языке отсутствовать, ибо должно существовать в нем общезначимое средство определения, о каком из трех миров идет речь между взаимодействующими индивидами.

1. Модальность формально-логическая и модальность в системе практических наклонений языка

Связь между двумя этими видами модальности далеко не очевидна и установлена была лишь в ходе развития как грамматики, так и логики. Без посредствующего звена, без медиатора, разглядеть эту связь не удавалось; на роль же этого медиатора претендует, как показывают факты, философская система Канта с ее введением в культуру мышления логики *трансцендентальной*, дополняющей и усложняющей традиционную формальную логику, и трансцендентальной рефлексии, базирующейся на трансцендентальной логике.

Грамматическая категория наклонения и находящаяся в связи с ней категория языковой модальности до сих пор остается теоретически мало осмысленной, несмотря на колоссальное обилие эмпирических наблюдений. И здесь влияние античной грамматики продолжает сказываться как значимый исторический казус, авторитет которого не ослабевает. Он проявился в европейских грамматиках в том, что к видам наклонений в латыни было применено слово *модальность*, восходящее к весьма абстрактному понятию *modus*, а оно как многозначное означает разнообразие — *мир образов, способов, родов, средств* — деления чего-то общего и сложного на простое и частное. В числе прочего получила деление на модальности и грамматическая категория наклонения. Латинские грамматики к их чести (ибо это далеко не очевидно) остановились на трех модальностях: *modus indications*, *modus conjunctions* и *modus imperandi*, начав, что вполне естественно, с предварительного дихотомического деления на *modus infinitus* и *modus fatendi*, то есть на неопределенную форму речи и форму определенную (что-то высказанное, одобренное, предсказанное, к чему-то побуждающее). Именно последний модус и дал начало трем окончательным наклонениям в латинском языке.

Важно отметить, что наклонения эти не имели прямого отношения к модальностям логическим, деление на которые произошло позднее, чем деление на языковые наклонения. Во всяком случае, если мы обратимся к логическим трудам Аристотеля, как на латынь переведенных еще в древности, так и ставших известными на латыни уже в позднее Средневековье, какой-либо речи о связи логических модальностей с наклонениями нет. Ни сам Аристотель ничего об этом не сообщает, ни его более поздние истолкователи.

Связь категорий наклонения языка с категориями логической модальности в работах по грамматике индоевропейских языков появляется не ранее начала XIX в. Можно предположить, что параллель между модальностями наклонения и логическими модальностями стала возможна как результат обстоятельного знакомства ученых с «Критикой чистого разума» И. Канта, поскольку Кант всю систему категорий рассудка вывел из *логических* свойств суждений. На этот факт связи категорий с формальной логикой и было прежде всего обращено внимание. А то, что Кант придал своим категориям не просто формальнологический смысл, а смысл *трансцендентально-логический*, первоначально понятно не было. Трансцендентальная революция логики, свершенная Кантом, потребовала взаимопроникновения логических форм и содержания мышления, значит, наличия проявле-

ния форм трансцендентальной логики и в языке. На металогический характер категорий модальности и решающую их роль в построении системы в целом внимание было обращено лишь в самое последнее время, хотя Кант специально это подчеркивал, например, в «Пояснении» к «Постулатам эмпирического мышления вообще»¹.

2. Обоснование аналогии между трансцендентально-логической системой основоположений модальности и системой наклонений

Аналогия между постулатами эмпирического мышления вообще и системой наклонений, в частности обратившая на себя внимание благодаря Канту, была отмечена академиком В. В. Виноградовым в его книге «Русский язык» применительно к истории русской грамматики, и я приведу здесь это замечательное место из раздела «Категория наклонения»: «Грамматические взгляды на категорию наклонения в начале XIX в. подверглись сильному влиянию учения формальной логики о модальности суждения, — пишет он. — Здесь различались три категории модальности (возможность-невозможность, бытие-небытие, необходимость-случайность). В соответствии с этим в русской грамматике XIX в. укрепилось учение о трех наклонениях — изъявительном, повелительном и сослагательном — в зависимости от трех форм суждений (ассерторическое, аподиктическое и проблематическое суждения). Академик И. И. Давыдов в "Опыте общесравнительной грамматики русского языка" (1852) открыто сопоставлял эти наклонения с категориями модальности в учении Канта:

"1. Изъявительное (*judicium assertoricum*) для показания действия независимого и действительно совершающегося...

2. Повелительное (*judicium apodicticum*) для выражения воли независимой и непосредственной, прямой...

3. Сослагательное (*judicium problematicum*) для выражения действия предполагаемого и только возможного..."

Учение о трех наклонениях прочно вошло в обиход современной русской традиционной грамматики, но его первоначальное логическое, философское обоснование уже давно забыто» (Виноградов, 1970, с. 458).

Какими же были основания проведенной профессором Московского университета И. И. Давыдовым аналогии между двумя видами модальности, усмотренные им в философских идеях Канта? То, что Давыдов (1794—1863) был кантианцем, хорошо известно из многочисленных воспоминаний слушателей его лекционных курсов и специальных философских его работ. Попытка дать характеристику философских идей в работах И. И. Давыдова совершена А. Н. Кругловым на страницах книги «Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков». Оценка, данная здесь И. И. Давыдову, весьма традиционна, и она вряд ли справедлива. Оценки, данные ему, на основании отрывочных суждений Давыдова не могут быть исчерпывающими. Во всяком случае, им противоречат воспоминания таких студентов профессора, как Ап. Григорьев и А. Фет, с восторгом отзывавшихся о его лекциях, на которых философия Канта, как правило, служила средством аргументации. Прочитанная В. В. Виноградовым ра-

¹ См. Кант. Критика чистого разума. М., 1964. С. 281, 294—295; 266, 286—288.

бота академика И.И. Давыдова говорит о глубоком понимании им «Критики чистого разума», но, сосредоточившись на эстетике и философии искусства, Давыдов основное внимание уделял последней кантовской «Критике». Традиционно как славянофильская рассматривается статья, написанная Давыдовым для «Москвитянина» — «Возможна ли у нас Германская философия?» В ней И.И. Давыдов с вполне уловимым сожалением делает свой «неутешительный вывод»: «...в настоящее время Германская современная философия невозможна у нас по противоречию ее нашей народной жизни, религиозной, гражданской и умственной, тем более что она перестает быть оракулом даже для своих соотечественников» (цит. по: Круглов, 2009, с. 197). Однако вывод этот неутешителен вовсе не для германской классической философии, то есть для Канта и немецкого трансцендентального идеализма, а русской умственной жизни. Замечание академика Давыдова о том, что она перестает быть оракулом и на родине, говорит о хорошем знании состояния дел в немецкой философии в середине XIX в., поскольку в моду начал входить А. Шопенгауэр.

Если вернуться к поставленному выше вопросу об основаниях аналогии между логической модальностью и наклонениями, то они могли ограничиваться только логикой, логической модальностью суждений; однако могли исходить из более глубоких оснований аналогии между модальностью в логике трансцендентальной и модальной системой наклонений языка, для чего надо было бы исходить из общего строя системы Канта и разработанной в ней системы функций сознания. И.И. Давыдов ограничился логической модальностью суждений и участием этой модальности в «постулатах эмпирического мышления вообще», функционирующей в *процессе познания* окружающего нас мира, в результате чего все наклонения языка оказались отнесенными к единственной функции сознания — теоретико-познающему разуму. Таким образом, он и его сторонники и продолжатели надолго задержали развитие теории наклонений в языкознании. Модальность логическая и модальность наклонений, хотя они связаны, — не одно и то же. Первая характеризует одно из логических свойств суждений (независимо от того, в каком из наклонений сформулировано суждение: в изъявительном, сослагательном или повелительном), тогда как модальность наклонения — это отнесение суждения к одной из функций сознания: ценностно-оценочной, познавательной или нормативно-практической.

Логическая сторона дела заключается в том, что по установившемуся общепринятому мнению модальность наклонений заключается в отношении действия, выражаемого в предложении сказуемым, к *действительности*. Агент речи рассматривает наклонение в качестве прямого, когда констатируется наличие того или иного действительного факта, или косвенного, когда отношение к факту сопровождается оценкой высказываемого факта или побуждением к его осуществлению (как и воздержанию от этого), часто добавляя еще и указания по способу этого осуществления. В любом случае акцентируется отношение действия к фактуальной действительности.

Не то имеет в виду Кант, выделяя группу категорий модальности. Если категории трех других групп в классификации категорий объективны, то категории модальности субъективны. Кант пишет по этому поводу: «...основоположения о модальности не есть объективно-синтетические положения, так как от того, что предикаты возможности, действительности и необходимости что-то прибавляют к представлению о предмете, понятие, о

котором они высказываются, несколько не расширяется. Но так как они тем не менее имеют синтетический характер, то они таковы только субъективно, то есть к понятию вещи (реального), о котором они вообще ничего не высказывают, они прибавляют познавательную способность, в которой оно возникает и находится...» (Кант, 1964, с. 214; В 286). И тут очень важно отметить, что с познавательными способностями (рассудком и разумом) сопряжены соответствующие им «способности души»: способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания (Кант, 1966, с. 152). Для каждой из способностей души нужны все эти познавательные способности, однако в каждой из способностей души выделяется «высшая способность» (Кант, 1966, с. 197–199): рассудок — для познания, чувственность — для чувства удовольствия и неудовольствия и разум — для способности желания.

В модальных основоположениях, которые Кант называет «постулатами эмпирического мышления вообще», более важными оказываются уже не познавательные способности, а способности души, из которых способность познания — лишь одна из трех. Во-первых, уже само название этих постулатов как *постулатов мышления*, а не познания свидетельствует об этом, ибо, как настойчиво утверждает Кант, с их помощью мы *ничего не познаем*, а мыслить надо в любой из функций души: производишь ли оценку и ставишь цель, выбираешь ли норму, следуешь ли предписанию, осуществляешь ли акт познания... Во-вторых, хорошо известно, что, согласно Канту, чувство само по себе вообще ничего не познает, что в не меньшей мере относится и к разуму, обретающему конститутивную способность только в качестве волящего разума.

Беда в том, что и долго после Канта, после совершенной им революции, когда он доказал, что познание и сознание далеко не одно и то же, что познание — это только один элемент в системе функций сознания, на доказательство это не обращалось никакого внимания. В системе Канта, рассматриваемой сквозь призму целого, способность познания и «способности души в совокупности» (Кант, 1966, с. 152–153) — это чрезвычайно разные вещи.

Академик И. И. Давыдов, а вслед за ним и академик В. В. Виноградов не приняли во внимание это принципиальное различие, не обратили внимания и на тот факт, что все три формально-логических *modus'a*: и вероятность, и действительность, и необходимость — свойственны как способности познания, так и ценностно-оценочной способности и способности нормативно-практической. Кант даже специально это демонстрирует применительно к нормативно-практической способности души (или к способности желания в его не вполне точной терминологии): модально-практическим категориям *дозволенное* и *недозволенное* (области допустимого произвола) соответствует *modus возможное*; модально-практическим категориям *долг* и *противное долгу* (области права) соответствует *modus действительное*, а категориям *совершенный* и *несовершенный долг* (область морали) — *необходимость* (Кант, 1965, с. 390). Но поскольку категории модальности в реальном сознании работают лишь внутри постулатов эмпирического мышления вообще, в каждой из способностей души основную нагрузку на себя берет определенная модальная категория. Кант постулаты эмпирического мышления определяет следующим образом:

«1. То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия), *возможно*.

2. То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*.

3. То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*» (Кант, 1964, с. 280). Понятно, что мир возможного шире действительного мира и включает множество такого, что способно улучшить, усовершенствовать, обогатить, украсить действительный мир новыми для него ценностями. Единственное условие — отвечать формальным условиям опыта, то есть быть непротиворечиво мыслимым, что значит — реально осуществимым. Столь же понятно, что мир действительного — это мир непосредственно познаваемый, готовый к *изъявлению*, предъявлению себя как в деталях, так и в целом. А мир необходимый сопряжен с императивностью, с побуждением его как минимум поддерживать и совершенствовать.

3. Трансцендентально-логическая модальность, система функций сознания и языка

Конечно, во времена И. И. Давыдова, то есть в 40–60-е гг. XIX в., не он один, а никто еще из философов не видел принципиальной связи трансцендентально-логической модальности с общим строем Кантовой критической философии. Предметом философии, согласно Канту, стали отношения между способностями души субъекта (современный философ рассматривает эти способности как систему функций сознания) и объектом, реально существующим миром как целым, который в итоге от субъекта не зависит, чего нельзя сказать о субъекте — он-то зависит от объекта. До Канта, да и после него в значительной степени предмет философии рассматривался проще. Это было отношение монолитного сознания, а не разделенного на функции, к объекту, независимо от того, объект определял сознание или наоборот. Дело в том, что Кант начал рассматривать в качестве единственно действительного субъекта человечество, состоящее в конечном итоге из индивидов, и сделал субъект активно-деятельным, не приспособившимся к объективным условиям среды, а, напротив, приспособившим перестроенную среду к своим потребностям. Деятельность субъекта в своей сути трифункциональна. Деятельность есть преобразование, трансформация и метаморфозация *предметов* среды согласно определенным потребностям субъекта, его целям, с помощью найденных в той же среде *средств*. Она, деятельность, преобразует одну часть среды — предмет деятельности, с помощью другой части — средства деятельности, руководствуясь целями самого носителя этой деятельности. Это значит, что деятельность всегда исходит из 1) цели, направлена на 2) предмет, преобразуемый с помощью 3) средства.

Деятельность как активное отношение к среде возможна лишь на двух уровнях: духовном и материальном. Она должна быть смоделирована в сознании, а затем духовная модель (по сути — три модели, образующие одну) должна быть опредмечена, материализована в предметной среде. Сначала надо все обдумать, а затем только — приступить к делу. Основопологающим для деятельности является моделирование целей, осуществление на основе целей оценок разного рода и конституирование многообразных ценностей. Кант назвал эту функцию сознания, как уже было ска-

зано, *чувством удовольствия и неудовольствия*. Цели, чтобы они могли быть осуществлены, обязаны быть соотнесены с условиями среды, в которой предстоит осуществить деятельность. В этих условиях среды и заключены предметы деятельности, существующие вне всякой зависимости от наших целей. Поэтому необходимо *познание* предметной среды, то есть знания как модели предметов деятельности. Эта функция, согласно Канту, есть способность познания, в предшествующей критицизму философии рассматривавшаяся как единственная функция сознания. Считалось, что сознание дано человеку для производства знаний, что в познании и заключено все его назначение. Наконец, поскольку предмет еще только предстоит преобразовать так, чтобы он смог удовлетворять нашим целям, надо иметь модель способов (или норм деятельности), посредством которых предметы уподобляются целям, нужны средства деятельности. Кант назвал эту функцию сознания *способностью желания*.

Именно трифункциональности нашего сознания, заключающегося в разработке 1) ценностей, 2) знаний и 3) норм, мы обязаны тому факту, что в различных языках, служащих средством функционирования сознания, существует три (и только три) универсальных наклонения. Их можно назвать *кардинальными наклонениями* языков, поскольку они обязательны для любого из них, и чем развитее язык, тем полнее и отчетливее они обнаруживаются. Наклонение *сослагательное* (*modus conjunctivus*) служит выражению *оценок и ценностей* различного рода и обуславливающих их факторов и состояний реальности. *Изъявительное наклонение* (*modus indicativus*) обеспечивает выражение *знаний* о наличной как эмпирически, так и теоретически познанной реальности, выявляет объективное положение дел в окружающем нас природном и общественном мире. И наконец, *повелительное наклонение* (*modus imperandi*) служит формированию и реализации *норм* деятельности, указаний, советов, просьб, как надлежит действовать тому или иному лицу во взаимодействии с другими по достижению цели.

Связь трансцендентально-логических категорий модальности с функциями и, следовательно, с этими кардинальными наклонениями языка не лежит на поверхности, и ее можно обнаружить только в том случае, когда в фундаментальных структурах «Критики чистого разума» открывается общий строй системы Канта как философского целого, заключенного в трех «Критиках...», по крайней мере. Категории *возможности* соответствует *мир вещей в себе*. Главный смысл этого все еще кажущегося загадочным понятия Кантовой гносеологии представляет собою *совокупность всего возможного опыта*, который, чтобы стать источником *нового действительного опыта* как основы новых ценностей, требует предварительного моделирования целей, без чего невозможны ни оценки, ни ценности. Этот мир всего возможного опыта таит в себе условия новых потребностей и желаний, которые поддаются удовлетворению в том случае, если мы не выходим за пределы этого опыта, если желания наши реальны и осуществимы.

Таким образом, мир вещей в себе как мир объективный и никак от нас не зависимый служит источником удовлетворения такой нашей способности, как *чувство удовольствия и неудовольствия*. Тот факт, что категория *возможности* (и соответствующая ей категория *вещей в себе*) таит источник как материальных, так и духовных ценностей и органически связана с наклонением *сослагательным*, самим Кантом не эксплицирован, поскольку он прежде всего думал о сознании, а не о языке, о содержании сознания, а не о форме его выражения.

Категории *действительность* соответствует мир *явлений* как мир опыта действительного, и этот опыт служит выражению изъяснительного наклонения. Обсуждая проблему логического соотношения трансцендентальных категорий возможного и действительного, Кант писал: «Скудость наших обычных умозаключений, с помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное (все предметы опыта) составляет лишь малую часть, вообще бросается резко в глаза» (Кант, 1964, с. 292). По логическому закону обратного отношения содержания понятий к их объему чем «скуднее», абстрактнее содержание, тем шире объем этого понятия. Кажется, что область могущего быть высказанным в сослагательном наклонении значительно обширнее области *изъявленного*, то есть ставшего действительным явлением. Однако, доказывает Кант, это так для каждого конкретного исторического момента времени, в абсолютном же смысле, в бесконечном ходе исторического развития человечества мир опыта *действительного* и мир всего *возможного* опыта устремлены к достижению тождества.

Наконец, категории *необходимость* соответствует мир человеческих взаимоотношений, опосредствованных артефактами, вещами, являющимися непосредственными плодами ума и рук человека, базисом которых стали строгие причинно-следственные связи действительности. Связи эти — необходимые законы бытия, которые и используют люди в своей практической деятельности. Надо, конечно, не выпускать из виду, что законы межчеловеческих отношений послужили тому, что были найдены объективные законы природы, что побудительные мотивы организации взаимодействия людей друг с другом стали основой осознания и использования отношений между явлениями биофизического мира. Кант недаром разделил всю сферу нормативно-практической функции сознания на морально-практическое и технически-практическое. *Повелительное* наклонение языка служит именно этой сфере в мире человеческой деятельности.

4. Логическая модальность и модальность в языке

Как же решается проблема категорий логической модальности и наклонений, если наклонения есть выражение в языке не логической модальности, а функций сознания?

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что логические модальности вовсе не несут сущности наклонений, а суть только *условия их реализации*, те обстоятельства, при наличии которых они могут быть осуществлены. И поскольку это так, то это объясняет и такой факт, почему наклонений может быть только три, а модальностей в речи неопределенно много. Сами по себе наклонения — это способы выражения трех непрерывных функций сознания: 1) ценностно-оценочной, 2) познавательной и 3) нормативно-практической, условия реализации которых — это три важнейших онтологических сферы: 1) мир вещей в себе, 2) мир явлений, 3) социально-человеческий мир, — органически связанные с тремя определяющими логическими модальными категориями, которых как выражающих всеобщее и необходимое логическое отношение модальности может быть также только три: 1) возможность, 2) действительность и 3) необходимость. Я уже не упоминаю здесь о том, что функции сознания, в свою очередь, определяются структурой деятельности, которая также включает три элемента.

Именно по экзистенциальной значимости функций сознания они и нашли морфологическое выражение в формах глагола. Но поскольку не относящихся модальных отношений, особенно за пределами функций изъявления (познания), может быть очень много, то и способов их выражения в языке должно быть никак не меньше. К тому же количество их должно только расти. Существует семантическая тенденция называть всякую сколь угодно частную и специфическую функцию речи модальностью, поскольку понятие *модус* чрезвычайно абстрактно и может быть даже синонимом категории *качество* или *вид*. Продуктивность в современном русском языке (как и в любых развитых языках) такой морфологически-семантической категории, как модальные слова и частицы, демонстрирует этот процесс. И вполне естественно, что «многие модальные слова образовались из наречий» (Виноградов, 1972, с. 569), поскольку модальность выражает объективно-субъективные обстоятельства реализации функций сознания. Условия, в которых происходит действие, — это синтаксическая функция наречий. И роль синтаксиса в этом процессе, которая становится все более многообразной, находит проявление в усложнении обстоятельственных ситуаций, не могущих ограничиваться наречными словами и частицами, а требующих выхода за пределы простых предложений в просторы абзаца и даже сверхабзацного единства.

Нужно иметь в виду, что бурно происходит процесс нарастания значимости коммуникативной функции языка, необходимость взаимопонимания часто играет решающую роль. Поэтому модальность переносится на новый уровень, становится в метапозицию по отношению к традиционным формам ее выражения. Важно теперь прежде всего установить, оценить, уточнить не реальную ситуацию, а уровень ее понимания собеседниками, важно уловить модальный статус речей участников диалога, появляется желание понять, что же они думают *на самом деле*... Без понимания модальных обстоятельств часто не понять просто смысла сказанного.

Чрезвычайно важно увидеть, что в языке идет не рост числа наклонений, которое ранее, то есть по сравнению с древними языками, как и в самих древних языках (Реферовская, 1990, с. 321), почему-то сокращается, а усложнение системы модальностей, их дробление, с одной стороны, и субъективизация как удаление от непосредственной реальности к реальности коммуникативной — с другой. Академик В.В. Виноградов склонялся именно к этому, скорее интуитивно, так как и сам отождествлял наклонения с модальностями, когда, например, писал: «Формы наклонения глагола притягивают к себе группы модальных слов и частиц, которые обращаются в побочных грамматических выразителей модальности предложений» (Виноградов, 1972, с. 473), то есть основные выразители модальности все те же — наклонения. То же самое утверждает им при анализе модальных частиц: «Формы глагольного наклонения оказывается недостаточно для выражения модальных оттенков высказывания. На помощь приходят частицы» (Виноградов, 1972, с. 529).

Поэтому и теория роста числа наклонений в русском языке академика А.А. Шахматова то вроде бы им не одобряется, а то отношение к ней вполне снисходительное (Виноградов, 1970, с. 460, 474, 570, 573).

Вывод этой работы заключается в том, что философские идеи системы Канта могут послужить основой построения теории наклонений языка. Революционное положение Канта о ценностях, знаниях и нормах как трех

аспектах экзистенциальной реальности приводит к заключению, что модальность в языке и его наклонения нельзя отождествлять, несмотря на их взаимосвязь.

Категории модальности выражают не сущность наклонений, а лишь условия их функционирования. И это открывает новые перспективы как в изучении наклонений, так и модальностей. Однако в нашей работе еще раз показано, что система Канта — единое целое и пользоваться частью без учета целого нельзя.

Список литературы

1. Виноградов В. В. Русский язык. М., 1972.
2. Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М., 1964.
3. Кант И. Критика практического разума // Там же. М., 1965. Т. 4(1).
4. Кант И. Критика способности суждения // Там же. М., 1966. Т. 5.
5. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века. М., 2009.
6. Реферовская Е. А. Наклонение // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
7. Яспрес К. Кант: жизнь, труды, влияние. М., 2014.

Об авторе

Леонард Александрович **Калининков** — доктор философских наук, профессор Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

MODALITY AS A BASIS OF KANT'S PHILOSOPHICAL SYSTEM AND ITS CONNECTION TO THE LANGUAGE STRUCTURE

L. Kalinnikov

This article examines the category of modality through the postulate of empirical thinking in general and in constructing a philosophical system where functions of consciousness are substantial elements. The system comprises 'faculties of the mind', as Kant calls them, namely, evaluation, cognition, and practical activity and norms. These forms of activity correlate with the world of possibilities, the actual world, and the world of necessity. Grammatical moods correspond to the modal worlds and the 'faculties of the mind'. All this means that Kant's system finds a reflection in the system of language, which is another argument in favour of the organicity of his philosophy.

However, the philosophical ideas of Kant's system can serve as basis for a theory of grammatical moods. Kant's revolutionary idea of values, knowledge, and norms as three aspects of existential reality lead to a conclusion that modality and moods are not identical, despite being interrelated. The categories of modality do not express the essence of moods but rather the conditions for their functioning. This gives a new perspective on the study of moods and modalities. However, Kant's system is a cohesive whole and no part of it can be used without considering this fact.

Key words: Kant's philosophical system, category of modality, system of functions of consciousness, theory of values, norms, and knowledge.

References

1. Vinogradov V. V. 1972, *Russkij yazyk* [Russian language]. M. : «Vysshaya shkola».
2. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sochinenija v шести tomah* [The works in six volumes], vol. 3, Moscow.

3. Kant, I. 1965, *Kritika praktičeskogo razuma* [Critique of Practical Reason] in: Kant, I. *Sočinenija v šesti tomah* [The works in six volumes], vol. 4/1, Moscow.
4. Kant, I. 1966, *Kritika sposobnosti suzhdenija* [Critique of Judgment], in: Kant, I. *Sobranie Sočinenij v 6 t.* [Works in 6 volumes]. *Mysl'* [Thought], vol. 5, Moscow.
5. Kruglov A. N. 2009, *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII- pervoj polovine XIX vekov* [Kant's philosophy in Russia at the end of the first half of XVIII – XIX centuries]. M. : «Kanon+».
6. Referovskaya E. A. 1990, *Naklonenie* [Mood], in: *Lingvističeskij ehnciklopedičeskij slovar'* [Linguistic Encyclopedic Dictionary]. M. : «Sovetskaya ehnciklopediya».
7. Yaspers K. 2014, *Kant: žizn', trudy, vliyanie* [Kant: life, works, influence]. M. : «Kanon+».

About the author

Prof. Leonard Kalinnikov, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru

**АСПЕКТЫ
«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО»
У КАНТА И ГУССЕРЛЯ:
ЛОГОС, «МАТЕМА»,
МЕТАФОРА**

А. Ю. Вязьмин*

Обсуждается вопрос о методологическом и онтологическом значении трансцендентализма. Автор выступает в защиту понимания трансцендентальной философии как онтологии и в связи с этим критикует интерпретацию Дэвида Карра, который усматривает в понятии трансцендентального исключительно методологическое значение. На фоне понимания трансцендентализма как онтологии изучается проблема различия онтологических аспектов в критической философии Иммануила Канта и в феноменологии Эдмунда Гуссерля, поскольку именно эти два философа рассматриваются большинством интерпретаторов в качестве наиболее ярких представителей трансцендентальной философии. Различие онтологических аспектов истолковывается на основе сходств и различий в эпистемологических задачах обоих философов, что отвечает принципам и программам компаративистских исследований философии Канта и Гуссерля, предложенным такими отечественными и зарубежными философами, как П. Рикёр, У. Маккенна, А.Г. Черняков. Различие онтологических аспектов критической философии и феноменологии также заставляет взглянуть на понятие трансцендентализма в широкой исторической перспективе, позволяющей интерпретировать некоторые ключевые понятия критической философии и феноменологии как стёршиеся метафоры древнегреческой философии, превратившиеся со временем в логически предвзятые «матемы». В свою очередь, усмотрение метафор в происхождении ключевых унивокальных терминов критической философии и феноменологии даёт возможность точнее эксплицировать различия между онтологическими представлениями Канта и Гуссерля. Феноменология Гуссерля рассматривается автором как продолжение и развитие трансцендентальной мысли Канта, возникающее в среде неокантианских школ. В целом вырисовывается картина, в которой трансцендентальная философия представляет собой часть генезиса онтологической мысли, имеющая большие возможности перетолкования понятия трансцендентального в будущем.

Ключевые слова: субъективность, трансцендентальное, трансцендентное, имманентное, синтез, эпистемология, онтология.

* Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, 193232, Санкт-Петербург, просп. Большевиков, 22, к. 346/1.
Поступила в редакцию: 03.08.2016 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-2
© Вязьмин А.Ю., 2017

Американский философ Дэвид Карр в статье «Трансцендентальная и эмпирическая субъективность. Самость в трансцендентальной традиции» относит Канта и Гуссерля к трансценденталистам, но отказывает в таком звании Фихте, поскольку подлинный трансцендентализм, с точки зрения Карра, есть *методологическая*, а не онтологическая перспектива. К себе в союзники Дэвид Карр берет Генри Эллисона (Allison, 1983, p. 8) и Поля Рикёра (Ricoeur, 1967, p. 36; Рикёр, 1998, с. 163), хотя упоминание им Рикёра в этой связи проблематично.

Кант, согласно Карру, лишь методологически исследует феномен, онтологически оставляя право за вещью быть вещью-в-себе. Говоря же о Гуссерле, Карр пишет: «Гуссерль *только предлагает* нам рассматривать мир как явление, как смысл для нас. Но это очень отличается от утверждения, что мир *есть* только явление, *есть* только смысл» (Carra, 2003, p. 182). Очевидно, что для Карра совершенно естественно представлять Гуссерля таким философом, который, преследуя методологические цели строгой науки, «только предлагает» нам рассматривать мир как явление, но при этом воздерживается от проблемы бытия феномена (скорее всего, именно так, в духе Пиррона и античного *ἐποχή*, Карр понимает процедуру *Einklammerung*). Соответственно, «трансцендентальный идеализм» Фихте, по мнению Карра, отходит от *чисто методологической* задачи, а поэтому, будучи идеализмом онтологически, то есть идеализмом в собственном смысле слова, он не может быть в подлинном значении «трансцендентальным».

Дэвид Карр — это внимательный к текстам, прекрасный интерпретатор Канта и Гуссерля: достаточно вспомнить его замечательные работы «Интерпретируя Гуссерля» (Carra, 1987) и «Проблема истории» (Carra, 1974; Карр 1997). Однако согласие с Карром в вопросе, что родство трансцендентализма Канта и трансцендентализма Гуссерля состоит исключительно в методологии, было бы не только попыткой отыскать сходства Канта и Гуссерля там, где их мало; прежде всего это было бы предоставлением повода всем тем, кто обвиняет этих философов (в особенности Гуссерля) в отсутствии подлинной онтологии.

Аргументы, которые можно привести против мнения Карра таковы: во-первых, никакая методология не исключает онтологию. Во-вторых, в своих текстах ни Кант, ни Гуссерль нигде не упоминают о своем исключительно «методологическом» подходе к трансцендентальному и трансцендентному. Разумеется, и Гуссерль, и Кант, когда говорят о «трансцендентальном идеализме» или об «онтологии», используют предикат «формальный». Кант пишет в первой *Критике*: «Иногда я называл это учение также *формальным* идеализмом, чтобы отличить его от *материального*, то есть обыкновенного, идеализма, который сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его» (Кант, 1964, с. 541). Гуссерль также говорит о феноменологии как о «формальной онтологии» (Husserl, 1959, S. 213). Однако это вовсе не означает, что слово «формальный» в устах этих философов должно быть понято как *исключительно* «методологический» и что, говоря о «формальности», философы не выражают никакой собственной онтологической позиции. Слово «формальный», употребленное Кантом или Гуссерлем применительно к характеру философствования, означает, что для обретения трансцендентального бытийного основания — будь то условие опытного познания (Кант) или условие «так-бытия» (Гуссерль) — обоим философам необходимо было обнаружить свой систематический трансцендентальный дискурс в определенной пред-заданной (*vorausgegeben*) формаль-

ной (эйдетической) структуре. Это не исключает, а, наоборот, доказывает и проясняет их принципиальное намерение *создать новую* для своего времени онтологическую систему. Онтология (*λόγος περὶ τοῦ ὄντος* — «речь о сущем») — исследование сущего в его бытии. Философия, как и любая наука, выражает это исследование словом, будь то систематическая «матема», или метафора.

Однако систематическая философия, работая со строгими унивокальными понятиями и используя формальную структуру, не исключает изначальных метафор. Деррида в работе «Белая мифология» приходит к парадоксу о неустранимости из осмысленной речи (и из языка) хотя бы одной изначальной метафоры — метафоры самой метафоры (Derrida, 1974, p. 65).

Можно ли сказать (предположить), что Кант и Гуссерль пользуются какими-то изначальными метафорами как очевидностями? Не к изначальным ли метафорам философии Канта относятся, казалось бы, такие, например, унивокальные понятия, как «трансцендентальная иллюзия» и ее «разоблачение»?

Если понятие трансцендентальной иллюзии (вместе со стратегией ей не поддаваться) — унивокально и строго, то оно как термин означает *буквально* следующее: 1) является неотъемлемой частью регулятивной функции субъекта чистой апперцепции наряду с трансцендентальной схемой опыта, единством сознания и его способностей, их априорными формами и функциями; 2) запрещает субъекту в «научной метафизике» познавать и выносить истинные или ложные суждения относительно всего, что выходит за пределы трансцендентальной схемы опыта об отношениях: целого / частного; простого / сложного; детерминированного / недетерминированного; единого / многого; 3) *утверждает существование* принципиально непознаваемого, трансцендентного, вещи-в-себе.

Однако еще платоновский Чужеземец в «Софисте» задавался вопросом: как можно *утверждать существование чего-либо*, скажем, в случае Канта *Ding an Sich*, не прибегая к отношениям единого / многого, целого / части? И не есть ли «разоблачение» трансцендентальной иллюзии очередной «иллюзией», которая пытается навязать *существование* трансцендентного, но при этом «борется с ветряными мельницами»? Ницше называл это «иллюзией задних миров» и сравнивал противопоставление «мира феноменов» и вещей-в-себе со столь же знаменитой в философии «антитезой “мира” и “ничто”» (Ницше, 2005, с. 319).

Точно так же феноменология Гуссерля сталкивается с метафоричностью понятий: например, понятия интенции, которая непосредственно *не дана*, но, тем не менее, *есть заранее* своей данности в другом переживании.

Оба философа пользуются терминами «трансцендентальный» и «трансцендентный». Однако несмотря на внешнюю (методологическую) схожесть в противопоставлении трансцендентного и трансцендентального, критика Канта и феноменология Гуссерля суть разные онтологические аспекты речи о том и о другом. Хотя, конечно, подобный вывод лежит на поверхности, а в глубине — многие, оставшиеся невысказанными детали и нюансы этой разницы, а лучше сказать аспекты «трансцендентального» как основополагающего термина этих философских систем.

Прежде чем сравнивать формально-эйдетические структуры смысла *τὸ ὄν* в трансцендентализме обоих философов в поиске таких нюансов, необходимо сказать еще несколько слов и о мотивациях тех преобразований сознания, тех рефлексий, которые прodelьваются этими философами для

обнаружения области «трансцендентального». Обе мотивации, Канта и Гуссерля, принадлежат сфере гносеологии или, даже более узко, сфере эпистемологии, однако их различие в конечном счете и определяет различие самих онтологий «трансцендентального» и «трансцендентного» у Канта и Гуссерля.

В свое время Поль Рикёр в статье «Кант и Гуссерль» предложил такую программу для сопоставления онтологий Канта и Гуссерля: «Для начала мы, рассматривая Гуссерля в качестве руководства, выявим имплицитную феноменологию, скрытую за кантовской эпистемологией... Затем наоборот, рассматривая Канта в качестве руководства и всерьез учитывая его онтологическую интенцию, мы должны выяснить, представляет ли собой гуссерлевская феноменология развертывание имплицитной феноменологии Канта и можно ли ее рассматривать как *деструкцию* (курсив мой. — А.В.) совокупности онтологических проблем, которые нашли свое выражение, играя роль ограничения и обоснования вещи-в-себе» (Рикёр, 1998, с. 162). Такой подход Рикёра кажется однобоким, поскольку, сосредоточиваясь в своей статье лишь на эпистемологической задаче Канта, он оставляет в стороне *эпистемологическую задачу феноменологии*, ибо Рикёру нужен заранее очевидный ответ: Канта возможно интерпретировать в свете феноменологии Гуссерля, если возможно и обратное.

Однако если не ставить своей целью простую декларацию сходств или различий Канта и Гуссерля или удостоверение возможности интерпретации одного через другого, то можно понять, что сравнение аспектов «трансцендентального» в критической философии и в феноменологии, касающееся мысли о *τὸ ὄν*, — это более глубокое сравнение.

Сравнение тогда становится глубоким, а различия и сходства — более выпуклыми, если сразу обратиться к анализу обеих эпистемологических задач философов, а потом понятую разность или общность их эпистемологий принять за основу герменевтики их онтологий. Такой путь обнаружения «онтологических» нюансов через рассмотрение обеих эпистемологий предлагает, например, А.Г. Черняков (Черняков, 1991). В каком-то смысле А.Г. Черняков повторяет «посыл» герменевтики Рикёра, однако с той разницей, что он изначально стремится удержать и кантовскую «эмпирическую относительность» познания (ограниченность опыта *относительно* условий синтеза понятий и представлений), и гуссерлевскую «эйдетическую универсальность» («абсолютность») истины.

Указание на важность различий между Кантом и Гуссерлем в понимании трансцендентального основания в качестве «последнего обоснования» (*Letztbegründung*) *будущей теории научного познания* было дано еще в начале XX в. Львом Шестовым в статье «Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль». Прочитируем более полно отрывок из статьи Шестова (на этот фрагмент обращает внимание и Н.В. Мотрошилова в предисловии к современному журнальному изданию этой статьи Шестова (Мотрошилова, 1989, с. 142)), на который ссылается А.Г. Черняков в самом начале статьи в качестве довода в пользу тезиса о главенстве эпистемологической проблематики в данном вопросе: «...не менее бессмысленно утверждение, что у человека... есть своя собственная истина. <...> В этих словах (что “истина тождественно едина”. — А.В.) — весь Гуссерль, вся огромная, почти сверхчеловеческая задача, поставленная им в философии, которая разыскивает начала, истоки и корни всего сущего. После Канта — и именно после его “Кри-

тики чистого разума” — такое утверждение кажется совершенно фантастическим. Абсолютная истина — кто решится серьезно говорить о таких вещах?» (Шестов, 1989, с. 149).

С этим нельзя не согласиться, если вспомнить соответствующие высказывания о науке в работах Канта (Кант, 1964, с. 73) и Гуссерля (Гуссерль, 2000, с. 334; Гуссерль, 2004а, с. 17–37). Однако самое интересное — и столь же парадоксальное, — то, что Гуссерль эпистемологически движется к универсальной («абсолютной») истине при помощи своего рода бездонного «радикального скептицизма», вытекающего из применения трансцендентально-феноменологического метода. «Только из моего опыта я знаю о мире», — пишет Гуссерль (Husserl, 1952, S. 414), призывая к глубинному опыту, в основу которого он «решает положить скептическое сознание» (Aguirre, 1970, S. 69). Вместе с тем Кант, критикуя скептицизм (Кант, 1964, с. 631–632), удовлетворяется истиной «относительной» (зависящей от условий синтеза понятий и представлений), хотя и имеющей безусловное происхождение этих условий.

Конечно, не только эпистемологическое(ие) различие(я), но и сходство(а) — например в определении Кантом и Гуссерлем познания предметности как синтеза единого во многом или в противопоставлении трансцендентного и трансцендентального — из которых, тем не менее, философы также делают разные онтологические выводы, должны быть приняты во внимание на пути интерпретации от обоснования достоверности познания к бытию.

Эпистемологическое *сходство* критической философии и феноменологии в противопоставлении трансцендентного и трансцендентального обнаруживается при рассмотрении центральных «метафор» отношения сознания к предмету (метафор обладания сознания предметом) в этих двух системах: «метафоры» синтетического единства апперцепции (Кант) и «метафоры» интенциональности (Гуссерль).

Во-первых, почему мы можем (почему мы вправе) назвать эти два понятия «метафорами»? Разве они не термины унивокальной философской речи, претендующей на то, чтобы быть «строгой наукой» и фундаментальной *scientia generalis*? Такое словоупотребление становится понятным, если принять во внимание, что это — стершиеся метафоры, и они обе представляют собой историческое развитие древнего предположения греков о *подобии* «сущего» — «логосу о сущем», а точнее, подобия Аристотелева *сущего как истинного* (можно сказать тоньше, *сущего как достоверного*) — *τὸ ὄν ὡς ἀληθές* — логическому отношению *иного к иному*. Достоверность познания в опыте опосредуется логикой, описывающей отношение *познающего и познаваемого*.

Во-вторых, почему эти «метафоры» схожи? Потому что в обоих случаях в логическом отношении *иного к иному* в качестве таковых выступают сознание и его предмет. Таким образом, сознание понимается как иное по отношению к любой предметности, а предмет — как иное по отношению к любому сознанию.

Далее (и сходство на этом заканчивается) и Кант, и Гуссерль, превращая древнегреческую метафору «подобия сущего логосу о сущем» в понятие «строгой науки», обращаются к некоей пред-заданной «матеме» логического отношения *иного к иному*: к «матеме» отношения двух логических «подлежащих» ($X \neq \text{не-}X$), каждое из которых *способно* быть предикатом отрицания другого. Каждое иное по отношению к своему иному интерпре-

тируется как некое «нечто», им ограниченное. (Исторически проблема демаркации субъективного и объективного в XIX в. была также значимой для неокантианцев и для эмпириокритицистов.)

Однако уже упомянутая *разница* эпистемологических задач Канта и Гуссерля определяет *предвзятость отношений самих философов* в понимании этой «матемы». Кант использует данную «матему» для *ограничения* достоверного знания, а Гуссерль — наоборот, для его *расширения*. Причем в обоих случаях такое предвзятое использование логики выглядит *парадоксально*: сторонник относительной истины (то есть бессмысленной за пределами опыта сознания) Кант полностью доверяет «матеме» как априорной, и перед ним в качестве ограничивающего логического «подлежащего» отношения «сознание-предмет» возникает некая идея трансцендентной «сущности» — *вещи-в-себе*. А сторонник универсальной («абсолютной») истины Гуссерль относится критически к самому этому логическому отношению, как если бы любой из двух терминов и само их отношение в такой логической «матеме» был бы результатом синтетической (или конституирующей) деятельности сознания.

Иными словами, если говорить в большей степени с оглядкой на Гуссерля, мы не можем описывать познание не иначе как с помощью некоторой «метафоры» обладательно-предметного отношения, причем логика («матема») этого отношения либо ограничивает степень нашего обладания знанием посредством существования «предмета как он есть сам по себе» (Кант), либо обнаруживает более фундаментальные (конституирующие) уровни сознания на границе предметного бытия, последним обоснованием которого является время (Гуссерль).

Поэтому «трансцендентное» у Гуссерля (в переносном значении, в сравнении с Кантом) понимается исходя из имманентности сознания как некая обнаруживаемая *в ней самой* предметность. В материалах курса 1910/11 г., читаемого Гуссерлем в Геттингене, мы можем встретить следующее заявление Гуссерля: «О трансцендентности можно говорить... в самом общем смысле слова, поскольку объект познания в акте познания (и вообще в сознании, объектом которого он является) сам не относится к настоящему (*nicht selbst gegenwärtig ist*). Зато он входит, собственно, в сущность интенционального отношения (а именно таково отношение между сознанием и объектом), поскольку сознание, то есть каждое конкретное *cogitatio*, является сознанием чего-то, что не является им самим» (Гуссерль, 2004б, с. 281).

Если обратиться еще раз к уже цитированной статье А.Г. Чернякова, то у него можно прочесть, что для Гуссерля «трансцендентность — это сторона, или аспект самого смысла “вещности”, состоящий в невключенности вещи в поток когитаций в качестве реального (*reell*) фрагмента» (Черняков, 1991, с. 164).

Таким образом, «трансцендентное» Гуссерля — это сторона интенциональности сознания, и в этом смысле оно остается имманентным, поскольку Гуссерль в отличие от Канта не считает метафору обладательно-предметного отношения сознания такой логикой, из которой непременно следует *существование предмета вне сознания* (в этом подлинный смысл *Einklammerung* — существование предметов мира не утверждается и не отрицается, оно *возможно*), ограничивающего притязания сознания на истину.

Заимствуя термин Роберта Райнингера «предельное понятие» (*Grenzbegriff*), упомянутый уже нами А.Г. Черняков в цитированной статье пишет: «Если феноменологический универсум остается замкнутым полем наших

построений, то трансцендентный объект следует рассматривать как “предельное понятие”, как предел синтетической последовательности, а сам предикат “трансцендентный” — как невозможность актуально “обладать” всей совокупностью элементов этой последовательности, то есть трансцендентность, помимо прочего, означает открытость синтетического (“внутреннего”, по Гуссерлю) горизонта вещи» (Черняков, 1991, с. 165). Примечательно, что сам Райнинген (как неокантианец) был сторонником относительной (ограниченной) истины для сознания, и его термин «предельное понятие» выражал бесконечное приближение к истине, присутствующей как «неинтенциональное» (*intentionsfrei*) «прапереживание» (*das Urerlebnis*) (Reiningen, 1970; Christensen, 1981, S. 51).

Применительно к Гуссерлю термин «трансцендентное» можно представить в виде бесконечно удаленного единства вещного имманентного горизонта, единства несубъективности в пределах аподиктически данной субъективности, единства наполняемых и опустошаемых интенций, которое, тем не менее, остается идеальным (но «ирреальным», *irreell*, вынесенным за пределы переживания) смыслом, неадекватно данным сколь угодно «большим» ноэматическим ядром, объединяющим все интенциональные содержания сознания. Это «трансцендентное» в переносном смысле.

Трансцендентное у Канта (то есть трансцендентное в собственном смысле) онтологически выполняет две функции: ограничивает наше знание истины при условии трансцендентального основания синтеза и является источником гилетических данных. Оба полюса — трансцендентного и трансцендентального — в его схеме не только выносятся за пределы переживания, но и за пределы имманентного. А поскольку трансцендентальный субъект понимается как непознаваемое условие синтеза, то кантовское сущее как результат заранее принятого разделения на условно-познаваемое и безусловно-непознаваемое представляет собой бесконечную борьбу с «трансцендентальной иллюзией». Кант подозрительно относится к познанию бытия, но всецело доверяет логике, поэтому бытие вещей становится у него онтологически независимым.

Гуссерль поступает совершенно наоборот: он доверяет познанию бытия, но «математически» безжалостно изгоняет из логики всё, что имеет хоть малейший намек на «психологизм», поэтому у Гуссерля не может быть онтологически независимой от сознания вещи.

Если же мы попытаемся найти у Гуссерля нечто, подобное «трансцендентальной иллюзии» Канта, то таким «нечто», скорее всего, окажется принципиальная незавершенность конституирования предмета, некоторая ненаполняемая в потоке данных ноэма горизонта, неадекватность феномена сущего, которая, тем не менее, не зависящая от непознаваемых условий познания субстанциональность, но универсальное свойство времени и условие рефлексии. Такое свойство времени есть даже не «иллюзия», а, скорее, наоборот, «доверие». (Кажется совершенно парадоксальным употреблять выражение «*трансцендентальное доверие*» как некую метафору, выражающую эпистемологический «*радикальный скептицизм*» Гуссерля!)

Гуссерля нельзя отнести к тем философам, которые, по выражению Канта, «сомневаются в существовании самих внешних вещей или отрицают его» (Кант, 1964, с. 541). Гуссерль не сомневается в мире и не отрицает его, поскольку для Гуссерля понятие «*внешней вещи*» только возможно — он просто показывает онтологическую зависимость существования любой предметности (например, предметности самосуществования мира) от существова-

ния трансцендентального основания. «Трансцендентальное» у Гуссерля открывается через кризис настоящего существования вещи, вызванный подступающим горизонтом будущего существования (если использовать синтез двух английских идиом — *to discover perspectives & to turn the corner*) в ненаполняемой интенциональности. Иными словами, всеобщность и универсальность («абсолютность») истины в рефлексии, согласно Гуссерлю, базируется на относительно устойчивом метастабильном состоянии «онтической веры» («*трансцендентального доверия*») в бытийную идентичность субъективного условия синтеза и источника гилегических данных. Эта идентичность *бытийно не устранима в переживании*, тем не менее, она все-таки может быть поколеблена со стороны будущего ненаполняемого горизонта протекающей во времени ноэмы «субъекта».

Так, Уильям Маккенна (1982) использовал метафору «угрозы» наступления «трансцендентальной иллюзии» для описания смысла «трансцендентного» как предиката интенционального содержания сознания у Гуссерля: метастабильному состоянию «трансцендентального доверия» Гуссерля равно угрожает как отрицание / утверждение самосуществования мира, так и сомнение в возможности принципиально всеобщей истины. Метафору угрозы трансцендентальной иллюзии можно найти и у А.Г. Чернякова: «Трансцендентность вещи и мира, связанная с открытостью, незавершенностью внутреннего синтетического горизонта, выступает как угроза разрушения онтического смысла, угроза “трансцендентальной иллюзии”» (Черняков, 1991, с. 167).

Из герменевтики разности эпистемологий более детально вырисовывается разность онтологий Канта и Гуссерля. У Гуссерля оба полюса — «трансцендентного» и «трансцендентального» — в его феноменологическом анализе протекания предметности в темпоральном потоке сближаются (как два *cogitata*), а *бытие интенции* предстает в виде квазилогического отношения, поскольку оба *cogitata* открыты их будущему конституированию в потоке когитаций.

У Канта мы можем наблюдать нечто противоположное: относительность истины в «трансцендентальной иллюзии» отсылает нас к двум различным способам бытия, а априорно принимаемое логическое отношение между сознанием и предметом порождает два непознаваемых в опыте сознания вида сущего — непредметный трансцендентальный субъект (либо просто как регулятивная функция, либо тоже как *Ding an Sich*) и «вещь как она есть сама по себе».

Гуссерль заменяет кантовскую принципиальную непознаваемость «трансцендентного» на открытость сознания (интенции) потоку времени, который единственно и определяет как «логику» синтеза, так и границы феноменологической познаваемости и универсальности («абсолютности») истины.

Однако в герменевтике сходства эпистемологий в понимании истины как синтеза единства в многообразии есть еще одна черта, проясняющая некоторые детали в онтологических позициях Канта и Гуссерля. Оба философа настаивают на том, что представление о многообразном возможно лишь в формальном использовании *времени как условия* и некой онтологической структуры трансцендентального сознания. Хотя при этом Кант ограничивается лишь чувственным опытом в связывании субстанциональности как единства и времени как множества в трансцендентальном схематизме. Гуссерль же распространяет условие времени на синтез самих поня-

тий и смыслов, поэтому время в феноменологии Гуссерля выступает не в качестве формы «внутреннего чувства» (как у Канта), а как универсальное и предельное условие постановки вопроса о бытии.

Таким образом, в широкой перспективе истории философии логос о «трансцендентальном» и «трансцендентном» обнаруживает свое метафорическое происхождение, как и логическая «матема» противопоставления сознания и предмета. Поэтому трактовка «трансцендентального» в узком смысле (только в познавательном, согласно Канту) является на сегодня некоторым анахронизмом. Однако это вовсе не означает, что Канта необходимо «перечитать» и «перетолковать» в свете Гуссерля, хотя такая возможность и открывает более глубокие уровни понимания трансцендентализма.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. М. ; Минск, 2000.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004а.
3. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии // Разеев Д.Н., Гуссерль Э. В сетях феноменологии. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2004б.
4. Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3.
5. Карр Д. «Кризис» Гуссерля и проблема истории // Метафизические исследования. 1997. №3.
6. Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. 1989. №1.
7. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005.
8. Рикёр П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Томск, 1998.
9. Черняков А.Г. Трансцендентное и трансцендентальное. Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля // Логос. Международные чтения по истории культуры. Л., 1991. Кн. 1.
10. Шестов Л. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Вопросы философии. 1989. №1.
11. Aguirre A. Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. *Phaenomenologica* 38. Haag, 1970.
12. Allison H. Kant's Transcendental Idealism. New Haven, 1983.
13. Carr D. Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies // *Phaenomenologica* 106, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987.
14. Carr D. Phenomenology and the Problem of History // A Study of Husserl's Transcendental Philosophy. Northwestern, 1974.
15. Carr D. Transcendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition // The New Husserl. A Critical Reader / ed. by D. Welton. Bloomington, Indianapolis, 2003.
16. Christensen R. Lebendige Gegenwart und Urerlebnis. Zur Konkretisierung des transzendentalen Apriori bei Husserl und Reiningen. Wien, 1981.
17. Derrida J. White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // New Literary History. On Metaphor. Baltimore, 1974. Vol. 6, № 1.
18. Husserl E. Idee der vollen Ontologie // Husserl E. Erste Philosophie. 2. Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion, Haag, 1959.
19. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution, Haag, 1952.

20. *Reinigen R. Metaphysik der Wirklichkeit. Zweite, gänzlich neubearbeitete und erweiterte Auflage, 2 t., München, 1970.*

21. *Ricœur P. Husserl: an Analysis of His Phenomenology. Evanston, 1967.*

Об авторе

Алексей Юрьевич **Вязьмин** — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-политических наук Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича, isvaradesa@yandex.ru

ASPECTS OF THE 'TRANSCENDENTAL' ACCORDING TO KANT AND HUSSERL: LOGOS, MATHEME, METAPHOR

A. Vyazmin

This paper deals with the methodological and ontological significance of transcendentalism. The author advocates the understanding of transcendental philosophy as ontology and presents a critique of the interpretation given by David Carr, who attached a merely methodological significance to the concept of the 'transcendental'. Within this interpretation, this paper considers the problem of differences between the ontological aspects of Immanuel Kant's critical philosophy and Edmund Husserl's phenomenology, since most interpreters consider these two thinkers the most prominent exponents of transcendental philosophy. The differences in the ontological aspects are interpreted based on the similarities and differences in the epistemological objectives of both philosophers. This corresponds to the principles and programmes of comparative investigations in Kant's and Husserl's philosophies, which were proposed by Russian and international philosophers such as Paul Ricœur, Alexey Chernyakov, William McKenna. The distinctions in the ontological aspects of critical philosophy and phenomenology necessitate an examination of the concept of transcendentalism in a broader historical perspective, which makes it possible to interpret some of the key concepts of critical philosophy and phenomenology as dead metaphors of Ancient Greek philosophy — metaphors that transformed over time into logically preconceived 'mathemes'. In turn, distinguishing metaphors in the genesis of key univocal terms of critical philosophy and phenomenology provides an opportunity for a more precise description of differences between Kant's and Husserl's ideas. The author considers Husserl's phenomenology as a continuation of and elaboration on Kant's transcendental thought, which arises in neo-Kantian schools. Overall, transcendental philosophy is part of the genesis of ontological thought, which offers great opportunities for reinterpreting the concept of the transcendental in future.

Key words: subjectivity, transcendental, transcendent, immanent, synthesis, epistemology, ontology.

References

1. Aguirre, A. 1970, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls.* Phaenomenologica 38, Haag: Martinus Nijhoff, 197 s.

2. Allison, H. 1983, *Kant's Transcendental Idealism.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 537 p.

3. Carr, D. 1997, „Krisis“ Husserla i Problema Istorii. [Husserl's "Crisis" and a Problem of History], in: *Metaphysicheskie Issledovania* [The Metaphysical Investigation], №3, St. Petersburg: St Petersburg State University, P. 214—241.

4. Carr, D. 1987, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies.* In: Phaenomenologica, 106, Dordrecht, Lancaster: Martinus Nijhoff, 303 p.

5. Carr, D. 1974, Phenomenology and the Problem of History. In: *A Study of Husserl's Transcendental Philosophy,* Northwestern, 283 p.

6. Carr, D. 2003, Transcendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition. In: *The New Husserl. A Critical Reader*, Ed. by D. Welton, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, p. 181–198.
7. Chernyakov, A.G. 1991, Transcendentnoye i Transcendentalnoye. Problema Syntheza v Filosofii Kanta i Husserla. [The Transcendent and the Transcendental. The Problem of Synthesis of Kant's and Husserl's Philosophy.], in: *Logos. Mezhdunaronye Chtenia po Istorii Kultury*. [A Logos. International Reading on Cultural History.] Book 1, Leningrad: Edition of Leningrad State University, p. 159–181.
8. Christensen, R. 1981, *Lebendige Gegenwart und Urerlebnis. Zur Konkretisierung des transzendentalen Apriori bei Husserl und Reiningen*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaft, 152 s.
9. Derrida, J. 1974, White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy. In: *New Literary History*, Vol. 6, No. 1, *On Metaphor*. Baltimore: John Hopkins University Press, p. 207–271.
10. Husserl, E. 1959, Idee der vollen Ontologie. In: E. Husserl, *Erste Philosophie. 2. Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Haag: Martinus Nijhoff, s. 212–218.
11. Husserl, E. 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*, Haag: M. Biemel, 483 p.
12. Husserl, E. 2000, Kartezianskie Razmyshlenia. [Cartesian Meditations.] In: *E. Husserl. Logicheskie Issledovaniia. Kartezianskie Razmyshlenia*. [Logical Investigations. Cartesian Meditations.], Moscow, Minsk: AST, Harwest, 752 p.
13. Husserl, E. 2004a, *Krizis Evropeiskikh Nauk i Transcendentalnaya Phenomenologia. Vvedenie v Phenomenologicheskuyu Filosofiiu*. [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Introduction in Phenomenological Philosophy.], St Petersburg: Vladimir Dal, 399 p.
14. Husserl, E. 2004b, Osnovnye Problemy Phenomenologii. [The Main Problems in Phenomenology.] In: D.N. Razeev. *V Setyakh Phenomenologii.*, E. Husserl. *Osnovnye Problemy Phenomenologii*. [D.N. Razeev. In the Web of Phenomenology., E. Husserl. The Main Problems in Phenomenology.], St Petersburg: Edition of St Petersburg State University.
15. Kant, I. 1964, *Kritika Chistogo Razuma*. [The Critic of Pure Reason.], In: *Sochinenia v 6 t.* [Works in 6 volumes], vol. 3. Moscow: Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Mysl, 799 p.
16. Motroshilova, N.V. 1989, Parabola Zhiznennoy Sudby Lva Shestova. [A Parabola of Lev Shestov's Life Fate.], In: *Voprosy Filosofii*. [Russian Journal of Philosophical Questions], №1, p. 129–143.
17. Nietzsche, F. 2005, *Volya k Vlasti. Opyt Pereotsenki Vsekh Tsennostei*. [A Will to Power. The Experience for Revaluation of All the Values.], Moscow: Kultunaya Revolutsia, 880 p.
18. Reiningen, R. 1970, *Metaphysik der Wirklichkeit. Zweite, gänzlich neubearbeitete und erweiterte Auflage*, I-II in einem Bd., München: hrsg. v. Otfried Höffe.
19. Ricœur, P. 1967, *Husserl: an Analysis of His Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 238 p.
20. Ricœur, P. 1998, Kant i Husserl. [Kant and Husserl.], In: *Intentsionalnost i Textualnost*. [Intentionality and Textuality, Ed. E.A. Neiman, V.A. Surovtsev], Tomsk: Vodoley, p. 162–193.
21. Shestov, L. 1989, Pamyati Velikogo Filosofa. Edmund Husserl. [Dedicated to Great Philosopher. Edmund Husserl.], In: *Voprosy Filosofii*. [Russian Journal of Philosophical Questions], №1, p. 144–160.

About the author

Alexei Vyazmin, Associate Professor, Department of Social and Political Sciences, Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications, isvaradesa@yandex.ru

УДК 2-1+929 Кант

И. КАНТ О РЕЛИГИИ,
ВЕРЕ, БОГЕ
И ЦЕРКВИ

В. Н. Белов*
Э. Р. Фахрудинова**

Произведен анализ ведущих понятий и положений философии религии Канта. Выводы сделаны на основе компаративистского анализа главных произведений немецкого философа, посвященных изложению философского учения о религии, а именно «Лекций о философском учении о религии» и «Религии в пределах только разума». Прослеживается как очевидная эволюция взглядов Канта на проблемы религии, так и последовательность и системность в изменении позиции немецкого философа по этим проблемам.

Опубликованные «Лекции» подтверждают тот факт, что немецкий философ никогда не полагал проблемы философии религии в качестве второстепенных.

При сравнении двух основных произведений по проблемам религии обращает на себя внимание различие объектов, которые формируют и всю логику рассуждений Канта. Если в «Лекциях» таковым выступает теология как научная дисциплина, занимающаяся познанием Бога, то в «Религии» этим объектом стал уже верующий человек со всеми своими склонностями и задатками, родовыми и индивидуальными характеристиками.

Как в своих «Критиках разума» Кант двигается от теоретической его составляющей к практической, так и в исследованиях религии он от теоретического значения идеи бога в «Лекциях» переходит к практическому смыслу таковой в «Религии». Бросается в глаза присутствие обширной части спекулятивных доказательств бытия бога в «Лекциях», которые полностью отсутствуют в «Религии».

Также в «Религии» по сравнению с «Лекциями» более очевидно подчеркивание ответственности человека за необходимость нравственного совершенствования. Хотя неверно было бы полагать, что в «Лекциях» присутствует иная позиция, нежели позиция самоответственности человека за свое моральное состояние и его развитие.

Ключевые слова: Кант, философия религии, вера, церковь, христианство, разум.

Поводом для обращения к указанной в заглавии тематике послужило появление перевода лекций Канта по филосо-

* Сочинский институт РУДН, 354348, Краснодарский край, г. Сочи, ул. Куйбышева, 32.

** Саратовский государственный медицинский университет,

410012, г. Саратов, ул. Большая Казачья, 112.

Поступила в редакцию: 13.07.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-3

© Белов В. Н., Фахрудинова Э. Р., 2017

фии религии (Кант, 2016). Данное событие хотя и вполне ожидаемое, но от того не менее знаменательное. Такое долгое отсутствие русского перевода лекций можно было считать недоработкой современного отечественного кантоведения, которая, к счастью, устранена. Ведь кроме нескольких немецких изданий лекции Канта были переведены на английский, итальянский, французский, испанский и польский языки.

Следует выделить несколько моментов, которые делают появление русского перевода лекций Канта по философии религии чрезвычайно важными для современного состояния изучения кантовского наследия. Не говоря уже о том, что в достаточно плотный русскоязычный сегмент кантовских произведений вводится новый объемный текст, который, несомненно, станет центром притяжения для новых плодотворных исследований и дискуссий по истории кантовской трансцендентальной философии.

Прежде всего речь идет о том, что религиозно-философская проблематика не была для Канта маргинальной или стала разрабатываться им лишь в конце жизни: после того, как сложились три основные части его философской системы — теория познания, этика и эстетика. Автор перевода, примечаний и послесловия Л. Э. Крыштоп убедительно доказала, что эти лекции Кант читал в зимнем семестре 1783/84 г., то есть спустя короткое время после опубликования «Критики чистого разума» (1781) и задолго до появления «Критики практического разума» (1788). Тем не менее в них многие темы, идеи и аргументы носят очевидные черты обеих этих «Критик». Поэтому можно смело утверждать, что Кант изначально мыслил системно и никогда не полагал проблемы философии религии в качестве второстепенных.

Второй момент, который публикация лекций делает очевидным и на что обращает внимание, — это эволюция взглядов Канта. С одной стороны, что же здесь такого, любой человек, живущий долго, испытывает различные влияния, проходит различные жизненные циклы, сталкивается с различными жизненными ситуациями, поэтому непременно не может миновать тенденцию смены мировоззренческих приоритетов, тех или иных ценностных ориентиров. С другой — с Кантом все выглядит гораздо сложнее, по меньшей мере, по двум основаниям. Во-первых, великий немецкий мыслитель никогда не предлагал свои мысли публике, предварительно не обдумав их глубоко и разносторонне. Вспомним хотя бы долгое молчание мэтра перед публикацией «Критики чистого разума». Во-вторых, та же системность мышления Канта обуславливает необходимость прослеживания эволюции его взглядов не по отдельным частям и фрагментам его философии, но диктует необходимость учитывать последствия тех или иных изменений для всех составляющих его философскую систему частей и отмечать характер изменений по всем этим частям и его философии в целом.

Третий момент, на который наталкивает публикация лекций Канта, — это внимание немецкого философа к метафизическим вопросам. При чем опять же данный аспект важности знакомства с текстом лекций не просто констатирует этот факт, но и проясняет некоторые неоднозначные позиции в оценках немецкого мыслителя, опровергая некоторые устоявшиеся суждения по поводу его взглядов. Прежде всего эти суждения касаются антиметафизичности кантовской позиции и связанной с этим абсолютности дуализ-

ма в кантовской системе. И действительно, если отрицать возможности предельного философского вопрошания или даже ограничивать его возможности рамками субъективных мотивов, то теоретические и практические основания человеческой жизнедеятельности закономерно разводятся.

Особую остроту в данном аспекте приобретают проблемы связи или соотношения веры и знания, философии и религии, морали и Откровения. Простыми решения этих проблем у Канта назвать трудно, как и однозначными. Усилия немецкого мыслителя были направлены не на редукцию одного из этих членов оппозиции к другому и не на проведение четкой и нерушимой демаркационной линии между ними, но на выверенное согласие этих членов в единой системе человеческого опыта. Поэтому говорить об антиметафизическом настрое Канта и развенчании им тем бытия Бога, бессмертия души и высшего блага было бы слишком поверхностно и уже оттого неверно.

Опубликованные лекции и проведенный автором перевода сравнительный анализ позиции Канта по проблемам доказательства бытия Бога, существования бессмертия души и высшего блага с «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума» дают четкое представление о том, что метафизические проблемы всегда оставались в центре внимания немецкого философа.

И наконец, последнее — на основе опубликованного русского перевода лекций Канта по философии религии мы воочию убеждаемся в том, что у немецкого философа никогда не было цели что-то разоблачать или огульно отвергать. И по отношению к религии и вере он никогда не занимал менторскую позицию ученого мужа. Совсем наоборот, Кант стремился демистифицировать христианскую догматику, найти новые и более веские основания с целью доказательства истинности религиозного опыта для того, чтобы религия и церковь заняли подходящее им место в системе социальных связей¹.

Появление перевода лекций Канта дает возможность сравнить их содержание с основным произведением немецкого философа по данной теме, а именно с «Религией в пределах только разума». Тем более что автор перевода в послесловии провел очень интересные сравнения содержания лекций с двумя «Критиками» — это выглядит вполне оправдано, поскольку время появления лекций приходится как раз между опубликованием первой и второй «Критики» Канта — но оставил без внимания указанное сопоставление, которое, на наш взгляд, напрашивается как необходимое. Попытаемся дополнить издание перевода лекций, комментариев и послесловия переводчика таким компаративистским анализом теперь уже двух доступных на русском языке произведений Канта, посвященных философскому учению о религии.

Прежде всего обращает на себя внимание различие объектов, которые формируют и всю логику рассуждений немецкого философа. Если в «Лекциях» таковым выступает теология как научная дисциплина, занимающая-

¹ Следует указать на суждение самого Канта, который до конца своей жизни был уверен в том, что он «никогда не подрывал устои официальной религии страны», что же касается книги «Религия в пределах только разума», то поскольку в ней «не содержится возвеличивания Христианства», то ее автора «нельзя обвинить и в его умалении» (Кант, 1999, с. 204).

ся познанием Бога, то в «Религии» этим объектом является уже верующий человек со всеми своими склонностями и задатками, родовыми и индивидуальными характеристиками.

Тем не менее основной настрой Канта в его рассуждениях о религии сохраняется: мораль определяет религию, а не наоборот, отсюда разговор о религии имеет смысл только в рамках морали. «Поэтому, — заявляет Кант в "Лекциях", — познание Бога должно завершать мораль, а не определять сперва, является ли нечто для меня долгом или является нечто морально благим!» (Кант, 2016, с. 179). В «Религии» подобная последовательность, пожалуй, приобретает большую обоснованность. Если в «Лекциях» немецкий мыслитель принимает существование веры в Бога как данность, которая закреплена наличием существования теологии, то в «Религии» он исходит из единственной данности — человеческого разума. Поэтому наличие того, что превышает наш разум, согласно Канту, может появиться в разуме человека единственно только как идея. Идея высшего блага как объект морального действия неизбежно ведет к идее бога, как субъекта такого объекта. Почему такой объект рождает необходимость такого субъекта, Кант объясняет результатом, к которому он пришел в «Критике практического разума»: меру счастья, соразмерную выполненному долгу, может точно «отмерить и выделить» только совершенное и могущественное существо, каким мы может представить себе только бога.

Итак, ступени появления религии, согласно Канту, таковы: мораль → → конечная цель морали (высшее благо) → существо, которое способно реализовать это высшее благо в мире как соразмерность счастья человека исполненному им долгу, то есть бог. Но, повторим, поскольку речь здесь идет об одном реально существующем объекте, а именно человеческом разуме, то все, что его превышает, может быть только его идеей, но идеей не пустой и не фантастической, а только идеей, в практическом смысле значимой для существования морали и реализации моральных действий человеком.

Поэтому мораль ведет к религии, а не наоборот, поскольку «цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы» (Кант, 1996, с. 264). Эта цель, в которой сочетаются целесообразность природы и целесообразность свободы, неизбежна для любого морально действующего существа.

В «Лекциях» также феномен наличия высшего существа и веры в него человека объясняется исключительно потребностью человеческого разума иметь точку отчета в своих определениях. Так рождается идея высшего совершенства, которая в морали, согласно Канту, приводит к идее высшего существа. Также в обоих произведениях сохраняется объяснение необходимости религии для морали в большей степени психологическими моментами уверенности в том, что моральные действия человека имеют сверхчеловеческое одобрение и поддержку.

Собственно, уже во Введении к «Лекциям» Кант предопределяет характер тех изменений в своих исследованиях религии, которые он и реализует в следующем своем большом произведении на эту тему. Сравнивая спекулятивный интерес к понятию бога в отношении к морали с практическим интересом к таковому, немецкий философ отмечает, что спекулятивный интерес «есть не что иное, как средство определенно представить себе то, что находится между максимумом и ничто». И тут же восклицает: «Но как же мал этот спекулятивный интерес по сравнению с практическим, где речь идет о том, чтобы сделать нас лучшими людьми, возвысить понятие

моральности и открыть нам глаза на понятия нашего морального поведения» (Кант, 2016, с. 16). Тем не менее Кант оправдывает потребность в познании бога тем, что это познание имеет отношение к религии, поскольку последняя «есть не что иное, как применение теологии к морали...» (Кант, 2016, с. 17)².

Последовательность и системность присущи кантовскому учению изначально, что становится особенно очевидным после выхода первой «Критики», что еще раз доказывают в отношении его подхода к феномену религии опубликованные «Лекции». Как в своих «Критиках разума» Кант движется от теоретической его составляющей к практической, так и в исследованиях религии он от теоретического значения идеи бога в «Лекциях» переходит к практическому смыслу таковой в «Религии». Бросается в глаза присутствие обширной части спекулятивных доказательств бытия бога в «Лекциях», которые полностью отсутствуют в «Религии». Кант показывает отчетливо и однозначно, что попытки теоретического рассмотрения основополагающей идеи религии, а именно идеи бога, идеи его существования не имеют большого смысла и не приводят к положительным результатам. Теоретическая значимость исследования религии в рамках спекулятивного интереса приближается к нулю, поэтому, отдав дань этому интересу в «Лекциях» и честно объявив результат, то есть почти полное отсутствие такового, немецкий философ в последующих своих работах (кроме «Религии» следует назвать еще «Спор факультетов», особенно его второй части первого раздела) сосредоточивается на практическом интересе в исследованиях этого феномена.

Второе (после перенесения акцента с теоретического на практический интерес), что отчетливо прослеживается в «Религии» по сравнению с «Лекциями», — это подчеркивание ответственности человека за необходимость нравственного совершенствования. Абсолютно неверно было бы полагать, что в «Лекциях» присутствует иная позиция, нежели позиция самоответственности человека за свое моральное состояние и его развитие. Однако та последовательность изложения, о которой уже сказано, а именно от бога к человеку, предложенная в «Лекциях», создает видимость неочевидности этой самоответственности. В частности, моральные свойства человека получают в них необходимую легитимность и поддержку в моральных свойствах бога, а совесть человека вообще объявляется заместителем бога на земле (Кант, 2016, с. 142). В «Религии» о моральных свойствах бога не сказа-

² Обращает на себя внимание самостоятельность в определении религии. Отталкиваясь от общепринятого понимания религии как связи, отношения, Кант вместо привычных членов такового — бога и человека — называет теологию и мораль. Окончательная формула понятия религии складывается у Канта в «Споре факультетов»: «Религия — это не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность всех наших обязанностей вообще как велений божьих (и субъективно — совокупность максимум соблюдения их, как таковых). Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, то есть объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, то есть религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи бога. Но именно поэтому религия только одна; нет различных религий, есть лишь различные виды веры в божественное откровение...» (Кант, 1966, с. 334).

но ни слова, речь идет исключительно об угодных богу моральных свойствах человека. Причем никаких двусмысленностей или колебаний в оценке моральных характеристик человека, согласно Канту, быть не должно: человек может быть либо добрым, либо злым. Философ обосновывает свою позицию в отношении выбора ригористического подхода следующим образом: поступок человека объясняется его мотивом, который может детерминировать действие человека только тогда, когда этот самый мотив будет им принят в максиму, то есть станет общим правилом для поступков. Отсюда получается, что если моральный закон станет таким мотивом действий человека и будет им принят в максиму его поведения, то человек будет добрым, если же мотив, который противостоит моральному закону, отвергает его, станет для человека максимумом его поведения, то, соответственно, человек окажется злым.

Еще одним необходимым компонентом в характеристике человека в отношении к определению его поступков является образ мыслей. Его Кант полагает первым субъективным основанием принятия максим. И хотя, подчеркивает немецкий философ, образ мыслей мы можем считать врожденным, саму врожденность следует понимать не как освобождающую человека от ответственности за тот или иной его образ мыслей, но как приобретение этого образа мыслей не во времени.

Важным моментом в определении моральности человека становится у Канта различие задатков и склонностей. Согласно философу, задатки человека заложены в целях природы и поэтому размещаются в области закономерности и добра, склонности же не могут быть природными, поэтому они располагаются в сфере случайного и, соответственно, либо добра, либо зла. Здесь Кант задействует общепринятую логику рассуждений философов и богословов о характере присутствия в мире добра и зла. Добро принимается ими как начало субстанциальное, сущностное, происходящее от Бога, зло же — как начало несамостоятельное, как ущербность добра, следовательно несубстанциальное, несущностное.

Еще один интересный момент, появляющийся в рассуждениях Канта о различиях задатков и склонностей, — это обращение его к такому понятию, как сердце, которое может быть добрым или злым. С этого момента сердце, помимо разума, становится также ответственным за формирование доброго или злого существа человека³.

Особо ненавистен немецкому философу такой порок, как лицемерие, он оказывается у него наиболее злостным проявлением склонности человека ко злу, поскольку ведет к нечестности в отношении к себе самому. И если даже не ведет к порочным поступкам, уже сам образ мыслей возносить себя только за неследование пороку как исполнение своего долга в утверждении морального закона, согласно Канту, есть показатель извращенности сердца человека. Здесь можно продолжить кантовскую установку на предложение в целях более понятной логики его рассуждений аналогий для них из христианского вероучения и вспомнить известную притчу о мытаре и фарисее из Евангелия от Луки.

³ Здесь хотелось бы сослаться на интересную статью А.К. Судакова «Между верой сердца и благочестием разума: как Кант не стал философом Откровения», в которой автор отмечает две стратегии возможной интерпретации кантовского подхода к исследованию религии, одна из которых опирается на «религию разума», другая — «на религию сердца» (Судаков, 2009, с. 39–53).

Кроме лицемерия внутреннего, которое, по Канту, становится основной причиной укрепления склонности человека ко злу, немецкий философ обращается и к характеристике лицемерия внешнего, когда церковно-служители обрядовереие кладут в основу моральной веры (Кант, 1996, с. 406). В целом философ уверен, что искренность, или полную правдивость, следует требовать от каждого человека. Так, рассматривая такой аргумент прихода человека к религии, который в церковных кругах больше известен как пари Блеза Паскаля, а он называет максимумом безопасности, Кант считает, что при подобном образе мыслей верующий вступает в сделку со своей совестью, лицемерит, наносит ей оскорбление. Совесть же философ определяет как «сознание, являющееся долгом само по себе» (Кант, 1996, с. 410); или как «саму себя судящую моральную способность суждения» (Кант, 1996, с. 411).

Процветает, по убеждению философа, внутреннее лицемерие в современном ему обществе и в вопросах религиозного образования, когда «надежность памяти в ответах на составляющие эти предметы вопросы безотносительно к истинности исповедания (ни малейшей проверки которого не существует) уже сама по себе признается вполне достаточной, чтобы считать человека верующим, хотя бы он совершенно не понимал того, что он признает святым...» (Кант, 1996, с. 415).

О том значении, которое в вопросах религии Кант придает искренности, говорит тот факт, что философ для выражения своего отношения к этой черте человека использует восклицательный знак, очень редко встречающийся в его работах. Приходит на память почти аналогичное рассуждение с восклицательным знаком из «Критики практического разума», в котором Кант ведет речь о долге. Здесь же мы читаем: «О, искренность! Ты, Астрейя, улетела с земли на небо, и как же вновь совлечь тебя (основу совести, стало быть, и всякой внутренней религии) оттуда к нам?» (Кант, 1996, с. 414. Примеч.).

Каким же образом представляется Канту эта возможность человека обратиться к добру, то есть дать возможность своим первоначальным задаткам, добрым по определению, возобладать над склонностью ко злу? Философ полагает, что знать, каким образом злой человек становится добрым, выше наших познавательных способностей. Тем не менее и опять же в согласии с христианским вероучением он называет главным корнем злого начала в человеке — себялюбие, или, выражаясь христианским языком, гордыню. И все-таки Кант не уходит от ответа на поставленный самому себе вопрос и если и не говорит, каким образом происходит указанное преобразование, что происходит, он отчетливо обозначает: происходит революция в образе мыслей человека, то есть глубокое и стремительное изменение в его настрое и устремлении. «Новый человек», согласно Канту, создается «через некое возрождение», «как бы через новое творение», через «изменение в сердце» (Кант, 1996, с. 295). Как тут опять же не привести христианскую аналогию внезапного превращения Савла в Павла.

Если для образа мыслей, по Канту, в данном случае необходима революция, то для образа чувств требуется реформа, постепенность. Поэтому Кант считает, что следует обращать внимание прежде всего на это изменение образа мыслей, а не на изменение нравов, искоренение определенных пороков, что чаще всего и происходит. Каким образом это делать, немецкий философ напрямую не говорит, но отмечает необходимость как можно

чаще указывать человеку на его моральные задатки и предназначение. Трудно представить, конечно, насколько реально действенны такие методы, но предложить что-то иное в такой логике размышлений немецкого философа вряд ли кому удастся.

Собственно, разговор о боге и церкви Кант в «Религии» начинает только тогда, когда речь заходит о нравственном воспитании человека, о его самопреображении, о формировании «нового человека» и «доброго сердца». Здесь как раз, по замыслу немецкого философа, моральная вера, идея бога и истинная церковь могут помочь человеку в его стойкости в противостоянии дурным склонностям и в его уверенности в верности пути морального самосовершенствования. Именно исходя из такой позиции назначения религии Кант определяет и характеристики церкви, ее суть и роль в жизни человека и общества. А в обществе, по мнению немецкого философа, человек лишается спокойствия своего самодовольства и подвергается нападкам таких соблазнов, как зависть, стяжательство, властолюбие. Поэтому победа доброго принципа достижима «не иначе, как только посредством создания и распространения общества, устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы, общества, создание которого, то есть вовлечение людей в его сферу, станет по побуждению разума задачей и долгом для всего рода человеческого» (Кант, 1996, с. 330).

Но в какой исторической и идеальной форме может быть представлена эта этическая общность? Кант не сомневается, что таковой может выступить только церковь как объединение народа, руководствующегося божественными заповедями.

Что же это за церковь, способная воплотить в себе идею народа божьего? Поскольку такой церкви нет и она может присутствовать в этом мире только как идея, то Кант предпочитает называть ее невидимой, или истинной, церковью. Среди основных признаков такой церкви он выделяет: всеобщность, чистоту, то есть объединение исключительно на основе морали, отношения как внутри церкви, так и вне нее строятся на основе принципа свободы и неизменяемости ее базовых принципов. Кант не признает в качестве модели устройства такой истинной церкви никакие варианты политических правлений, будь то монархический, аристократический или демократический. Ближе всего, по его мнению, из современных сообществ для построения истинной церкви подходит семья, как домашняя община.

В рассуждениях Канта о феномене веры мы вновь отмечаем, с одной стороны, признаки последовательности и системности его мышления, а с другой — признаки смещения акцентов с теоретического интереса в «Лекциях» на практический — в «Религии». Так, в «Лекциях» немецкий философ несколько страниц посвящает выяснению познавательного статуса веры, что полностью отсутствует в «Религии». Согласно Канту, вера — это не знание, даже вероятностное, поскольку для такового отсутствует какая-то гомогенность ввиду того, что помысленный объект, а именно бог, не принадлежит миру. Но не является вера и только мнением, поскольку опирается на объективно необходимый практический постулат, а не на субъективно необходимую гипотезу (Кант, 2016, с. 133–135).

В «Религии» Кант рассуждает уже об истинной и неистинной вере. Истинной, как нетрудно догадаться из предыдущих рассуждений немецкого философа, может быть только вера разума. Но и историческую, или церковную, веру вносить в разряд неистинных и фальшивых он не спешит. На

слабость человеческой природы философ списывает необходимость для обоснования истинной церкви привлечь и историческую веру, сферу реальной практической значимости которой он ограничивает Писанием. Церковная вера естественным образом должна предшествовать чистой религиозной вере, или вере разума, поэтому Кант всеми силами старается хоть что-то спасти от церковной веры. Он полагает, что таким фактом церковной веры может быть только Писание (поскольку, согласно Канту, все религии, не имеющие Писания, а основывающиеся только на предании, погибли вместе с государствами, в которых они были распространены), и соответственно библейское богословие может быть исторически оправдано и непротиворечиво определенным образом соотносено с верой разума.

Если церковная, или историческая, вера понимает свою роль как вспомогательную для возрастания чистой религиозной веры, то такую веру, по мнению Канта, тоже можно считать истинной.

Историческую веру, ориентированную на конечное торжество веры разума, немецкий философ называет также душеспасительной в отличие от веры богослужебной религии, в которой не мораль, но принуждение и покорность служат инструментом для объединения верующих. Вера, лишенная искренности, то есть основанная на иллюзорной надежде или страхе, которую Кант считает «притворной», не может быть опорой истинной религии (Кант, 1966, с. 341). Философ указывает на существование трех видов иллюзорных верований, которые, покидая границы разума, не могут иметь ни теоретического, ни практического значения — это вера в чудо, вера в тайны и вера в средства снискания благодати.

Наиболее спорным, пожалуй, моментом в практических рассуждениях Канта в «Религии» оказывается отнесение христианства к той церкви, которая изначально содержала зародыш веры разума. Правда, он не уточняет, какая именно христианская конфессия получает такую высокую его оценку, что тоже вполне объяснимо. Христианство в глазах Канта представит религией абсолютно противоположной иудаизму. Иудейская вера объявляется немецким философом состоящей из статутарных законов, нацеленных на построение государственной машины, и первоначально лишенной каких-либо моральных элементов. Последние, по его мнению, были привнесены в нее позже.

Христианство, по мысли немецкого философа, производит настоящую революцию в вероучении, когда Христос объявляет иудейство рабской верой в формулы и обряды и дает образец истинной моральной веры. Справедливости ради следует сказать и о том, что Кант ни в коей мере не стремится идеализировать историческое христианство. Он одинаково резко критикует как мистический фанатизм отшельничества на Востоке, так и политическую активность церкви на Западе, обличает такие факты церковной истории, как раскол единой христианской церкви и крестовые походы. И тем не менее философ убежден, что по своей сути христианство изначально призвано к учреждению чистой религиозной веры, а ее исторические отпадения от этого призвания является показателем известной склонности человеческой природы.

Высоко оценивает Кант и время Просвещения, которое дает ему уверенность в том, что развитие христианской религии происходит в направлении постепенной реализации ее предназначения стать истинной церковью, схемой невидимого царства божьего на земле. Немецкого философа

вдохновляют прежде всего два принципа, которые все больше прокладывают дорогу в делах веры и которые свидетельствуют о верном направлении исторического развития, избранного современным ему Просвещением: принцип осторожности в суждениях, касаемых откровения, и принцип, согласно которому человек должен стремиться быть достойным этого божественного откровения.

Список литературы

1. *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пелица) / пер., примеч. и послеслов. Л.Э. Крыштоп ; под ред. А.Н. Круглова. М., 2016.
2. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Иммануил Кант. Трактаты. СПб., 1996. С. 259–424.
3. *Кант И.* Спор факультетов // Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 257–347.
4. *Кант И.* Спор факультетов // Кантовский сборник. 1999. Вып. 21. С. 196–244.
5. *Судаков А.К.* Между верой сердца и благочестием разума: как Кант не стал философом Откровения // Кантовский сборник. 2009. №1. С. 39–53.

Об авторах

Владимир Николаевич Белов – доктор философских наук, профессор Российского университета дружбы народов, Москва, belovvn@rambler.ru

Эльмира Рэстэмовна Фахрудинова – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, гуманитарных наук и психологии Саратовского государственного медицинского университета, elmirafah@yandex.ru

I. KANT ON RELIGION, FAITH, GOD, AND CHURCH

V. Belov, E. Fakhrudinova

The article analyses the leading concepts and provisions of Kant's philosophy of religion. The findings are based on a comparative analysis of the German philosopher's major works on the philosophical doctrine of religion, namely Lectures on the philosophical doctrine of religion and Religion within the Boundaries of Mere Reason. The authors trace both the evolution of Kant's ideas on religion and the consistency and systematicity of changes in the philosopher's views.

The published Lectures confirm the fact that Kant never considered the problems of philosophy of religion as minor ones.

When comparing the two major works on religion, one cannot but notice the difference between objects constituting the logic of Kant's reasoning. In the Lectures, this object is theology as a scientific discipline concerned with knowledge of god, whereas, in Religion, it is believers with their predispositions and capacities, generic and individual characteristics.

Not unlike Critiques, where Kant moves from the theoretical to the practical, studies on religion proceed from the theoretical significance of the idea of God considered in the Lectures to the practical aspects of this idea addressed in the Religion. The Lectures contain a vast body of speculative evidence of the existence of God, which is completely absent in Religion.

Religion places a much stronger emphasis on the need for the moral perfection of human beings than the Lectures do. However, it would be wrong to assume that the Lectures present a position different from the responsibility of human beings for their own moral condition and its development.

Key words: Kant, philosophy of religion, faith, church, Christianity, reason.

References

1. Kant, I. 2016, *Lekzii o filosofskom uchenii o religii [Lectures on the philosophical doctrine of religion]* (editors K.G.L. Paliza) / Translation, notes and afterword by L. Krysh-top E. / ed. Kruglov. M.
2. Kant, I. 1996, *Religiya v predelach tolko razuma [Religion within the limits of the mind]*, in: Immanuel Kant. *Traktati [Treatises]*. SPb, s. 259–424.
3. Kant, I. 1966, *Spor fakul'tetov [The Contest of the Faculties]*, in: Kant I. *Soch. v 6 t. T. 6 [Writings: in 6 vol. Vol. 6]* M, s. 257–347.
4. Kant, I. 1999, *Spor fakul'tetov [The Contest of the Faculties]*. Publication, introduction and commentary by Professor L.A. Kalinnikov; per. s nem. I.D. Koptseva, in: *Kantovskiy sbornik [Kant collection]*. Kaliningrad, Vol. 21, s. 196–244.
5. Sudakov, A.K. 2009, *Meshdu veroy serdza i blagochestiem razuma: kak Kant ne stal filosofom Otkroveniya [Between the faith of heart and godliness of mind, as Kant was not a philosopher of Revelation]*, in: *Kantovskiy sbornik [Kant collection]*. No. 1, s. 39–53.

About the authors

Prof. Vladimir Belov, Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, belovvn@rambler.ru

Dr Elmira Fahrudinova, Lecturer, Department of Philosophy, the Humanities, and Psychology, Saratov State Medical University, elmirafah@yandex.ru

УДК 1(091)

КАНТ, НИЦШЕ
И ПРОСВЕЩЕНИЕ:
ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО
АНАЛИЗА

М. В. Ровбо*

Представлен сравнительный анализ критических установок И. Канта и Ф. Ницше, произведенный в контексте отношений обоих мыслителей к проблеме Просвещения. Несмотря на достаточно специфическое понимание Просвещения по сравнению со своими современниками, И. Кант и Ф. Ницше обнаруживают порой удивительное сходство друг с другом. Реконструируется суть, цель Просвещения, а также то, какие трудности видели философы на пути к состоянию просвещенности. Исследуется функциональный статус «опекуна», а также приобретение нового звучания представления о совершеннолети и свободе в ницшевской трактовке Просвещения. Это стало возможным после отрицания Ф. Ницше романтизма и переживания им события «смерти Бога».

Ф. Ницше расширяет список возможных проблем в достижении просвещенности, намеченных еще И. Кантом: эгоизм, опекунство, леность и трусость. Для Ф. Ницше проблематичной становится главенствующая роль разума в деле Просвещения. Разум, тем не менее, не подвергается отрицанию, а ограничивается и дополняется интегрирующей силой мифа, в котором Ницше видит уже не предрассудок, а исток мысли, согласованной с жизнью. Кроме того, исчезло доверие к культуре, вместо «кривой тесины» — «канат над пропастью», а вместо «несовершеннолетнего большинства» — масса.

Придерживаясь того, что к человеку никогда нельзя относиться только как к средству, мыслители избегают разрыва между просвещенностью и текущим процессом осуществления человеком Просвещения. Как у И. Канта просвещенное состояние ускользает от реализации, оказываясь скорее ориентиром, регулятивной идеей, так и у Ф. Ницше перестают контрастировать по отношению друг к другу исток и цель, а человек, превосходящий себя, оказывается единственным смыслом сущего.

Ключевые слова: Просвещение, несовершеннолетие, свобода, разум, идея разума, трудности Просвещения, миф.

Отношение Ф. Ницше к И. Канту уже неоднократно становилось предметом исследования, причем их учения чаще всего

* Белорусский государственный университет,

Беларусь, Минск, просп. Независимости, 4.

Поступила в редакцию: 03.04.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-4

© Ровбо М. В., 2017

сравнивали в гносеологическом аспекте. Параллели проводились также с точки зрения выявления специфики критического метода каждого из этих философов. Влияние идей И. Канта на Ф. Ницше дает почву для размышлений и основание для интересных и неожиданных заключений. Высказываемое молодым, романтически настроенным Ф. Ницше почтение перед первым ниспровергателем оптимизма научной сократики, впоследствии сменившееся острым неприятием и язвительными насмешками, побуждает искать, пусть и гипотетически, возможную историю драматических отношений между этими двумя мыслителями, дискуссии по поводу работ которых не утихают и по сей день. В данной статье предпринимается попытка взглянуть на связь «Кант – Ницше» в контексте отношения этих философов к феномену Просвещения, осуществить сравнительный анализ их трактовок этого феномена. Эмпирическая база исследования представлена трудами самих указанных мыслителей, а также работами, посвященными интерпретациям их творчества, среди авторов которых следует упомянуть прежде всего таких философов, как М. Фуко, А. Камю, Ю. Хабермас и других, так или иначе затрагивавших тему Просвещения.

Заметим, что само Просвещение можно рассматривать в широком и узком смысле. В узком смысле Просвещение – это период в развитии мысли, датируемый XVIII столетием и характеризующийся рядом особенностей (таких как демократизм, рационализм, исторический оптимизм и пр.). В данном ключе можно отметить лишь то, что жизнь Канта частично совпала с этим периодом, а Ницше, жизнь и творчество которого приходятся на вторую половину уже XIX в., оставил нам ряд оценок данного культурного феномена, причем не всегда только отрицательных.

В широком же смысле, суть которого заключена уже в самой этимологии этого слова, Просвещение – это процесс и результат совершенствования способностей человека. Это проникновение света в те области, которые ранее пребывали во тьме и не были доступны для сознания. Мы попытались сейчас использовать более нейтральное, в чем-то даже схематическое определение Просвещения, оставляя место для многообразных способов наполнения этой схемы ответами на вопросы: «кто» и «каким образом» просвещается. Речь идет о форме просвещенного мышления, которое рассматривается, по мысли Ю. Хабермаса, с одной стороны, как независимость более убедительного аргумента перед авторитарной обязательностью, а с другой – как противодействующая мифу сила (Хабермас, 2003, с. 106). Именно в таком, широком, смысле Просвещение и будет трактоваться в данной статье.

Первая же сложность в рассуждении об И. Канте и Просвещении находит отражение в словах М. Фуко, что статья И. Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» не может служить «адекватным описанием Aufklärung... что ни один историк не смог бы удовлетвориться им при анализе социальных, политических и культурных трансформаций, имевших место в конце XVIII в.» (Фуко, 1999). Ответ И. Канта не может расцениваться как хрестоматийный, он безусловно выделяется на фоне ответов других немецких мыслителей той эпохи, и поверх него будут написаны, рассматривая его как своего рода палимпсест, монументальные программы И. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля.

И. Канта нельзя бесспорно причислить ни к ряду новоевропейских рационалистов, ни к тем, кто воспевал оптимистический, «миссионерский» разум эпохи Просвещения. Центральное отличие И. Канта от всех этих мыслителей заключается в том, что он был настроен против того, чтобы

рассматривать Просвещение только как процесс приращения знания. Не многознание делает человека просвещенным, а употребление собственного разума (Кумпф, 2007, с. 325). Таким образом, философ обращается в первую очередь к *способу* мышления, а не к его содержанию.

Может показаться, что судьба предоставила кантовскому ответу на вопрос «Что такое Просвещение?» достаточно специфический статус существования: о нем не говорят, отвлекаясь от самого И. Канта, будто признавая отсутствие у философа продолжателей его дела. В то время как даже рассуждения М. Мендельсона о Просвещении получают самостоятельное развитие в контексте так называемой «диалектики Просвещения» (Герлах, 2010, с. 17).

Однако зададимся вопросом: верно ли такое утверждение относительно И. Канта? Как замечает М. Фуко, вместе со статьей «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» в историю мысли входит вопрос, от которого философии не удастся отделаться уже два века: «с Гегеля и вплоть до Хоркхаймера или Хабермаса — через Ницше и Макса Вебера — философия всегда, прямо или косвенно сталкивалась с этим вопросом» (Фуко, 1999). Связав свой ответ с тремя «Критиками», И. Кант поставил в центр осмысления феномена Просвещения принцип критики — «принцип непрерывного созидания нас самих в нашей автономии» (Фуко, 1999), которое происходит всегда «здесь и сейчас» с конкретного места в бытии. Не появляется ли этот способ мысли еще у одного великого критика — Ф. Ницше?

При всей своей провокационности и радикальности, вспыхнувших словно из ниоткуда, Ф. Ницше уверяет, что «мы ничего не имеем своего» (Ницше, 1996, т. 1, с. 181). Кроме того, для Ницше характерен «хитрый» маневр — использовать в качестве приставной лестницы некие идеи и положения, без зазрения совести впоследствии отбрасывая их, как выполнивших свою функцию и более не приносящих пользы. Такими скачками, перемещаясь с вершины на вершину, Ф. Ницше идет к выполнению своей задачи: подорвать модерн и утвердиться в мифе, как формулирует это Ю. Хабермас. «Историческая эпоха Просвещения только усиливает разрывы и расколы, ставшие ощутимыми в достижениях модерна... Модерн — всего лишь последняя эпоха в долгой истории рационализации, как она начинается с разложением архаической жизни и распадом мифа» (Хабермас, 2003, с. 97). Собственную программу Ницше в черновиках называет «новым Просвещением» — выступлением «*in summa* против лицемерия... как у Макиавелли» (Ницше, 2012, т. 11, с. 87). В новейших же интерпретациях Ницше рассматривают скорее как переходную фигуру, словно точку бифуркации, после которой стали возможны несколько путей развития. Среди таких путей называли экзистенциализм и феноменологию. По версии Ю. Хабермаса, это две линии: разоблачителей искажений воли к власти (Ж. Батай, Ж. Лакан, М. Фуко) и критиков метафизики (М. Хайдеггер, Ж. Деррида) (Хабермас, 2003, с. 106). Но насколько можно утверждать, что то, о чем писал Кант, получило глоток свежего воздуха не откуда-нибудь, а с горных вершин Энгадина?

1. Суть Просвещения в определениях И. Канта и Ф. Ницше

В наиболее известном определении И. Кант под Просвещением понимает «*выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине*» (Кант, 1966, т. 6, с. 27). В этом достаточно об-

разном определении привлекает внимание непривычное использование юридического термина «несовершеннолетие» как неспособности «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» (Кант, 1966, т. 6, с. 27), причина чего более тонкая, нежели недостаточность самого рассудка. Речь об этом пойдет чуть позже, сейчас же выделим еще одно понятие, перенесенное с юридической почвы, — опекун, который и есть тот самый другой, которому делегируются все полномочия по действию рассудка. Интерес для нас сейчас представляет то, что если у Канта опекун представлен в формальном, функциональном виде (книга, пастырь, врач), то у Ницше опекунство представлено в «галерее зеркал» с множеством отражающихся лиц «властителей душ». В соответствии с весьма оригинальной трактовкой А. Камю можно утверждать, что тот, чьи отражения размножены в зеркалах, — не кто иной, как Бог. В контексте такой трактовки опекунства вновь звучит констатация смерти Бога. Потому совершеннолетие, в понимании Ф. Ницше, — это предоставленность человека себе самому. «Как только человек перестает верить в Бога и жизнь вечную, он становится ответственным за все то, что существует» (Камю, 1990, с. 172). Теперь весь груз ложится на одни плечи, а сила несущего определяется Ницше сочетанием мужества и разума (Камю, 1990, с. 176) — и роковое искажение произойдет, если что-то из двух подчинит себе другое. Так, в философии Ф. Ницше выразилось осознание экзистенциальной тяжести Просвещения.

Вернемся к кантовской характеристике Просвещения и заметим, что важнейшее свойство Просвещения состоит «в освобождении от принуждения и “помочей” опекунов» (Круглов, 2014, с. 74). Для активизации способности распоряжаться собственным умом необходима свобода, воплощающаяся в свободе решимости (ведь человек сам ответственен за свое несовершеннолетие) и, выражаясь словами М. Фуко, в «отсутствии преследования» (Фуко, 1999). Речь идет о небесспорном убеждении Канта о будто бы автоматически просвещающейся публике в случае предоставления ей свободы. Тем не менее это не означает, что в таком случае свобода подразумевает полную неограниченность: «автономия разума может быть обеспечена только тогда, когда определены принципы его законного применения» (Фуко, 1999). Помимо проведенного Кантом различия между частным и публичным использованием разума можно говорить и об ограничении применения самого публичного разума моральным (благонамеренность) и научным («тщательно продуманными», исследованными) принципами (Волкова, Иванов, 2014, с. 239).

В таком же двояком смысле — как условие и как характеристику просвещенного ума — понимает свободу и Ф. Ницше. Более того, Ницше также осознает необходимость ограничения свободы, ее обусловленность. В противном случае при неограниченности она оборачивается слепым произволом, ситуацией «палача при незаконном суде» (Г. Шпет). «Свобода духа — не удобство, а величие... Для того, кто хочет быть выше закона, велик риск опуститься ниже закона. Вот почему Ницше понял, что разум находит свое подлинное освобождение, только принимая на себя новые обязательства» (Камю, 1990, с. 172). Ницше понимает, что свобода не может быть легкой: она сопряжена не только с тяжестью обязательств, добровольной аскезой, но и с одиночеством в самом его безысходном виде. Это проводит водораздел, с одной стороны, между Ницше и романтиками, а с другой — между свободой у Ницше и свободой у просветителей, о беззакониях которых красочно писал еще Гегель. Ницше чужд абсолютной свободе ни с чем не считающегося «Я» гения-творца. И он так же одинаково чужд абсо-

лютной свободе Просвещения, явленной «в виде соединения ничем не ограниченной и никак не регулируемой свободы воли индивида и “общей” воли», таким образом, человеческая воля «объявляется суверенной и возводится на “мировой престол”» (Румянцева, 2014, с. 221).

Обнаружив свободу как неотъемлемую характеристику просвещенного мышления, ее наличие можно определить в той мере, в какой, по Канту, разум может стать в основании воли (Кумпф, 2007, с. 324). Иными словами, насколько действия человека обуславливаются его собственным разумом. При кажущейся простоте такого утверждения, оно обнаруживает множество трудностей, часть из которых заключена уже в самом этом утверждении, а часть — представляет собой ряд внешних обстоятельств, препятствующих претворению просвещенности в действительность.

2. Трудности на пути к просвещенному состоянию

Трудность, коренящаяся в пределах самого понимаемого кантовским путем Просвещения, находит выражение в вопросе: почему именно разум полагается в качестве основной способности для осуществления Просвещения? Эта трудность стала предметом для размышлений уже не самого Канта, а Ницше. Отвечая на вопрос «что такое Просвещение?», Кант строго не разграничивает понятия разума, рассудка, мысли (Павлов, 2014, с. 105), обозначая ими в целом способность самостоятельного мышления, ведущую человека на пути Просвещения. Ф. Ницше сомневается: можно ли доверять разуму как своеобразной нити Ариадны в коридорах лабиринта (Хайдеггер, 2006, т. 1, с. 232–233)? Сомнителен не только смутный исток подобного слепого доверия, но и верность пути: ведет ли разум напрямиком в идеальную высь или же к так ненавистному Ницше кёнигсбергскому китаизму. Наряду с традиционным субстанциональным разумом метафизики Ницше критикует инструментальный разум Просвещения, кругозор которого не выходит за рамки узкоутилитарной направленности — «покорения природы и инстинктов», диктуемого, тем не менее, инстинктом самосохранения (Хабермас, 2003, с. 122). Важно то, что избирая своим проводником к «новому Просвещению» инстинкт как более соответствующую жизни силу, Ницше не отрицает разум как таковой, как одну из способностей — он лишь стремится достичь соразмерности между жизнью и разумом (Хайдеггер, 2006, т. 1, с. 256).

Просвещение ранее противопоставило разуму его «иное» — миф («предрассудки», как пишет Кант). Ф. Ницше же, преодолевая гипертрофированность разума, предлагает проверить себя на восприимчивость к мифу. «Кто хочет в точности испытать себя, насколько он родственен действительно эстетическому слушателю, или принадлежит к сообществу сократически-критических людей, тот пусть искренно спросит себя о чувстве, с каким он встречает изображаемое на сцене чудо» (Ницше, 1996, т. 1, с. 148). В лице же Гёте, Шиллера, Винкельмана Ницше видит начало «борьбы за Просвещение» (Ницше, 1996, т. 1, с. 136), но уже ассоциированное с греческим истоком и словно происхождением доказывающее свою подлинность. В воссоздаваемом нами контексте миф заявлен как преимущественно интегрирующая сила в противовес всерасчлняющему разуму, всякие попытки синтеза которого выглядят, по Ницше, жалкой компенсацией утраченного единства (Хабермас, 2003, с. 95).

С указанного ракурса просматривается еще одна трудность, подмеченная уже самим Кантом. Полагаться на самостоятельное мышление без руководства со стороны другого — значит в каком-то смысле стать на позицию эгоизма, не считаясь с кем-либо в собственных суждениях, но зато оставаясь верным себе. Попытки И. Канта выйти из подобного затруднения можно увидеть в «Критике способности суждения» и «Антропологии...», где «негативная максима самостоятельного мышления дополнена позитивной максимой мышления себя на месте другого, а также максимой последовательного и согласного с собой мышления» (Круглов, 2014, с. 74). Так осуществляется выход к интерсубъективности, к позиции солидарности.

На первый взгляд Ф. Ницше только укрепляет оковы индивидуализма, замкнутости на собственной одинокой фигуре с перспективным видением мира. Не случайно С.Л. Франк назвал философа крайним индивидуалистом (Франк, 2001, с. 644). Тем не менее есть основания подвергнуть подобный взгляд сомнению. Как замечает В. Миронов, в поздних текстах философа проявляется стремление выйти за пределы собственного «Я», к интегральному мышлению (Миронов, 2005, с. 171). Постигающему мудрую простоту принципа *amor fati* субъективность может даже мешать. На наш взгляд, интерсубъективность была намечена уже в текстах молодого Ф. Ницше. Дионис, вырванный из прагматического опыта пространства и времени, разбивший оковы принципа индивидуации, оказывается весьма привлекательным для «разочаровавшегося в себе времени Просвещения». Древнегреческий бог виноделия «в своих культовых эксцессах хранит основы общественной солидарности» (Хабермас, 2003, с. 101).

Второй ряд трудностей Просвещения связан с теми обстоятельствами, которые выступают в виде возможного препятствия для процесса Просвещения. Как уже упоминалось, важнейшее свойство Просвещения, по И. Канту, состоит в освобождении от принуждения и опекунов (хотя сейчас едва ли кто-то примет это положение о самопросвещающейся публике без толики сомнения). В качестве камня преткновения выступают в данном случае два момента. Во-первых, сами опекуны красочно рисуют картину всех тех опасностей, которые подстерегут каждого, кто осмелится пройти хотя бы несколько шагов самостоятельно. И. Кант убежден, что те, кто сдерживают Просвещение, совершают преступление перед человеческой природой (Кант, 1966, т. 6, с. 31), назначение которой — двигаться вперед. Однако не заметно, чтобы сам И. Кант бросал язвительные стрелы и слова возмущения в адрес опекунов, будучи весьма тактичным, вероятно, вспоминая себя, еще не пробудившегося от догматического сна. И. Кант писал, что речь здесь идет скорее о некоем почти естественном, автоматически воспроизводимом состоянии несовершеннолетия (Кант, 1966, т. 6, с. 28), вполне возможно, не всегда осознаваемом даже опекунами.

Удивительно близким к И. Канту в этом плане предстает замечание Ф. Ницше о «привычках» философов: философы, часто бессознательно, оказываются пленниками заблуждений, принимаемых ими за неоспоримые истины, а на самом же деле — полученных в наследство. Долгое время на службе у «истины», «добра», «справедливости» находилась выявленная еще Кантом тройца: книга, врач, пастор-воспитатель, отношения с которыми Ницше стремится не нивелировать, но переосмыслить.

Во-вторых, на пути у Просвещения, согласно И. Канту, стоят такие признаки несовершеннолетия, как леность и трусость — иными словами, недостаточность уже упоминаемых мужества и решительности. В трактов-

ке же Ф. Ницше препятствием, лежащим в основе заблуждений, оказывается помимо лени и трусости еще и тщеславие человека. Интересно, что в черновиках Ф. Ницше, будто набрасывая план новой задуманной работы, указывает на стадийный выход человека к «новому Просвещению». Обнаружение основных заблуждений, которые зиждутся на лени, трусости и тщеславии, оказывается лишь первой ступенью. За ней следуют шаг обнаружения творческого инстинкта (предпосылка — творческая неудовлетворенность) и, наконец, ступень преодоления человека, необходимой составляющей которой служит недовольство собой (Ницше, 2012, т. 11, с. 274–275).

Кроме того, можно говорить и о тех трудностях Просвещения, которые не могли быть выведены на свет И. Кантом, но зато были указаны впоследствии Ф. Ницше. Этот «человек, ставший проблемой», как называл Ницше Г. Марсель, сумел проблематизировать даже то, что во времена И. Канта не вызывало подозрений: культуру, человека и т.д. Так, культура для Ф. Ницше уже погибла, «на современности лежит печать отчуждения от первоначального, истоков; поэтому Ф. Ницше размышляет о возвышении культуры, которая пока еще не появилась, как о возвращении — о вечном возвращении» (Хабермас, 2003, с. 136). Человек — это уже не просто безальтернативно принимаемая «кривая тесина», но это то, что должно преодолеть. Наконец, на смену «несовершеннолетнему большинству» приходит масса, которая вовсе не считает свое несовершеннолетие чем-то ущербным. «Низший вид (“стадо”, “масса”, “общество”) разучился скромности и раздувает свои потребности до размеров космических и метафизических ценностей. Этим вся жизнь вульгаризируется...» (Брейфман, 2015, с. 140). Парадокс в том, что повинным в формировании массы оказывается само Просвещение (не в кантовском смысле) с его пафосом равенства, вылившимся во Французскую революцию (дух которой, по мысли Ницше, изгнал прогрессивное развитие). «Новое Просвещение: старое было в духе демократического стада. Всеобщее уравнивание. Новое хочет указать путь господствующим натурам...» (Ницше, 2012, т. 11, с. 275) — пишет бывший базельский профессор. Наступила полночь, но Ницше не теряет надежд, возлагая их на плечи человека-судии, перед которым — лестница, ведущая к преодолению человека. Куда же ведет кантовское Просвещение и ницшевское «новое Просвещение»?

3. Конечная цель Просвещения или ее отсутствие

Заключительный вопрос касается конечного пункта процесса Просвещения в том значении, как он определялся И. Кантом и Ф. Ницше. Не следует упускать из виду тот факт, что Просвещение у интересующих нас мыслителей представляет собой, как замечает М. Фуко, одновременно и «процесс, в который люди включены коллективно, и акт мужества, осуществляемый лично каждым» (Фуко, 1999). То есть этот процесс носит индивидуально-общественный характер, правда, с заметным акцентированием в данной связке все же индивида, а не социума.

Взгляды Канта на конечную цель Просвещения реконструируются на основе работ «Идея всеобщей истории...», «К вечному миру», где она синхронизирована с высшей задачей человеческого рода — построением справедливого гражданского устройства. Именно справедливое гражданское общество необходимо для развития всех потенций, заложенных в человеке

природой. И в целом такой взгляд вполне вписывается в общие представления философов-рационалистов: мир пронизан логосом, у мира потому не может не быть конечной цели.

И, тем не менее, И. Кант, изобразив цель, тут же словно прячет ее. В-первых, человек конечен, и «природные задатки, направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивидуе, а в роде» (Кант, 1966, т. 6, с. 9). К тому же «из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» (Кант, 1966, т. 6, с. 14). Во-вторых, хотя в претворении справедливого гражданского общества в действительность есть успехи, полного его достижения не будет никогда, имеется лишь бесконечное приближение (тем самым Просвещение приобретает перманентный характер) (Кумпф, 2007, с. 327).

Что касается Ф. Ницше, то перспектива развития представлена у него задачей преодоления человека. Но как тогда определяется общая цель? Достаточно схематически обрисовывая ситуацию осуществленной цели в образе «блаженных островов», Ф. Ницше концентрируется на том, что происходит на уровне отдельного человека. Высота развития последнего определяется философом в той мере, в которой он сумел вместить в себя самую ужасную мысль — мысль о вечном возвращении.

Таким образом, исходный вопрос об определении И. Кантом и Ф. Ницше конечной цели Просвещения превращается в вопрос о том, есть ли вообще в процессе Просвещения какая-либо цель. Ведь, по мысли И. Канта, полное воплощение разумного плана природы не может быть завершено. В свою очередь, в ницшевском учении о вечном возвращении утверждается, что и маленький человек, находящийся на стороне черного и отвратительного, возвращается — и сверхчеловек бессилён препятствовать этому (Хайдеггер, 2006, т. 1, с. 136).

Тем не менее не следует полагать, что для просвещающегося цель бессмысленно удаляется как линия горизонта для идущего. И. Кант действительно прописывает суть цели, но в качестве идеи разума. При этом всегда сохраняется раскол между сущим и должным, между феноменальным и ноуменальным, а человек ставится в положение вечно стремящегося к идеалу. В тайне недоступности общей цели для воплощения кроется еще одна, уже как бы посюсторонняя цель — сам человек, который может выйти из состояния несовершеннолетия, лишь если изменит себя сам. Достижимость же правового гражданского общества, социальной утопии подразумевала бы то, что человек — средство, а не цель в себе, тем самым противоречила бы категорическому императиву. Здесь можно усмотреть достаточно двусмысленное понимание И. Кантом выхода из несовершеннолетия: по словам М. Фуко, кёнигсбергский философ «характеризует его как факт, как уже текущий процесс, но вместе с тем и как задачу или обязанность» (Фуко, 1999).

Удивительным образом с этим коррелирует ницшевское положение о ценности «соли земли» самой по себе. Философ оценивает «соль земли» не как «средство к достижению благополучия», а как «единственный смысл человеческого существования» (Франк, 2001, с. 646). Как замечает Ю. Хабермас, у Ф. Ницше в противовес теологическому мышлению исток и цель перестают контрастировать по отношению друг к другу (Хабермас, 2003, с. 98). Здесь речь идет не только о звучащих в работах Ф. Ницше призывах к продолжению греческой задачи. Превосходящий себя человек обретает, по Ф. Ницше, свойство вневременности, становясь точкой, где совершаются все времена.

Подводя итоги, заметим, что мы не знаем наверняка, был ли Ф. Ницше знаком со статьей И. Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» Тем не менее безотносительно к прояснению истоков идей Ф. Ницше сквозь тему Просвещения нами были проведены параллели между взглядами двух мыслителей. Называя свое дело «Просвещением», И. Кант и Ф. Ницше, серьезно отличаясь от доминирующих позиций просветителей, обнаруживали порой совершенное созвучие друг с другом. В данной статье было выявлено сходство в их идеях относительно несовершеннолетия, опекуинства, свободы, мужества; в обозначаемых И. Кантом и Ф. Ницше трудностях Просвещения (опекуинство, эгоизм, леность и трусость) и в понимаемой ими цели Просвещения, которой оказывается сам человек. Разумеется, тексты Ф. Ницше по манере изложения обладают той экзистенциальной напряженностью, а где-то даже обескураживающей артистичностью, которые в целом не характерны для классического философствования и для И. Канта как его яркого представителя. Кроме того, Ф. Ницше продолжает развитие темы Просвещения, проводя дополнительные ризоматические линии ускользания в соответствии с духом своего времени. Так, философом проблематизируется доверие к разуму и негативное отношение к мифу, господствовавшие в классике, в том числе и в рассуждениях о Просвещении. Более того, Ф. Ницше проблематизирует и самого человека, социум и культуру, во многом задавая тем самым тематику всей последующей европейской философии.

Список литературы

1. Брейфман Б.В. Сумеречная сова, возвестившая ужас полудня (о понятии Ф. Ницше «масса», его истолковании М. Хайдеггером и некоторых других концептуализациях подразумеваемого данным понятием феномена) // Вопросы философии. 2015. №1. С. 139–150.
2. Волкова Н.П., Иванов М.А. Свободное мышление и ответ И. Канта на вопрос: что такое просвещение? // XI Кантовские чтения: Кантовский проект Просвещения сегодня : матер. Междунар. науч. конф. Калининград, 2014. С. 238–241.
3. Герлах Г.-М. Кант и берлинское просвещение // Кантовский сборник. 2010. №4. С. 13–20.
4. Камю А. Ницше и нигилизм // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 168–179.
5. Кант И. Всеобщая история во всемирно-гражданском плане // Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 6.
6. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Там же.
7. Кант И. К вечному миру // Там же.
8. Круглов А.Н. Несовершеннолетие и задача исторического преобразования образа мышления // XI Кантовские чтения: Кантовский проект Просвещения сегодня : матер. Междунар. науч. конф. Калининград, 2014. С. 73–76.
9. Кулпф Ф. Понятие разума у Канта и его видение перманентного Просвещения // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007. С. 321–330.
10. Миронов В.Н. Философия истории Фридриха Ницше // Вопросы философии. 2005. №11. С. 163–174.
11. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. : в 2 т. М., 1996. Т. 1.
12. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Там же.
13. Ницше Ф. Черновики и наброски 1884–1885 гг. // Полн. собр. соч. : в 13 т. М., 2012. Т. 11.
14. Павлов В.Л. О специфике понимания просвещения И. Кантом // XI Кантовские чтения: Кантовский проект Просвещения сегодня : матер. Междунар. науч. конф. Калининград, 2014. С. 104–107.

15. Румянцева Т.Г. В чем «слабость» просвещенного разума? // Там же. С. 218–224.
16. Саликов А.Н. Эволюция философии Ницше сквозь призму его восприятия учения Канта // Аргументация и интерпретации: исследования по логике, истории философии и социальной философии : сб. науч. ст. Калининград, 2006. С. 150–165.
17. Франк С. Л. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С.Л. Ницше: pro et contra. СПб., 2001.
18. Фуко М. Что такое Просвещение? // Русский филологический портал. URL: <http://www.philology.ru/literature3/fuko-99.htm> (дата обращения: 02.02.2015).
19. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
20. Хайдеггер М. Ницше // Хайдеггер М. Ницше : в 2 т. СПб., 2006. Т. 1.

Об авторе

Маргарита Валерьевна **Ровбо** – студентка кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, ritarovbo@gmail.com

KANT, NIETZSCHE, AND THE ENLIGHTENMENT: A COMPARATIVE ANALYSIS

M. Rovbo

This article provides a comparative analysis of I. Kant's and F. Nietzsche's critical approaches, which is carried out in the context of the thinkers' attitudes to the problem of the Enlightenment. In spite of a rather peculiar understanding of the Enlightenment, which differed significantly from that of their contemporaries, Kant and Nietzsche have remarkably similar ideas. The author reconstructs the essence and purpose of the Enlightenment, as well as the difficulties faced by philosophers on the way to enlightenment. Another focus is the functional status of the 'guardian' and the new interpretation of the ideas of maturity and freedom in Nietzsche's understanding of the Enlightenment. This becomes possible after Nietzsche's renunciation of Romanticism and experience of the death of God.

Nietzsche extends Kant's list of possible problems in achieving enlightenment – egoism, guardianship, sloth, and cowardice. For Nietzsche, the central problem is the dominant role of reason in the Enlightenment. Nevertheless, reason is not denied but rather it is limited and supplemented with the integrating power of myth, which is considered by Nietzsche not as a prejudice but as the origin of thought correlating with life. Moreover, confidence in culture disappears. The 'warped wood' is replaced by the 'rope over an abyss' and the immature majority by masses.

Inasmuch a person should never be treated as a means, the thinkers avoid the gap between enlightenment and the current process of realisation of the Enlightenment by a person. Similarly to Kant's idea that enlightenment eludes realisation becoming a benchmark or a regulative idea, Nietzsche's works do not distinguish between the source and the end and persons overcoming themselves become the only meaning of existence.

Key words: Enlightenment, minority, freedom, mind, idea of reason, difficulties of Enlightenment, myth.

References

1. Breifman, B.V. 2015, Sumerechnaya sova... [Twilight owl...], *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy], no. 1, p. 139–150.
2. Volkova N., Ivanov M. 2014, Svobodnoe myshlenie i otvet I. Kanta na vopros: chto takoe prosveshchenie? [Free thinking and Kant's answer to the question: What is Enlightenment?], *IX Kantovskie chteniya...* [IX Kantian reading...], p. 238–241.
3. Gerlakh, G.-M. 2010, Kant i berlinskoe Prosveshchenie [Kant and Berlin Enlightenment], *Kantovkiy sbornik* [Kantian collection], no. 4, p. 13–20.

4. Camus, A. 1999, Nitszhe i nihilizm [Nietzsche and nihilism], *Buntuyushchiy chelovek* [The rebel], Moscow, p. 168–179.
5. Kant, I. 1966, *Ideya vseobshchey istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane* [Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose] in Kant, I. Sochineniya v 6 t. [Collected works in 6 volumes], vol. 6, Moscow.
6. Kant, I. 1966, *Otvet na vopros: chto takoe Prosveshchenie?* [Answering the question: what is Enlightenment?] in Kant, I. Sochineniya v 6 t. [Collected works in 6 volumes], vol. 6, Moscow.
7. Kant, I. 1966, *K vechnomu miru* [Perpetual Peace] in Kant, I. Sochineniya v 6 t. [Collected works in 6 volumes], vol. 6, Moscow.
8. Kruglov, A.N. 2014, Nesovershennoletie i zadacha istoricheskogo preobrazovania obraza myshlenia [Minority and the problem of historical transformation of the way of thinking], *IX Kantovskie chteniya...* [IX Kantian reading...], p. 73–79.
9. Kumpf, F. 2007, Ponyatie razuma u Kanta i ego videnie permanentnogo Prosveshcheniya [Kantian concept of the reason and his understanding of permanent Enlightenment], *Immanuel Kant: nasledie i proekt* [Immanuel Kant: the heritage and the project], Moscow, p. 321–330.
10. Mironov, V.N. 2005, *Filosofia istorii Fridrikha Nitszhe* [Friedrich Nietzsche's philosophy of history], *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy], no. 11, p. 163–174.
11. Nietzsche, F. 1996, *O polze i vrede istorii dlya zhizni* [On the Use and Abuse of History for Life] in Nietzsche, F. *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected works in 2 volumes], vol. 1, Moscow.
12. Nietzsche, F. 1996, *Rozhdenie tragedii iz duha muzyki* [The Birth of Tragedy] in Nietzsche, F. *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected works in 2 volumes], vol. 1, Moscow.
13. Nietzsche, F. 2011, *Chernoviki I nabroski vesna 1884 – osen 1885 gg* [Posthumous Fragments spring 1884 – autumn 1885] in Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t.* [Collected works in 13 volumes], vol. 11, Moscow.
14. Pavlov, V.L. 2014, *O spetsifike ponimaniya prosveshcheyiya I. Kantom* [On specific character of Kantian understanding of Enlightenment], *IX Kantovskie chteniya...* [IX Kantian reading], p. 104–107.
15. Rummyantseva, T.G. 2014, *V chem slabost prosveshchennogo razuma?* [What is a weak side of enlightened reason?], *IX Kantovskie chteniya...* [IX Kantian reading], p. 218–227.
16. Salikov, A.N. 2006, *Evolutsiya filosofii Nitszhe skvoz prizmu ego vospriyatiya ucheniya Kanta* [The evolution of Nietzsche's philosophy through his reception of Kant's philosophy], *Argumentatsiya I intertretsii: issledovaniya po logike, istorii filosofii i sotsialnoy filosofii...* [Argumentation and interpretations: researches in logic, history of philosophy and social philosophy...], p. 150–165.
17. Frank, S.L. 2001, *Nitszhe i etika lubvi k dalnemu* [Nietzsche and ethics of "love for distant"], *Nitszhe: pro et contra* [Nietzsche: pro et contra], p. 598–648.
18. Foucault, M. 1999, *Chto takoe Prosveshchenie?* [What is Enlightenment?], *Russkiy filologicheskii portal* [Russian philological data portal], available at: URL: www.philology.ru/literature3/fuko-99.htm (accessed 02 February 2015).
19. Habermas, U. 2003, *Filosofskiy diskurs o moderne* [The philosophical discourse of modernity], Moscow, 416 p.
20. Heidegger, M. 2006, *Nitszhe* [Nietzsche] in Heidegger, M. *Nitszhe: v 2 t.* [Nietzsche: in 2 volumes], vol. 1, St. Petersburg.

About the author

Margarita Rovbo, Student, Department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarusian State University, ritarovbo@gmail.com

УДК 1(091) + 165.12

**ЗНАЧЕНИЕ КРИТИКИ
«НОВОГО
ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕ-
СКОГО ЗАКОНА»
А. И. ВВЕДЕНСКОГО
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

П. А. Владимиров*

Проводится историко-философский анализ критики «нового психофизиологического» закона А.И. Введенского. Рассмотрены наиболее основательные критические замечания русских философов, среди которых стоит отметить публикации П.Е. Астафьева, Н.Я. Грота, Л.М. Лопатина, Э.Л. Радлова, С.Н. Трубецкого. С их участием в конце XIX в. разворачивается активная дискуссия на страницах научных изданий. Основной темой обсуждения стали положения из работы «О пределах и признаках одушевления», опубликованные тезисами в 16-й книге журнала «Вопросы философии и психологии». А.И. Введенский, формулируя закон «отсутствия объективных признаков одушевления», затрагивает вопросы, относящиеся не только к области философии сознания, но и вскрывает нарастающие противоречия в русской философии, обусловленные развитием естественно-научного знания при сохраняющемся господстве идей религиозной философии. Русский философ посредством применения критицизма пытается выявить метафизические начала в научном знании с целью их устранения, сохраняя лишь особое поле критической метафизики, которая занимается вопросами, выходящими за границы доступного рационального познания. Такой подход к роли метафизики, а также проведение линии разделения предметной области философии и психологии при условии необходимости цельного знания стали причинами негативной критики «нового психофизиологического закона».

Выделяется позиция А.И. Введенского, прослеживаемая во всем его последующем творчестве, – постановка задачи о необходимости создания цельного миропонимания, включающего наличие ответов на все феномены человеческого существования, в том числе и традиционно относящихся к предметам вненаучного знания.

Дается характеристика творчества А.И. Введенского и роли в развитии русской критической философии. Постулируется положение о том, что анализ полемики представляет интерес не только как факт исторического развития русской философской мысли, но и позволяет иначе рассмотреть круг тех проблем, которые возникают при попытке создания средств объективного и достоверного познания в философии и науке, что потенциально

* Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского

410012, Саратовская обл., Саратов, ул. Астраханская, 83

Поступила в редакцию: 03.11.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-5

© Владимиров П. А., 2017

объединяет их предметно-исследовательскую деятельность. Приводятся основания, согласно которым его философские воззрения можно отнести к неокантианству, что демонстрирует их специфику и актуальность для последующего историко-философского анализа.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, Введенский, русское неокантианство, критицизм, новый психофизиологический закон.

Конец XIX в. ознаменовал новый этап в развитии русской философии, связанный с растущим вниманием к вопросам теории познания и психологии. Повышается интерес к проблемам «Другого Я», объективности восприятия субъекта познания, достоверности рационального и эмпирического знания. В результате складываются условия столкновения двух различных стратегий философствования: с одной стороны, преобладает традиция русской религиозной философии, с другой — увеличивается влияние идей материализма, психологические теории начинают тяготеть к механистическому объяснению явлений человеческого сознания. В этих условиях возникает потребность в строгой научной методологии, разграничивающей область философии, психологии и метафизики¹. Критицизм удовлетворяет этим требованиям, сохраняя специфику философского дискурса и обозначая его границы.

А. И. Введенский, используя критицизм, пытается разрешить вопросы, встающие в формирующейся предметной области философии сознания. Исследуя возможность наличия объективных признаков чужого одушевления, он вызывает активную дискуссию. Одной из причин проявленного интереса к этой теме со стороны русских философов служит поднятая проблема необходимости разделения предметной области философии и психологии. Последняя включает в себя эмпирическое знание, поэтому ее выводы согласно критической теории познания не могут являться достаточным основанием для построения теоретической системы. В свою очередь, философия должна выстраиваться на достоверных и обоснованных положениях, исключая метафизические предположения, берущиеся в качестве безошибочных догматов или теоретических оснований умозрительных систем.

С 1892 г. на страницах научных журналов «Вестник Европы», «Журнал народного просвещения», «Русское Обозрение» и «Вопросы философии и психологии» развернулась активная дискуссия в области психофизиологии и философии сознания. Причиной полемики стала публикация А. И. Введенским работы «О пределах и признаках одушевления» (1892), в которой предметом исследования выступает сознание и возможность его познания. Был сформулирован «закон отсутствия объективных признаков одушевления», раскрывающий основные проблемы, связанные с объективным пониманием феномена сознания, его наличием у «других» индивидов и возможностью рационального доказательства его существования. В полемике, вызванной этой работой, принимают участие многие отечественные философы различных направлений: Л. М. Лопатин, Н. Я. Грот, С. Н. Трубецкой, Э. Л. Радлов, П. Е. Астафьев. Вследствие этого особый интерес для нашего

¹ Л. С. Сироткина отмечает, что «Приоритетными в научной рефлексии оказались вопросы методологических оснований, в первую очередь, выяснения отношений положительной психологии и метафизики, а также методов исследования психических явлений». См.: Сироткина Л. С. Теоретические компоненты образа психологии в русской логико-философской мысли конца 19 в. (в контексте проблемы психологизма русской логики конца 19 в. — начала 20 вв.) // РАЦИО.ru. 2015. №15. С. 218.

исследования (и в рамках русской философии в целом) представляет позиция А.И. Введенского, который при рассмотрении вопросов философии сознания использует методологию трансцендентальной философии и средства логики для обозначения критерия научности и объективности знания.

В работе «О пределах и признаках одушевления: новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики» были изложены основные положения А.И. Введенского в вопросе о возможности существования объективного и достоверного метафизического знания. В состав такого знания он также включает проблему рационального объяснения наличия сознания как особого феномена, присущего только человеку. Этот труд был издан частями в номерах «Журнала Министерства народного просвещения» за 1892 г., а затем выходит отдельным изданием, где имеет системный характер и сжатость изложения, вследствие чего активно обсуждается и получает широкое распространение в научном сообществе. Приоритетной задачей исследования у А.И. Введенского ставится «определение, как именно каждый из нас проверяет свое убеждение, что, кроме него, есть душевная жизнь и у других существ, хотя можно наблюдать не ее саму, а только сопутствующие ей телесные явления» (Введенский, 2012, с. 3). При разрешении поставленной задачи используется методология критической философии, и было заявлено два предположения: объективно наблюдаемые явления не могут служить признаком наличия одушевления, и логическое умозаключение существования чужой душевной жизни по принципу аналогии — ошибочно. Н.О. Лосский, выделяя работу А.И. Введенского «О пределах и признаках одушевления» и отмечая ее значимость, пишет: «В своем трактате Введенский наглядно показывает, что кантовская теория познания не может научно доказать наличие психической жизни в других. Он также приходит к выводу о том, что признание этого акта является актом веры, требуемым нашим нравственным сознанием» (Лосский, 2007, с. 219).

Содержание «закона об отсутствии объективных признаков одушевления» можно свести к трем главным положениям: 1) исходя из возможностей познавательной деятельности и опыта, позволительно «отрицать существование душевной жизни всюду, кроме самого себя», и таким образом признание «чужого одушевления» есть трансцендентно-метафизическое положение; 2) при отрицании достоверности теоретического метафизического знания и эмпирической недоказуемости (с позиции гносеологии) наличия признаков «чужого одушевления», единственным способом его обнаружения является нравственное чувство; 3) существует несомненная уверенность в наличии «чужой душевной жизни», которая не служит объективным знанием, но может быть обоснована с помощью метода нравственных постулатов в рамках критической философии, что требует признания примата нравственного долга и целесообразности создания критической метафизики.

Обсуждение работы А.И. Введенского состоялась на заседании Московского психологического общества, результаты были отмечены в «Протоколе заседания от 12 декабря 1892 г.»² В возникшей дискуссии принимают участие П.Е. Астафьев, Н.В. Бугаев, П.А. Каленов и Н.Я. Грот. Также свои

² См.: *Вопросы философии и психологии*, январь 1893 г., кн. 16, раздел: Психологическое Общество. Заседания ХСIII—ХСVII с 31 октября по 21 декабря 1892 г. С. 110—119.

рассуждения в отдельном докладе на тему «существование чужого одушевления» и возможности ее объективных признаков изложил Л.М. Лопатин. Подводя итоги дискуссии, Н.Я. Грот формулирует 11 тезисов против теории А.И. Введенского, где исходит из предположения о возможности включения процесса художественного творчества в предметную область психологии. Наибольший интерес представляет первый тезис, указывающий, что чужая душевная жизнь представима не только в объективных внешних признаках, то есть через непосредственные ощущения, но и раскрывается во внутреннем содержании посредством рефлексии внешних впечатлений в непосредственное внутреннее содержание, которое может быть объективно выражено в художественном творчестве. Если чужое одушевление имеет объективное представление через созерцание произведений искусства, значит, имеется достоверно зафиксированный факт и признаки его существования. Согласно мнению А.И. Введенского, положения, выводимые исходя из результатов интуитивного постижения мира или акта художественного творения, имеют субъективный характер и относятся к метафизическим, а не к научно обоснованным, достоверность которых опровергается в рамках теории познания с помощью средств логического анализа. Поэтому художественное творчество не может служить примером обоснования объективности чужого одушевления или быть необходимым следствием проявления разумной деятельности, так как процесс творения и создания предметов искусства не поддается рациональному обоснованию и выражению в строгой логической последовательности, что служит необходимым критерием для достоверного знания, претендующего на всеобщность. Л.С. Сироткина указывает, что одним из ключевых моментов философии психологии Н.Я. Грота стал «синтетический характер представлений о связи метафизики и эмпирики в истолковании оснований психологии» (Сироткина, 2015, с. 212). Подобное объединение для А.И. Введенского является неприемлемым, так как он настаивает на невозможности выстраивания научного знания посредством метафизики и тем более ее синтеза с эмпирическим опытом. Сущности метафизического и психологического знания различны и несовместимы, метафизика — компонент целостного знания о мире, но не наука.

Точки зрения А.И. Введенского и Н.Я. Грота относительно возможности использования психологии для разрешения задач теории познания резко различаются, но их исследовательский интерес направлен на общий объект, а именно на взаимоотношение рационального и иррационального в рамках создания целостного мировоззрения. Их объединяет общая цель — достижение всестороннего миропонимания, что подразумевает рассмотрение всего многообразия человеческого существования. Н.Я. Грот, высказывая свою позицию о важности всеохватывающего понимания бытия, ссылаясь на В. Вундта, пишет: «Психология как специальная наука дает только самый важный материал, а отчасти и метод для уяснения некоторой части проблемы жизни. Но вместе с тем для всестороннего разрешения этой задачи необходимо привлечь к делу все выводы и учения других специальных наук и попытаться этим путем построить цельное, чуждое логических противоречий, учение о мире и о жизни, способное удовлетворить не только требованиям нашего ума, но и запросам нашего сердца» (Грот, 1889, с. 9).

Продолжением дискуссии, начатой на заседании Московского психологического общества, стало издание ряда критических статей, ставящих

под сомнение достоверность «закона отсутствия объективных признаков чужого одушевления». Среди авторов, негативно воспринявших работу «О пределах и признаках одушевления» и участвовавших в ее обсуждении, был П.Е. Астафьев, который не только предоставил на заседании доклад («Разбор положений А.И. Введенского в связи с его книгой: "О пределах и признаках одушевления". СПб., 1892»), опровергающий «новый психофизиологический закон», но и указал на несостоятельность философии А.И. Введенского в своей книге «Вера и Знание: в единстве мировоззрения». Наибольший интерес в этой работе П.А. Астафьева представляет 11-я глава, получившая название «Задача и естественное начало философии», где непосредственно приводится критика учения А.И. Введенского и ссылка на его работу «О пределах и признаках одушевления».

В этой главе Астафьев описывает цель и задачи философии, ее специфику в качестве мировоззрения, отличие от специально-научного, частного знания. «Специальность, строго выдержанная односторонность, ясно сознающая пределы своей частной задачи и ее ограниченного значения в целом строе умственного, — необходимые, существенные признаки научно-дисциплинированного ума в области частных наук» (Астафьев, 1893, с. 100). Философия же должна преодолевать ограниченность частного знания, устраняя границы, которые неизбежно устанавливаются между различными направлениями научного знания, соответствующего рациональным критериям объективности и достоверности. Продолжая дискуссию, философ отрицательно характеризует положение А.И. Введенского о том, что метафизика не создает объективного теоретического знания и не может претендовать на научную достоверность. П.Е. Астафьев подчеркивает тот момент, что «нравственное чувство» должно отождествляться с теоретической истиной, что невозможно при отрицании за метафизикой возможности создания достоверного теоретического знания. После приведения аргументов против целесообразности отделения метафизики от философии и ориентирования на примат науки он делает итоговое заключение, направленное против неокантианцев, о том, что «страстно отвергая всякую метафизику и отстаивая неприкосновенность своей будто бы чисто научной почвы, они не могут удержаться на ней, и поразительно легко являются тем более необузданными и беспорядочными метафизиками, что их метафизика — неясносознающая себя, свои цели и средства» (Астафьев, 1893, с. 109). Заметим, что такая позиция, отрицающая возможность целостного знания в философии, достигаемого посредством применения строго научных методов, и непринятие необходимости ограничения области познания, обусловлена разницей в понимании значения философии.

Основная критика в адрес «нового психофизиологического закона» изложена С.Н. Трубецким в статье «К вопросу о признаках сознания». Философом делается вывод, что при формулировании закона «отсутствия объективных признаков чужого одушевления» А.И. Введенский основывается на учении А. Ланге и, развивая его, высказывает положение о субъективности любого представления о чужом одушевлении. С.Н. Трубецкой отмечает, что если у «чужой сознательной жизни» как предмета отсутствуют объективные признаки, то он не может чему-либо подчиняться либо стать частью эмпирического обобщения. Способ объяснить «убежденность в существовании чужого одушевления» с помощью особого органа познания — нравственного чувства, вызывает у автора сомнения, так как приводит к

методу «нравственной» метафизики и противоречит попытке ее устранения из философии как достоверного знания. Постулируя необходимость существования нравственного чувства как особого органа познания, А.И. Введенский поступает аналогично И. Канту, который формирует область практического разума для обоснования безусловной необходимости долга.

Прежде всего С.Н. Трубецкой проводит свою критику по двум основаниям. Первое — двусмысленность применения понятий «сознание», «одушевление» и «душа». Второе — А.И. Введенский «злоупотребляет постулатами практического разума, что приводит к искажению метода Канта» (Трубецкой, 1893, с. 101) и, соответственно, делает невозможным достоверные выводы. В работе «О пределах и признаках одушевления», действительно, отсутствуют определения и демаркация понятий «сознание», «одушевление» и «душа». А.И. Введенский отмечает, что разделение этих понятий используется исключительно для удобства изложения, так как сфера психологии исключается из исследования, которое проводится только в рамках критической философии. С.Н. Трубецкой в связи с этим справедливо замечает, что с позиции критической философии точное употребление терминов имеет особое значение, а подобные допущения могут приводить к ошибочной трактовке выводов исследования.

В очерке «Неудачный метафизик», опубликованном в разделе «Заметки» I тома «Вестника Европы» за 1893 г., Э.Л. Радлов опровергает достоверность принципа отсутствия объективных признаков одушевления, упрекая А.И. Введенского не только в неуместном применении формальной логики, но и в создании новой метафизики, содержащей догматические основания. Такая метафизика концептуально выстраивается на неоспоримом метафизическом положении — недоказуемой, но и неопровержимой вере в одушевление других людей. Из этого положения делается вывод, что А.И. Введенский пытается найти основания для «создания твердой системы метафизики» (Радлов, 1893 а, с. 900). При этом Э.Л. Радлов не разъясняет значение метафизики в философских воззрениях русского неокантианца. Согласно А.И. Введенскому, метафизика не может претендовать на область научного знания или стать строгой наукой, то есть она не продуцирует знание, которое отвечает критериям научной достоверности. Но русским неокантианцем ставится задача достижения цельного миропонимания, и поскольку возникающие метафизические вопросы требуют своего разрешения, постольку необходим особый способ достоверного постижения бытия. Таким методом стал критический анализ, применяемый к вопросам метафизики с целью устранения из нее догматизма и нахождения прочного основания, которым будут являться постулаты нравственного чувства.

Далее Э.Л. Радлов критикует утверждение А.И. Введенского о несостоятельности отнесения «нравственной обязанности» к логической необходимости и указывает на противоречие в его ходе рассуждений. Интерпретируя обязательность нравственного долга как необходимость и безусловную истину, Э.Л. Радлов приходит к выводу о том, что нравственное чувство есть логическая аксиома. Принятие положения без проверки на достоверность и объективность ведет к установлению догматов, что неприемлемо в условиях критической философии и противоречит ее задачам. Нравственное чувство выступает объективным следствием принципа долженствования и основанием убежденности в существовании чужого оду-

шевления. Таким образом, как видим, следование нравственному долгу является самоочевидным достоверным положением, не требующим доказательства, и нравственная обязательность сводится к логической необходимости. Если обязательность нравственного долга и, соответственно, нравственного чувства можно редуцировать к системе логических постулатов, которые будут иметь рациональный и объективный характер, то должны иметься теоретические основания существования объективных признаков одушевления, что противоречит выводам русского неокантианца.

А.И. Введенский, отвечая на критику Э.Л. Радлова, справедливо замечает, что если обязательность нравственного долга постулируется как достоверное и недоказуемое положение, то из этого не следует, что оно приравнивается к логической аксиоме. Использование логики как средства анализа правильности хода рассуждения и последующих выводов целесообразно, но чрезмерное отождествление инструментов логики с философскими понятиями приводит к идеализации системы и ее отстранению от возможности расширения знания. Заметим, что русский неокантианец использует логику как средство проверки правильности хода рассуждения и его пригодности для получения достоверного знания, что позднее будет отмечено им в работе «Логика как часть теории познания», где в третьем переиздании вводится метод «логицизма»³, имплицитно присутствующий в его более ранних работах. Подобное использование логики в процессе аргументации своих положений стало причиной критических возражений Э.Л. Радлова, указывающих на аксиоматизации исходных предположений, используемых для доказательства закона отсутствия объективных признаков одушевления. Но Э.Л. Радлов отмечает, что сочинения А.И. Введенского, в частности работа «О пределах и признаках одушевления», заслуживают внимания и представляют интерес для исследователей, а также способствуют распространению кантианской мысли в русской философии.

Реакцией А.И. Введенского на критику стала публикация им статьи «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам» в 18-й книге «Вопросов философии и психологии», послужившей ответом оппонентам, но также имплицитно дополняющей содержание «нового психофизиологического закона». В этой статье приведены возражения преимущественно С.Л. Трубецкому и Э.Л. Радлову, которые упрекаются в «смешении гносеологической точки зрения с психологической» (Введенский, 1996, с. 125). Положения, построенные на аргументах из сферы экспериментальной психологии, не могут стать средством опровержения теоретических выводов, сделанных при помощи логического доказательства. Позднее, в 1914 г. в работе «Психология без всякой метафизики», А.И. Введенским будет отмечено, что следует различать рассмотрение предметов с психологической и логической точек зрения, что только с позиции логики достигается объективная достоверность, в то время как психология не может создать объективного знания из понятий (Введенский, 2013, с. 174).

После вышедшей статьи «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам» в 19-й книге «Вопросов философии и психологии», в разделе «Полемика», Э.Л. Радлов издает «Ответ проф. А.И. Введенскому». Цитируя три основных положения А.И. Введенского, соглашается с первым из них. Э.Л. Радлов признает отрицание объективных при-

³ А.И. Введенский вводит определение «логицизма» в предисловии к третьему изданию «Логика как части теории познания» (2014).

знаков одушевления, кроме себя, сознающего субъекта. Философ согласен, что любое утверждение о наличии сознательной деятельности является трансцендентно-метафизическим положением, но «признание чужого одушевления вне нас вероятнее, чем отрицание его» (Радлов, 1893б, с. 105). Следующим положением, вызывающим наибольшие споры, стал постулат о нравственном чувстве как единственном средстве обнаружения чужого одушевления. Э.Л. Радлов критикует это исходное положение, считая его теоретически недостоверным, так как существование нравственного чувства не может быть доказано средствами рационального познания. Опровергается и последнее положение, согласно которому только критический метод является целесообразным для построения трансцендентальной метафизики. Более того, Э.Л. Радлов настаивает, как и ранее в очерке «Неудачный метафизик», на противоречии в доказательстве нравственного долга у А.И. Введенского и в критической философии в целом. Если нравственный долг определяется в качестве безоговорочного постулата, то ошибочно отрицать его тождественность логической аксиоме. Философ указывает, что если «нравственная обязанность не может быть выведена с логической необходимостью, то все же утверждение, что обязательность нравственного долга есть истина, составляет превращение его в аксиому» (Радлов, 1893б, с. 107). Как видим, теоретическая истина приравнивается к логической исходя из предположения о том, что постулаты нравственного чувства и нравственного долга принимаются безоговорочно и не имеют доказательства, то есть отстаивается идея аксиоматизации всей теории А.И. Введенского.

В этом же номере журнала «Вопросы философии и психологии» Л.М. Лопатин в статье «Новый психофизиологический закон г. Введенского» печатает свои замечания, высказанные ранее на заседании Московского психологического общества, а также дополняет их содержанием новыми аргументами. Необходимость в разъяснении своих замечаний появляется вследствие публикации А.И. Введенским «Вторичного вызова на спор о законе одушевления и ответ противникам», где критика «нового психофизиологического закона» признается несостоятельной.

Несмотря на заявленный критический характер своей работы, Лопатин соглашается с положением А.И. Введенского о том, что сознание — это «только сопровождающее обстоятельство физических процессов, строго обусловленное ими в своем содержании, но их, со своей стороны, никак не обуславливающее» (Лопатин, 1893, с. 62). Но автор подвергает сомнению объективность аргументов, обосновывающих достоверность «нового психофизиологического закона». Во-первых, от предположения или вероятности нельзя перейти к действительности факта; во-вторых, доказательство заключений делается исходя из предварительного допущения их истинности.

Аргументируя свои замечания, Л.М. Лопатин приводит спор «догматика» и «скептика» из работы «О пределах и признаках одушевления», где отстаивается одна из противоположных точек зрения относительно объективности «закона одушевления». Подмечается односторонность позиции «скептика» в вопросе о возможности чужого одушевления и отсутствие объективности со стороны А.И. Введенского в приводимых примерах. Лопатин указывает на то, что, исходя из недоказанного положения об отсутствии влияния душевной жизни на телесную, делается вывод об абсолютном отсутствии проявлений сознания в материальном бытии. Обращается внимание на поспешность обобщения исходной посылки: «Ведь из невоз-

возможности бесспорно доказать влияние сознания на действия людей и животных следует только возможность сомневаться в этом влиянии, но как же, только на этом основании, без дальнейших околичностей утверждать, что такое влияние совсем не существует, что это нужно признать непоколебимым законом положительной науки?» (Лопатин, 1893, с. 65). Лопатин стоит на позиции принятия за истинное знание только тех рассуждений, которые могут согласовываться с фактами положительной науки и неоднократно упоминает о том, что нет оснований эмпирически подтверждать «новый психофизиологический закон». Но А. И. Введенский не стремится к эмпирической обоснованности, считая область подобных вопросов недостижимой для прикладных наук, и констатирует тезис о необходимости критической метафизики. В этом случае подобные задачи решаются, исходя из особых познавательных способностей, объективно присутствующих в бытии любого разумного существа, а именно нравственного и метафизического чувства. Лопатин отмечает, что такая трактовка, исключая возможность решения проблемы чужого одушевления в положительных науках, не может стать основанием для его объективности. Если принимать «закон одушевления» только как гносеологический, то нельзя утверждать о какой-либо взаимосвязи между физическими и психическими процессами, так как для этого требуется абсолютно достоверный эмпирический факт, принимающийся за теоретическую истину, что невозможно вследствие непризнания Введенским абсолютной объективности эмпирического знания.

Критические замечания Л. М. Лопатина и остальных участников дискуссии в отношении А. И. Введенского в вопросе об объективности психофизиологического закона вызваны в большей степени не наличием противоречий в аргументации и ходе его рассуждения, а различием во взглядах на цель и задачи философии. С нашей точки зрения, заслуживает внимания тот факт, что объективной критике подвергается не столько вывод, то есть сформулированный закон отсутствия объективных признаков одушевления А. И. Введенского, сколько следствия из его содержания:

1) безусловная необходимость нравственных требований, что является в критицизме русского неокантианца основанием для доказательства существования нравственного чувства;

2) невозможность представить чужую сознательную жизнь именно как «чужую», то есть любое представление о чужой душевной жизни делается по аналогии со своей, в процессе распространения своей осознанности действий на действия других индивидов, и этот процесс обозначается у Введенского как «представление чужой душевной жизни»;

3) признание метафизики в качестве непроверяемой, но и недоказуемой веры.

Результатом и завершением дискуссии стали выпущенные статьи А. И. Введенского «О видах веры в ее отношении к знанию» и «Условия допустимости веры в ее отношении к знанию», а также «Спор о свободе воли перед судом критической философии», в которых рассматриваются вопросы, требующиеся для разъяснения и дополнения рассуждений, высказанных в работе «О пределах и признаках одушевления». В статье «О видах веры в ее отношении к знанию» приводится важное для понимания существования «уверенности» в чужое одушевление разделение веры на наивную, догматическую, критическую и отдельно — религиозную. В данном случае именно устранение догматической и наивной веры есть цель кри-

тической метафизики, так как «уверенность» в наличии «нравственного чувства» — вера критическая в противоположность догматической, не ставящей под сомнения кажущиеся очевидными положения, в частности вопрос о возможности достоверно теоретически доказать наличие сознания у окружающих индивидов. Исследование вопросов объективности познания и рассмотрение феномена сознания сопряжены с областью знания, которая выходит за рамки возможного рационального обоснования, поэтому попытка на основании строгой методологии дать решающий ответ, удовлетворяющий критериям научности, является сложной задачей. Введенский попытался это сделать в строгой научной форме и задал новое пространство для последующей дискуссии как в философии, так и в области естествознания, в частности в вопросах о причинах и мотивах, побуждающих выстраивать мировоззрение, исходя из «уверенности» и «убежденности», которые не проверяются сознанием на правильность хода мышления, а принимаются догматически, как само собой разумеющиеся априорные правила.

Особая роль «нового психофизиологического» закона в критической философии А. И. Введенского была отмечена А. В. Малиновым. Он условно членит содержательное разделение работы «О пределах и признаках одушевления» на две части: «антиметафизическая в первой части и метафизическая — во второй» (Малинов, 2013 с. 128). Такой подход к работе русского философа позволяет сфокусироваться на его методологии исследования и выявить критерии, по которым с необходимостью постулируется критическая метафизика как неотъемлемая часть знания.

В философии А. И. Введенского также заслуживает внимания рассмотрение причины, побудившей его обратиться к исследованию проблемы наличия объективных признаков чужого одушевления. Во-первых, русский неокантианец пытается достичь цельного миропонимания, то есть философии, способной охватить все вопросы, возникающие в процессе человеческого существования. Во-вторых, разрешить возникающую проблему познания — достижение объективного и всеобщего знания, то есть объединение областей научного и вненаучного знания при условии сохранения линии различия между рациональностью и иррациональностью⁴ в процессе познания.

Широкий спектр вопросов, затронутых А. И. Введенским, отвечал духу критической русской философии, где в центр обсуждения ставились проблемы человеческого существования, отдавался приоритет построению целостного мировоззрения, уделялось немало внимания сознанию и феномену веры, затрагивались проблемы этики. При этом русский неокантианец всегда придерживался рационализма и выстраивал свои рассуждения согласно методологии кантовского критицизма. Философию А. И. Введенского можно отнести к моменту зарождения русской неокантианской мысли. При сохранении общности подхода к решению вопроса о возможности достижения всеобщего и необходимого знания меняется угол рассмотрения, ставятся новые проблемы, коренным образом изменяется способ их

⁴ Можно провести сравнение позиции А. И. Введенского со взглядами В. Э. Сеземана, высказанными им в статье «Рациональное и иррациональное в системе философии», где констатируется положение, что только философия, создающая свои принципы и методы познания, учитывающая корреляции рационального и иррационального, способна охватить «безбрежный океан объективной действительности» (Сеземан, 1911, с. 96).

решения. Подчеркивающий этот подход к критицизму Канта в творчестве его русского последователя В.Н. Белов отмечает, что можно выделить несколько моментов, позволяющих обозначить философию А.И. Введенского скорее как неокантианскую: 1) устранение метафизики из области научного знания и возможного знания; 2) «лишение вещи в себе каких бы то ни было объективных характеристик»; 3) отличную от кантианства трактовку «опыта данности», ощущения и представления, пространства и времени (Белов, 2013, с. 85). Стоит упомянуть еще один момент в исследовательской деятельности А.И. Введенского, выходящий за пределы кантовской философии, а именно использование логицизма⁵. Это подразумевает не только применение инструментария формальной логики для выведения объективного знания, но и соблюдение строгой последовательности в ходе рассуждения с целью устранения возможности использования метафизических положений в философии.

Таким образом, А.И. Введенский, формулируя «новый психофизиологический закон», переносит вопросы философии сознания в предметную область критической философии, при этом используется метод логицизма, то есть вводится новый критерий проверки на достоверность результатов исследования. Рассмотрение критических замечаний, направленных против объективности «закона одушевления», выявляет круг проблем, возникающих в результате неявного объединения различных сфер знания. В первую очередь это касается попытки объединения психологии и философии, что и вызвало негативную критику в адрес А.И. Введенского со стороны его оппонентов, которые в своих аргументах употребляли примеры, взятые из области прикладной психологии, либо отстаивали механистическое толкование сознательной деятельности человека. Соответственно, не может остаться без внимания явно возникающий разрыв между прикладными науками и теоретическим знанием, что обуславливает внимание А.И. Введенского к проблеме соотношения научного и вненаучного знания, что и становится причиной утверждения области критической метафизики, необходимо дополняющей знание о мире до его целостности.

Следует констатировать, что основная цель русского философа — это достижение цельного миропонимания, то есть демонстрация с помощью философии того, какими способами возможно получить всеохватывающее знание о мире, удовлетворяющее критериям объективности и исходящее из доступных средств рационального познания.

Список литературы

1. Астафьев П.Е. Вера и Знание в единстве мировоззрения (опыт начала критической монадологии). М., 1893.
2. Белов В.Н. А.И. Введенский — родоначальник русского неокантианства // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин. М., 2013. С. 74—93.
3. Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Кн. 18. С. 120—148.
4. Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1892. Ч. 281. С. 73—112.

⁵ «Логицизм» представляется как один из ключевых моментов, позволяющих причислять философию А.И. Введенского к неокантианской мысли (Малинов, Осипов, 2005).

5. Введенский А.И. Логика как часть теории познания. М., 2014.
6. Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. М., 2012.
7. Введенский А.И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. М., 2011.
8. Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. М., 2013.
9. Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996.
10. Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. М., 1889. Кн. 1. С. 1–20.
11. Лопатин Л.М. Новый психофизиологический закон г. Введенского // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Кн. 19. С. 60–81.
12. Лосский Н.О. История русской философии. М., 2007. С. 213–223.
13. Малинов А.В., Осипов И.Д. Логицизм А.И. Введенского в историко-философском освещении // Актуальность И. Канта. СПб., 2005. С. 299–310.
14. Малинов А.В. «Психо-физический закон» А.И. Введенского и его критики // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин. М., 2013. С. 127–154.
15. Радлов Э.Л. Неудачный метафизик // Вестник Европы. СПб., 1893а. Т. 1. С. 898–912.
16. Радлов Э.Л. Ответ проф. Введенскому // Вопросы философии и психологии. М., 1893б. Кн. 19. С. 105–109.
17. Сеземан В.Э. Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. М., 1911. Кн. 1. С. 93–122.
18. Сироткина Л.С. Теоретические компоненты образа психологии в русской логико-философской мысли конца 19 в. (в контексте проблемы психологизма русской логики конца 19 – начала 20 в.) // РАЦИО.ru. 2015. №15. С. 196–221.
19. Трубецкой С.Н. К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления) // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Кн. 16. С. 97–109.

Об авторе

Павел Анатольевич Владимиров – аспирант философского факультета Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, vladimirov_p_a@mail.ru

THE SIGNIFICANCE OF THE CRITIQUE OF A.I. VVEDENSKY'S 'NEW PSYCHOPHYSIOLOGICAL LAW' FOR RUSSIAN PHILOSOPHY

P. Vladimirov

This article analyses the historical and philosophical critique of A.I. Vvedensky's 'new psychophysiological' law. The author examines the most substantial commentaries, namely, those by P.E. Astafyev, N.Y. Grot, L.M. Lopatin, E.L. Radlov, and S.N. Trubetskoy. At the end of the 19th century, these authors contributed to an active discussion in the pages of scientific journals. The discussion focused on the ideas expressed in the work On the Limits and Characteristics of Becoming Conscious, which was published in the form of theses in book 16 of the journal Problems of Philosophy and Psychology. Through formulating the law of the absence of objective evidence of becoming consciousness, Vvedensky did not only raise issues relating to philosophy of mind but also pointed to the growing contradictions in Russian philosophy caused by the development of scientific knowledge amid the dominance of religious philosophy. Using the tools of criticism, the Russian philosopher identified the metaphysical origins in scientific knowledge in order to eliminate them, although preserving the particular critical field of metaphysics dealing with issues transcending the available rational knowledge. Such an approach to the role of metaphysics, as well as demarcation of the border between philosophy and psychology amid the need for coherent knowledge provoked sharp criticism.

The author describes Vvedensky's position, which can be traced in all of his later works. Its central elements is the need to create a coherent understanding of the world providing answers to all the phenomena of human existence, including those traditionally interpreted as objects of non-scientific knowledge.

In the conclusion, the author focuses on the characteristics of Vvedensky's oeuvre and its role in the development of Russian critical philosophy. It is postulated that an analysis of the discussion not only is interesting as a fact in the history of Russian philosophical thought but it also gives a new perspective on the problems arising with attempts to create a means for attaining objective and reliable knowledge in philosophy and science, which potentially unites them within research. It is proven that Vvedensky's philosophical ideas can be classed as Neo-Kantian, which emphasises their unique features and relevance for further historical and philosophical analysis.

Key words: transcendental philosophy, Vvedensky, Russian Neo-Kantianism, new psychophysiological law.

Reference

1. Astafiev, P.E. 1893, *Vera i Znanie v edinstve mirovozzreniya (opit nachala kriticheskoi monadologii)* [Faith and Knowledge in the unity of Outlook (the experience of the early critical monadologie)], Moscow.

2. Belov, V.N. 2013, Vvedensky – rodonachalnik russkovo neokantianstva [Vvedensky – the founder of Russian neo-Kantianism], *Neokantianstvo v Rossii: Aleksandr Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia: Alexander Vvedensky, Ivan Lapshin], P. 74–93, Moscow.

3. Vvedensky, A.I. 1893, Vtorichnij vizov na cpor o zakone oduschevleniy i otvet protivnikam [Secondary call to dispute about the law of animation and response to the opponents], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], Vol. 18, p. 120–148, Moscow.

4. Vvedensky, A.I. 2014, *Logika kak chas't teorii poznaniya* [The logic as part of the theory of knowledge], Moscow.

5. Vvedensky, A.I. 2012, *O predelah i priznakah oduschevoleniya* [The limits and signs of animation], Moscow.

6. Vvedensky, A.I. 2011, *Opit postroeniya teorii materii na kriticheskoy filosofii* [The experience of building a theory of matter on the principles of critical philosophy], Moscow.

7. Vvedensky, A.I. 1892, O predelah i priznakah oduschevleniya [The limits and signs of animation], *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of national education], vol. CCLXXXI, p. 73–112, St Petersburg.

8. Vvedensky, A.I. 2013, *Psihologiya bez vsyakoj metafiziki* [The psychology without any metaphysics], Moscow.

9. Vvedensky, A.I. 1996, *Stat'ei po filosofii* [Articles on philosophy], St Petersburg.

10. Grot, N.Y. 1889, O zadachah zhurnala [The mission of the journal], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], Vol. 1, p. 1–20, Moscow.

11. Lopatin, L.M. 1893, Novij psihofiziologicheskij zakon g. Vvedenskogo [A new physiological law Vvedensky], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], Vol. 19, p. 60–81, Moscow.

12. Lossky, N.O. 2007, *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian philosophy], P. 213–223, Moscow.

13. Malinov, A.V. Osipov, I.D. 2005, *Logizizm A.I. Vvedenskovo v istoriko – filosofskom osvyschenii* [The logicism of Vvedensky A.I. in historical and philosophical light], P. 299–310, Moscow.

14. Malinov, A.V. 2013, «Psiho-fizicheskii zakon» A.I. Vvedenskovo i ego kritiki [“Psycho – physical law” A.I. Vvedensky and his critics], *Neokantianstvo v Rossii: Aleksandr Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia: Alexander Vvedensky, Ivan Lapshin], P. 127–154, Moscow.

15. Radlov, E.L. 1893, Neudachnij metafizik [Failed metaphysician], *Vestnik Evropi* [Herald Of Europe], Vol. 1, p. 898–912.

16. Radlov, E.L. 1893, Otvet proff. Vvedenskomu [The answer of Prof. Vvedensky], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], Vol. 19, p. 105–109, Moscow.

17. Sezeman, V.S. 1911, Rationalnoe i irrationalnoev sisteme filosofii [The rational and the irrational in the system of philosophy], *Logos* [Logos], Vol. 1, p. 93–122, Moscow.

18. Sirotkina, L.S. 2015, Teoreticheskie komponenti obraza psihologii v russkoi logiko-filosofskoi misli kontsa 19 v. (v kontekste problem psilogizma russkoi logiki 19 v. – nachala 20 vv.) [The theoretical components of the image of psychology in the Russian-logical philosophy of the late 19th century. (In the context of Russian psychology of logic end of the 19th century – early 20th century)], *Раццо. ru* [Ratio. ru], no. 15, p. 196–221.

19. Trubetskoy, S.N. 1893, K voprosu o priznakah soznaniy (A. Vvedensky: O prede-lah i priznakah oduschevleniya) [To the question about the signs of consciousness (A. Vvedensky: On the limits and signs of animation)], *Voprosi filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], Vol. 16, p. 97–109, Moscow.

About the author

Pavel Vladimirov, PhD student, Faculty of Philosophy, N.G. Chernyshevsky Saratov State University, vladimirov_p_a@mail.ru

**ВОКРУГ «СОЦИАЛЬНОЙ
ПЕДАГОГИКИ»
ПАУЛЯ НАТОРПА:
В. Ф. ДИНЗЕ В ПОЛЕМИКЕ
О НАЦИОНАЛЬНОМ
ВОСПИТАНИИ¹
Часть 2²**

Н. А. Дмитриева*

Педагог и издатель В.Ф. Динзе, опираясь на положение П. Наторпа о национальной школе как средстве приобщения «всего народа к национальной культуре», актуализирует в своих работах проблему национального воспитания, сто лет спустя звучащую по-прежнему современно. Эти тексты, а также переводы трудов Наторпа по проблемам педагогики оказались идейными катализаторами в полемике о национальном воспитании, которая разгорелась в России в 1913–1916 гг. и в которой приняли участие такие видные философы и педагоги, как М.М. Рубинштейн, П.П. Блонский, В.Н. Сорока-Росинский, С.А. Золотарев, П.И. Девин, С.Ф. Русова и др. В результате этой полемики были выработаны принципы всеобщего и равно доступного для всех социальных групп национального образования и гармоничного, гуманного патриотического воспитания, открытого лучшим достижениям мировой культуры.

Публикуемая в приложении переписка русских философов и педагогов В.Ф. Динзе и А.А. Громбаха с П. Наторпом (переведенная с немецкого) документирует не только процесс перевода на русский язык книги «Социальная педагогика» Наторпа, но и раскрывает особенности организации переводов актуальной научной литературы в начале XX в. в России.

Ключевые слова: Пауль Наторп, Владимир Динзе, «социальная педагогика», нация, космополитизм, национальное / патриотическое воспитание, научный перевод.

**Критики о книге В. Ф. Динзе:
начало полемики**

Книжка и доклады Динзе о национальном воспитании, как сообщает в своей рецензии Софья Федоровна Русова, «обратил[и] на себя внимание многих педагогов» (Русова, 1913, с. 83) и, нужно добавить, породили острую полемику. Сама Русова хотя и отмечает компилятивный характер книги, но в целом позитивно

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Современная философия образования: экзистенциально-антропологический поворот» при финансовой поддержке гранта ГРНФ (№15-03-00760а).

² См. первую часть статьи: *Кантовский сборник*. 2016. Т. 35, №4. С. 38–55.

* Московский педагогический государственный университет, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, 1/1.

Поступила в редакцию: 03.09.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-6

© Дмитриева Н. А., 2017

оценивает «искренно, горячо» написанную работу и обращает преимущественное внимание на этический компонент национального воспитания, нашедший выражение, с ее точки зрения, в концепции Динзе. По мнению Русовой, «Динзе старается доказать, что вне нации не может быть этического сознания» (Там же). В подтверждение своего мнения она цитирует его тезис, согласно которому «яркий национальный характер обладает этической ценностью, раз отдельный человек может выполнить свои обязанности только в качестве члена нации» (Динзе, 1913, с. 66). В основании национального чувства Русова склонна видеть «сильные настроения», ощущения, эмоции, что вполне согласуется с наторповской концепцией народной общности и что разделяется Динзе.

Претензии, сформулированные Ф.И. Павловым, можно свести к трем основным пунктам: во-первых, это неопределенность употребляемых понятий и, как следствие, синонимичное использование таких понятий, как «нация» и «народ» (в значении «этнос», «народность»), что затушевывает политическое значение первого и ограниченную в условиях полиэтничного государства применимость второго. Во-вторых, рецензент указывает на опасность введения в школы, в которых одинаково желанными должны быть дети разных этносов и вероисповеданий, «официального мундира народности», что легко может привести к дискриминации. В-третьих (и это, пожалуй, самая весомая претензия), Динзе, по мнению рецензента, так и не дал ответа на «неразрешимый» вопрос: «Как нужно воспитывать молодое поколение в национальном направлении и духе?» (Ф.И.П., 1913, с. 18–19).

В поисках ответа на этот вопрос к Наторпу и Динзе в своих статьях, посвященных К.Д. Ушинскому, обратились педагоги Сергей Алексеевич Золотарев и Петр Иосифович Девин. Оба автора признают необходимость формирования национальной школы. С.А. Золотарев, опираясь на тексты Ушинского³, показывает, что идея национального воспитания в России должна подразумевать главное: «развитие в детях любви к свободе и ненависти к рабству» (Золотарев, 1915, с. 8). Это должно проявиться и в расставании нации, не прошедшей школы, с детской беззаботностью (Наторп, 1911, с. 216), чтобы, перейдя в состояние «зрелого мужества», получить возможность «отстаивать свое право на самостоятельность» (Золотарев, 1915, с. 8), и в борьбе «за такую государственность, при которой многие другие народности, волей или неволей связанные с нами российской историей, нашли бы в России все условия своего народного самоопределения в языке, школе и гражданственности» (Золотарев, 1915, с. 7).

П.И. Девин, критикуя Динзе за пренебрежение проблемой полиэтничности России и сведение «любви к народу» как принципа национального воспитания «любви к *своему только* народу» (Девин, 1916, с. 12), пытается сформулировать конкретные воспитательные цели, которые бы позволили на практике наилучшим образом реализовать идею национального воспитания. Такое воспитание не должно превратиться в эгоистически-национальное, формирующее ложное чувство собственного превосходства и агрессивную ненависть к «другим» как внутри, так и вне своей нации и пред-

³ Статья представляет собой текст речи, произнесенной 21 декабря 1915 г. на «Дне Ушинского», организованном петроградскими учительскими обществами (Золотарев, 1915, с. 1).

стающее чаще всего в форме милитаризованного воспитания (Девин, 1916, с. 28, 15). «Лучшее и единственно правильное разрешение интересующего нас вопроса — достижение возможной гармонии между общечеловеческим и национальным воспитанием» (Девин, 1916, с. 12).

С тем же тезисом выступил философ-неокантианец и педагог М. М. Рубинштейн. Реагируя преимущественно на книгу Динзе и его дальнейшие устные и печатные выступления на тему национального воспитания, а также на работы П. П. Блонского, С. Смирнова и близкие к этому вопросу публикации кн. Е. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова (Рубинштейн, 1916а, с. 35), Рубинштейн проводит мысль, что предпочтение национального идеала и противопоставление его общечеловеческому идеалу «в педагогике, как и вообще в жизни», неизбежно приведет Россию к национальной замкнутости, что на современном этапе исторического развития с развитыми международными отношениями в области экономики и культуры будет означать «самокрушение» (Рубинштейн, 1916а, с. 53). Кроме того, и личный, и национальный эгоизм как представление о собственной избранности, исключительности — явление безнравственное, полагает Рубинштейн. «Насильственно суженное понятие нравственности, которая в действительности не знает, не должна знать национальных разделений, приводит к тому, что, — цитирует Рубинштейн В. С. Соловьева, — “для служения предполагаемым интересам *своего народа* вдруг все оказывается дозволенным, цель оправдывает средства, черное становится белым, ложь предпочитается истине, и насилие превозносится как доблесть. Народность становится здесь безусловною и окончательною целью, высшим благом и мериллом добра для человеческой деятельности. ...Народы преуспевали и возвеличивались только тогда, когда служили не себе как самоцели, а высшим и *всеобщим* идеальным благам”» (Рубинштейн, 1916а, с. 62; Соловьев, 1988, с. 359—360). Поэтому патриотизм, чтобы не превратиться в национальный эгоизм, должен найти выражение в «горячем желании, чтобы свой народ *культурно*, а не силой занял почетное место среди других народов в роли *носителя* и создателя общечеловеческих ценностей... чтобы в его существовании было культурно заинтересовано все человечество» (Рубинштейн, 1916а, с. 66). Национальный же эгоизм может быть «терпим только в пределах естественного самосохранения» (Рубинштейн, 1916а, с. 62). Выбирая между национализмом и космополитизмом, следует выбрать середину — «человечность как идеал⁴, народность как наиболее ценный и целесообразный путь к нему», — считает Рубинштейн, следуя в этом не только Соловьеву, но и Канту (Рубинштейн, 1916а, с. 70). В силу этого главная задача воспитания, согласно Рубинштейну, — «воспитать *человека*», что подразумевает его нравственное формирование на основе нравственного закона, единого для всех людей, к какому бы народу он ни принадлежал (Там же).

⁴ В этом позиция Рубинштейна совпадает с позицией С. И. Гессена, который в своей статье 1915 г. хотя и не касается проблемы воспитания, но подробно рассматривает дилемму «национализм — космополитизм» и разрешает ее в идее человечности (гуманности) как идеале, «к которому должны стремиться все нации» (Гессен, 1998, с. 97) и благодаря которому «из готовой, замкнутой субстанции нация превращается в принцип целого, в становящееся задание, в идею» (Гессен, 1998, с. 100). Реконструкцию концепции национального воспитания Гессена см.: (Седова, 2010).

Но «самые яростные нападки», как признавался сам Динзе, комментируя в 1916 г. свой доклад конца 1912 – начала 1913 г.⁵, повторявший основные идеи его книги, вызвал тезис, согласно которому «“национальное” глубже в человеческой душе, нежели “классовое”» (Динзе, 1916а, с. 11). В качестве первого аргумента в защиту этого тезиса Динзе снова приводит положение О. Бауэра о большей близости рабочих к своим работодателям, чем к «заграничным “товарищам”», которое подтверждается, как считает Динзе, «случаями военного столкновения» (Динзе, 1916а, с. 12). Однако, как показала шедшая Первая мировая война, национальный подъем и энтузиазм первых месяцев постепенно, вместе с осознанием империалистических целей войны и переживанием военных поражений, сменился горячим желанием мира и солдатскими братаниями... Второй аргумент, подтверждавший, казалось бы, этот тезис, был опровергнут не только историей, но и самим автором. Так, если здесь Динзе утверждает, что «самые классы существуют внутри нации, не рассекая ее на обособленные части» (Динзе, 1916а, с. 12), то спустя год, в другом докладе, он требует, чтобы ради достижения национального единства все усилия школы были направлены «к уничтожению (а в худшем случае хотя бы к ослаблению) сословной обособленности и классовой розни» (Динзе, 1916б, с. 39), признавая, таким образом, возможность распада нации в результате существующего классового конфликта. И наконец, Динзе не признает классовости культуры. В этом ему неясно, но категорично возражает В.Н. Сорока-Росинский, который фиксирует глубокий культурный раскол между «барской и мужичьей Русью», образовавшийся после Петра Великого. «До самого последнего времени крестьянство, мещанство и серое купечество, с одной стороны, и интеллигенция, чиновничество и дворянство, с другой стороны, стоят у нас если не всегда как враждебные, то постоянно как чуждые духовно... силы, как две разные и по высоте, и по характеру культуры» (Сорока-Росинский, 1991, с. 77).

В поисках решения проблемы национального воспитания

Высказанные в ходе полемики идейные позиции предельно заострили вопрос о том, «как воспитывать молодое поколение в национальном духе». Многим ее участникам было ясно, что результатом такого воспитания должно стать нравственно фундированное чувство — любовь к родине, но любовь не слепая и унижающая других, а уважающая, созидаящая и совершенствующая (Рубинштейн, 1916а, с. 61; Девин, 1916, с. 18; Золотарев, 1916, с. 6; Русова, 1913, с. 83–84). Но что именно нужно делать для реализации этой цели?

Одним из главных средств виделась история как учебная дисциплина. Уже Наторп в своей «Социальной педагогике», определяя саму историю как «сводящуюся к идеальному единству последовательность общественных переживаний» (Наторп, 1911, с. 297), то есть по сути как исторический опыт, имеющий этическое измерение, поскольку единство ему придает представление о должном, указывал на историю как на ту дисциплину, обучение которой «может давать этические результаты» (Наторп, 1911, с. 299). Но для этого должны выполняться три условия: во-первых, она должна «переживаться», а не только «рассказываться»; во-вторых, необходимо наличие «истинной общественной жизни», иными словами, «здоровое

⁵ См. первую часть данной статьи: *Кантовский сборник*. 2016. Т. 35, №4. С. 38–55, сноска 25.

нравственное состояние самой общности». Если социум не соответствует этому требованию, то такую общность должна являть собой школа, по крайней мере (насколько это возможно в нравственно нездоровом обществе — другой вопрос). И в-третьих, уроки истории должны «присоединять *понятие* к переживанию», то есть давать учащимся понимание закономерности исторического процесса, обеспечивая «переживанию» истории долговечность (Наторп, 1911, с. 298 — 299). Одновременно Наторп выступает категорически против педалирования этического фактора при преподавании истории — от учителя требуется только «*честное отношение к предмету благодаря серьезному размышлению и неподкупному правдолюбию*» (Наторп, 1911, с. 301). Проясняя смысл наторповских требований и их социальный контекст, философ-неокантианец Иван Иванович Лапшин в своем очерке о «Социальной педагогике» Наторпа предостерегает учителя от «патриотического одушевления, предписываемого “сверху” начальством... [как] самого антипедагогического, тлетворного явления», заслуживающего «резкого осуждения». «Воспитательная ценность объективного изложения истории громадна, — подчеркивает Лапшин. — Наоборот, непрошенная моральная оценка со стороны “патриотов” своего отечества достигает самых отрицательных результатов. Любовь к истине, к правдивому изложению событий имеет высшую моральную ценность» (Лапшин, 1911, с. 227).

Как преподаватель истории, Динзе не мог остаться равнодушным к этим тезисам. В своей новой книге «История как предмет начального обучения» он не только анализирует содержательные особенности курса и методы преподавания истории в начальной школе и младших классах средней школы, но и осмысливает воспитательную роль истории, причем отмечает, что чем младше возраст, тем эта роль значительнее (Волжанин, 1916b, с. 253). Динзе подчеркивает, что речь идет об этическом воспитании, а не о навязывании детям тех или иных политических взглядов. Главный аргумент состоит прежде всего в том, что «*мораль важнее политики и значительно шире ее*», поэтому политические взгляды должны формироваться только тогда, когда уже сформированы основы нравственности, и опираться на нее. Кроме того, политическое воспитание, как полагает Динзе, «*требует такого знания и понимания истории, какое ребенку пока еще не доступно*» (Волжанин, 1916b, с. 243). И наконец, трансляция детям, возможно, разных политических взглядов разными учителями может пагубно сказаться на единстве детской психики (Волжанин, 1916b, с. 252). Динзе явно продолжает мысль Наторпа и Лапшина, когда пишет о том, что воспитательные задачи, обладая известной самостоятельностью, должны быть тесно связаны с образовательными задачами и вытекать из последних, а не наоборот (Волжанин, 1916b, с. 253 — 254).

Наиболее подробный, развернутый и, главное, систематический ответ на вопрос «Как воспитывать детей в национальном духе?» дал в своей статье, вышедшей затем отдельной брошюрой, Павел Петрович Блонский⁶. Одним из побудительных мотивов сформировать свою концепцию национального воспитания стала для него, как и для многих других, книга Динзе, посвященная этому вопросу (Динзе, 1913)⁷. Основные положения своей работы, чрезвычайно созвучные современному положению вещей, Блон-

⁶ Об этой работе в контексте осмысления проблемы национального воспитания в период Первой мировой войны см.: (Новиков, 2014).

⁷ Другим возможным мотивом могла стать статья Динзе «Война и школа» и вся та литература на эту тему, которая появилась в 1915 г. и частично упомянута в этой статье (Волжанин, 1916a, с. 102).

ский формулирует следующим образом: «1) современное воспитание русского ребенка не национально, и воля истории все настойчивее требует преобразования его; 2) при этом преобразовании мы должны синтезировать две великие идеи: идею гражданина родной страны и идею человека как части всего человечества...; 3) ...[реформа воспитания] должна быть продумана систематически» (Блонский, 1915, с. 40).

Блонский формулирует свое понятие нации, близкое к понятию, которое предложил Динзе, и одновременно отличное от него. С одной стороны, Блонский понимает под нацией «исторически возникшее культурное единство составляющих ее социальных групп» (Блонский, 1915, с. 7), что предполагает указанную Динзе общность исторической судьбы и общность культуры. С другой — Блонский подчеркивает наличие у нации экономического интереса (Блонский, 1915, с. 9), что важно для современного понимания нации и, следует добавить, неизбежно предполагает политическое выражение этого интереса. Кроме того, Блонский указывает на необходимость демократизации национальной жизни и развития национального сознания в международных сношениях (Блонский, 1915, с. 10) для формирования, как это ни парадоксально звучит, национальной индивидуальности и национального творчества, поскольку политика национальной исключительности «ведет к застою и оскудению» (Блонский, 1915, с. 11). Именно расцвет «национального творчества, который наступает при подъеме экономической жизни, демократизации культуры, развитии международных сношений и самостоятельности общества» и, соответственно, при «смягчении форм социальной борьбы внутри нации» (Блонский, 1915, с. 18), является общим условием для осуществления национального воспитания. Переходя к формулированию конкретных предложений по организации национального воспитания, Блонский, подобно Динзе, также отвлекается от проблемы многонациональности Российского государства. Тем не менее его система представляется применимой не только для воспитания детей русского народа, но и при известной детализации может использоваться во всем пространстве многонационального государства, если принять во внимание, что большинство его народов объединяет общая судьба в последние по крайней мере сто лет.

Уже в этой работе Блонский предлагает свою знаменитую концентрическую систему развития ребенка и его обучения. Критерием для выделения Блонским трех этапов в развитии ребенка является сформированность у него (само)сознания: в дошкольный период ребенок выступает преимущественно как существо инстинктивное, в начальной школе у него формируется сознание, а к окончанию средней школы у него должны развиться самосознание и способность к самоопределению.

В соответствии с этими тремя этапами Блонский предлагает три центра. Первый — это «народническое дошкольное воспитание» (Блонский, 1915, с. 20), которое предполагает усвоение ребенком национального языка, национальной психологии и национального способа мыслить действительность (Блонский, 1915, с. 21) через знакомство с обычаями, мифами (сказками и преданиями) и искусством родного народа (прежде всего игрушками и песнями), в том числе авторским искусством (как, например, книги для детей К. Д. Ушинского и Л. Н. Толстого).

Второй концентр — «национальная элементарная школа» (Блонский, 1915, с. 20), цель которой — воспитать «интерес к родине, знание родины и национальный вкус» и способность «самоу создать свой положительный

национальный идеал» (Блонский, 1915, с. 34), иными словами, воспитать сознание национальной солидарности (Блонский, 1915, с. 34). Поэтому центральное место на этом этапе должно принадлежать изучению человека и природы в их взаимоотношениях, а следовательно, главными предметами этого концентра должны стать родиноведение, соединяющее в себе русскую географию и русскую историю (с акцентом на первой, а во второй необходимо предпочитать биографический элемент с особым вниманием к *героям* народа), и русский язык, на занятиях которым должны вырабатываться навыки и вкус русского *литературного* языка (Блонский, 1915, с. 30–32).

Третий концентр образует «гуманитарная средняя школа» (Блонский, 1915, с. 20), задача которой, по мнению Блонского, состоит в «приобщении ученика к ценностям мировой, общечеловеческой культуры» (Блонский, 1915, с. 36). Это не отменяет национального самопознания, но включает его в широкий контекст мировой культуры — на этом этапе «ученик изучает Россию как мировую страну» (Блонский, 1915, с. 38). Именно поэтому Блонский настаивает на том, что «родная литература, зеркало родной жизни, должна изучаться, в идеале, каждый день» (Блонский, 1915, с. 37)! В этом концентре изучение родной страны должно вестись сравнительно-историческим методом, чтобы усвоить вместе с тем и лучшие ценности мировой культуры, в частности западноевропейскую литературу, поскольку, как уже было сказано, «широкое общение с мировой культурой лишь повышает национальное творчество» (Блонский, 1915, с. 40).

В 1916 г. к проблеме национального воспитания обратился еще один выдающийся педагог — Виктор Николаевич Сорока-Росинский, будущий организатор и директор школы им. Ф.М. Достоевского, знаменитой «республики ШКИД». В своей большой статье «Путь русской национальной школы», печатавшейся на протяжении нескольких номеров в журнале «Русская школа», он, подобно Блонскому, также показал поэтапность формирования личности ребенка, его национального (само)сознания, а также экстраполировал эти этапы на развитие самой нации (Сорока-Росинский, 1991, с. 72–73). И хотя Сорока ссылается в своей статье не на Блонского, а на Наторпа, выделяя вслед за последним такие фазы *морального* развития, как гетерономия, аномия⁸ и автономия (Сорока-Росинский, 1991, с. 238), совершенно очевидно, что эти фазы корреспондируют с концентриками Блонского, тем более что у Наторпа в основании морального развития лежит развитие самосознания.

Сорока, как и Блонский, систематически подходит к выяснению вопроса, каким должно быть национальное воспитание. Он считает, что для ответа на этот вопрос необходимо предварительно проанализировать «всю совокупность реальных факторов текущей русской жизни и их педагогическую значимость», а затем выяснить «направление этих течений» и те «новые явления хозяйственной, общественной, политической и культурной жизни России», которые сформируются и будут превалировать в будущем (Сорока-Росинский, 1991, с. 70–71). Причем этот анализ должен осуществляться непрерывно, чтобы педагогические цели всегда соответствовали конкретным условиям и тенденциям постоянно меняющейся действительности: «Сущность национальной школы не в статике, а в динамике» (Сорока-Росинский, 1991, с. 71).

⁸ Именно на этом этапе развития, как считает Сорока, находится современное ему русское общество.

Бесплодными, вредными и даже опасными для реализации национального воспитания Сорока считает националистические тенденции, с одной стороны, и «такие метафизические понятия, как сокровенная сущность души русского народа» — с другой (Сорока-Росинский, 1991, с. 91). Не называя Динзе, он тем не менее вполне согласен с ним в том, что из школы должна быть исключена всякая политическая пропаганда (Сорока-Росинский, 1991, с. 86). Фиксируя постепенную демократизацию общественной и государственной жизни в ходе развития капитализма, что находит выражение, с одной стороны, в стирании сословных (но не классовых) границ, а с другой — в кризисе семьи и семейного воспитания, Сорока полагает, что задачи, выполнявшиеся ранее семьей, должна взять на себя национальная школа. Более того, в результате этих процессов, превращающих каждого, по крайней мере юридически, в законодателя и правителя, проблема национального воспитания становится насущной задачей: отныне школа должна «не только давать знания, но еще и воспитывать, и притом так, как если бы каждый первоклассник предназначался к занятию государственных должностей, где необходимо иметь хорошо воспитанное государственное чутье и чувство огромной нравственной... ответственности» (Сорока-Росинский, 1991, с. 88).

Еще одним результатом развития капитализма стало, как выясняет Сорока, появление национальных самосознаний у народов, населяющих Российскую империю, однако в интересах этих народов, а не только титульного, сохранить государственное единство. И русская культура, исторически уже вышедшая «из пределов своей национальной особенности» и превратившаяся в общечеловеческое достояние, должна стать главным фактором воспитания в школе. Основой этого воспитания, как считает Сорока, будет поэтому «культура национального чувства учащихся», что предполагает «тщательное изучение этого чувства, а затем осторожный и самый внимательный уход за ним, превращение его рудиментарных и зоологических форм и проявлений в более высокие, благородные и плодотворные формы» (Сорока-Росинский, 1991, с. 100).

Пытаясь ответить на вопрос «Как воспитывать?», Сорока в отличие от Блонского не предлагает конкретных мер по перестройке структуры школьного обучения и изменения содержания школьных программ — за счет, например, «увеличения числа уроков по русским предметам» или «усиления национального акцента в преподавании» (Сорока-Росинский, 1991, с. 101). Сорока считает необходимым изменить психолого-педагогические принципы школы, указывая в качестве ориентиров, во-первых, «энергетическую психологию», под понятием которой Сорока объединяет концепции психолога В. Вундта, философа Н.О. Лосского, юриста Л.И. Петражицкого и психоневролога В.М. Бехтерева (Сорока-Росинский, 1991, с. 110–111); во-вторых, «школу действия» В. Лайя, смысл которой Сороке видится не столько в «обогащении ученика многообразными знаниями», сколько в выучке его «трудовым, научным и культурно-нравственным навыкам... волевой его тренировке... развити[и] у воспитуемого способности к действию, к творческому выявлению своего “я”, к уразумению того, что человеческая жизнь есть стремление к выходу из единичного существования путем самотворчества» (Сорока-Росинский, 1991, с. 112); и, в-третьих, неокантианскую этику П. Наторпа, согласно которой, как пишет Сорока, «нравственное воспитание личности возможно лишь при том условии, если она отрешается от своей единичности и расширяется, сливаясь нравствен-

но с тем высшим целым, с которым она связана органически, — с нацией и с выразителем ее общего блага — с государством» (Сорока-Росинский, 1991, с. 112–113).

Сорока неоднократно подчеркивает необходимость сопряжения принципов самотворчества и нравственности, поскольку самотворчество без нравственности может легко выродиться в хищнический эгоизм и карьеризм. Главным основанием для сопряжения деятельного и нравственного начал служит то, «что связывает единичного человека с его нацией», а именно — национальная культура (Сорока-Росинский, 1991, с. 116); средствами же достижения такого сопряжения должны стать *труд как этическая ценность* (и потому Сороке близка концепция «трудовой школы» Г. Кершенштейнера) и *народность* как прирожденная склонность, по Ушинскому (Сорока-Росинский, 1991, с. 117–118), или «национальное чувство». Но это не стихийное, а культивируемое чувство, придающее индивидуальной воле, бессознательным эмоциям и инстинктам единое, осознанное направление и стремление — к благу народа как высшей этической цели. Поэтому понятие народности выступает у Сороки не только как средство воспитания, но и его цель: «Народность как нравственная идея указывает воспитанию, что только через слияние личных стремлений с волей народа, через отождествление личного блага с благом народным возможна нравственная деятельность» (Сорока-Росинский, 1991, с. 120). Причем, как полагает Сорока⁹, в творческой деятельности человека на благо нации находят отражение общечеловеческие ценности, на которые обязана, в конечном счете, ориентироваться педагогика.

Итоговые замечания

В заключение хотелось бы отметить, что Владимиру Федоровичу Динзе своими текстами, а также изданием переводов основных философско-педагогических трудов Наторпа, безусловно, удалось привлечь внимание к вопросу национального воспитания в России. И хотя в полемике по этому вопросу не было поставлено точки, в ходе обсуждения были сформулированы продуктивные положения, развитие которых получило успешное продолжение в новую эпоху: в модифицированном виде они активно использовались в 1920-е гг. для обоснования принципов трудовой школы, коммунарского воспитания, психологической теории деятельности и ее прикладной версии — так называемого деятельностного подхода в обучении и воспитании, то есть всех тех концепций, которые впоследствии составили славу и гордость советской науки и вошли в сокровищницу мировой психологической и педагогической мысли.

Философско-педагогические идеи Наторпа, получившие популярность в России до революции, оставались востребованными вплоть до конца 1920-х гг., подтверждением чему может служить ссылка А. В. Луначарского на мнение Наторпа о пользе для воспитания подростков массовых юношеских организаций, транслирующих социал-демократические идеалы (Луначарский, 1927, с. 40). Популярности в России наторповских идей, безусловно, способствовала не только близость Наторпа к немецкой социал-демократии, но и

⁹ Философское обоснование этого тезиса Сорока предлагает искать в трудах Н. Г. Дебольского (Сорока-Росинский, 1991, с. 120).

широкая доступность его философско-педагогических работ на русском языке благодаря выполненным в 1910-х гг. переводам. Кроме уже указанных книг и статей (Наторп, 1911; Наторп, 2006а; Наторп, 2006в) в 1912 г. вышли альтернативный перевод А. Пальчика цикла лекций Наторпа о связи культуры народа и развития личности (Наторп, 1912б) и перевод М. А. Энгельгардта книги о Песталоцци (Наторп, 1912а)¹⁰, в 1914 г. — большая статья Наторпа «Философия и психология» (Наторп, 2006б).

Неокантианский «замес» полемики о национальном воспитании позволил выявить в этом вопросе важный этический момент и, как следствие, внести необходимую корректировку. Все рассмотренные в данной статье участники полемики единодушно элиминируют из идеи национального воспитания политический аспект и подчеркивают нравственный, что позволяет вынести эту проблему за пределы националистического дискурса и далее вести речь, скорее, не о национальном, а о *патриотическом* воспитании. Однако, как выяснилось в ходе той же полемики, полноценная реализация задач такого воспитания возможна только в специфических социально-политических условиях, а именно — в условиях общества, основанного на принципах социальной справедливости, или, по крайней мере, в условиях школы, нацеленной на осуществление этих принципов. Предложенные пути решения поставленного вопроса показали, таким образом, не только сложности, но и возможности реализации *гармоничного, гуманного и социально равного* национального образования и патриотического воспитания — проблемы, чрезвычайно актуальной на современном постсоветском пространстве.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Переписка В. Ф. Динзе и А. А. Громбаха с Паулем Наторпом¹¹

1. Динзе — Наторпу. Письмо¹²

Hochgeehrter Herr Professor!

Vor einiger Zeit habe ich Ihnen ein Brief per Adresse: Marburg, Königliche Universität, geschickt; da ich aber bis jetzt keine Antwort habe, kann ich annehmen, dass Sie den Brief nicht bekommen haben. Deswegen wende ich mich an Sie vom neuen mit ergebensten Bitte, mir Ihre „Religion innerhalb der Grenzen

¹⁰ Книга выдержала еще два издания — в 1918 и 1920 гг.

¹¹ Briefwechsel von Wladimir Dinse und Aleksander Grombach mit Paul Natorp. Die Briefe von Dinse und Grombach an Natorp werden in der UB Marburg, Handschriftenabteilung, Natorp-Nachlaß, Ms. 831 aufbewahrt. Die hier zum ersten Mal veröffentlichte Transkription der handschriftlichen Briefe erfolgt wortgetreu. Korrekturen von grammatischen Fehlern wurden nicht vorgenommen. Offensichtliche Schreibfehler sind in eckigen Klammern korrigiert.

Публикуемые письма В. Ф. Динзе к П. Наторпу обнаружены в Отделе рукописей Библиотеки Марбургского университета в фонде Пауля Наторпа (Ms. 831). Немецкий текст публикуется без изменений. Грамматические ошибки оставлены без исправления, а в квадратных скобках даны исправления очевидных опечаток.

¹² UB Marburg. N. 1148. Письмо не датировано. В соответствии с содержанием относится, вероятно, к январю 1909 г.

der Humanität“ übersetzen zu gestatten (zweite Auflage). Ausserdem samt dem Prof. L. Gabrilowitsch aus der Pädagogischen Academie wende mich an Sie mit derselben ergebensten Bitte wegen Ihres Werkes „Socialpädagogik“*. Es bleibt mir unbekannt, ob Ihr Buch über Socrates u. Plato von dem Verlärer Reuther schon herausgegeben worden ist: vor zwei Monaten habe ich mich das letzte Mal danach erkundigt, das Buch aber war noch nicht erschienen. Es würde vom hohen Interesse sein auch dieses Buch in der russischen Sprache zu sehen. Zuerst würde es erwünscht sein Ihre „Socialpädagogik“ zu übersetzen. Ich bin soeben mit der Übersetzung des Werkes von Prof. P. Barth (Elemente der Erziehungs[-] u. Unterrichtslehre) befasst, die ich im Mai oder Juni Monat abschliesse, danach unternehme ich Ihre „Socialpädagogik“, wenn Sie natürlich Ihre Erlaubnis mir zustehen. Ausserdem muss ich Sie darauf aufmerksam machen, dass Ihre Werke auf Kosten eines privaten Vereines herausgegeben sein sollen, deswegen bitte ich Sie, bei Ihrem Verlärer folgende Bedingungen mir zu erreichen: die Zahlung (10 M. à Bogen) auf zwei, maximum drei Jahre zu verlängern.

Verbleibe in der Hoffnung
auf Ihre Einwilligung darauf
Hochachtungsvoll Wl. Dinse

S. Petersburg,
Troitzkaja 20

* Wird Herr Gabrilowitsch verhindert die Arbeit gleich zu unternehmen, so werde ich mich an Herrn Grombach zu wenden.

Перевод:

Многоуважаемый господин профессор!

Некоторое время назад я послал Вам письмо по адресу: Марбург, Королевский университет. Поскольку я до сих пор не получил ответа, я предполагаю, что Вы это письмо не получили. Поэтому я снова обращаюсь к Вам с покорнейшей просьбой разрешить мне перевести Вашу «Религию в пределах человечности» (второе издание)¹³. Кроме того, вместе с проф. Л. Габриловичем¹⁴ из Педагогической академии я обращаюсь к Вам с такой же покорнейшей просьбой по поводу Вашей работы «Социальная педагогика»*. Мне остается неизвестным, опубликована ли уже издателем Рейтером Ваша книга о Сократе и Платоне¹⁵: два месяца назад я справлялся, но книга еще не вышла. Было бы очень интересно и эту книгу увидеть на русском языке. Но сначала было бы желательно перевести Вашу «Социальную педагогику». В настоящее время я занимаюсь переводом работы проф. П. Барта («Элементы теории воспитания и обучения»)¹⁶, который я завершу в мае или июне, потом возьмусь за Вашу «Социальную педагогику», если, конечно, Вы дадите мне разрешение. Кроме того, я должен обратить Ваше внимание на то, что Ваши работы будут изданы на средства частного объеди-

¹³ Перевод этой работы на русский язык не состоялся.

¹⁴ Леонид Евгеньевич Габрилович (1878–1953) — философ, близкий неокантианству, математик, физик. Публиковался также под псевдонимом «Л. Галич». После революции 1917 г. эмигрировал.

¹⁵ Неясно, какую книгу имеет в виду Динзе. Книга с таким или похожим названием у Наторпа в издательстве Рейтера («Reuther & Reichard») не выходила.

¹⁶ Эта книга была опубликована в издательстве Динзе. См.: (Барт, 1913).

нения, поэтому я прошу Вас добиться для меня у Вашего издателя следующих условий: продлить выплату (10 марок за печатный лист) на два, максимум три года.

Остаюсь в надежде на Ваше согласие
с глубоким уважением Вл. Динзе

С.-Петербург,
Троицкая, 20

* Если господин Габрилович будет занят, чтобы сразу же приступить к работе, я обращусь к господину Громбаху¹⁷.

2. Динзе – Наторпу. Письмо¹⁸

Hochgeehrter Herr Professor!

Hiermit wende ich mich an Sie mit der innigsten Bitte mir eine Übersetzung Ihres Buches „Socialpädagogik“ zu gestatten (under Redaction Prof. S. Grusenberg) und zugleich die Einwilligung Ihres Herausgebers dazu zu erzielen. Wenn Sie nichts auszusagen haben gegen die Übersetzung des obengenanntes Werkes, würde ich Ihnen sehr dankbar sein. Hoffe ich außerdem, dass Sie mir die Anweisungen, die Sie für nötig finden, nicht abschlagen werden.

Hochachtungsvoll
Wl. Dinse

S. Petersburg,
Troitzkaja 20

P.S. Was die Bezahlung (Fr. Fromann Verlag) anbetrifft, teile ich Ihnen mit, daß das Buch auf Kosten des Übersetzers herausgegeben sein sollte und daher bitte ich das Honorar (10 M. à Bogen) je nach Verbreitung des Buches erwarten.

2/II 1909 г.

Перевод:

Многоуважаемый господин профессор!

Сим я обращаюсь к Вам с глубочайшей просьбой разрешить мне перевод Вашей книги «Социальная педагогика» (под редакцией проф. С. Грузенберга¹⁹) и одновременно добиться на это согласия Вашего редактора. Если у Вас не найдется возражений против перевода вышеназванного труда, буду очень Вам благодарен. Кроме того, я надеюсь, что Вы не откажете мне в указаниях, которые Вы считаете необходимыми.

С глубоким уважением,
Вл. Динзе

С.-Петербург,
Троицкая, 20

P.S. Что касается оплаты (издательству Фр. Фроманна), сообщаю Вам, что книгу планируется издать на средства переводчика, и поэтому я прошу ожидать гонорар (10 марок за печатный лист) по мере распространения книги.

2 февраля 1909 г.

¹⁷ Александр Анисимович Громбах — педагог, переводчик с немецкого, английского, итальянского.

¹⁸ UB Marburg, N. 1144.

¹⁹ Семен Осипович Грузенберг (1876—1938) — философ, публицист.

3. Динзе – Наторпу. Письмо²⁰

S. Petersburg, 20/III 1909 г.

Hochgeehrter Herr Professor!

Ich halte es für meine Pflicht Ihnen sogleich eine Antwort zu geben. Jetzt ist es schon vollständig klar gelegt worden, dass in der Übersetzung Ihres Werkes sich (ausser mir) Herr J. Dawjdow²¹ beteiligen wird. (Die ersten zwei Teile bis S. 214, den dritten Teil aber, den rein pädagogischen, nehme ich auf mich.) Herr J. Dawjdow war der erste, der den russischen Leser mit der sogen. Marburgschen Schule vertraut gemacht hat (Sein Buch „Historischer Materialismus u. kritische Philosophie [“]. S. Petersburg, 1906 г.) Ebenfalls unter seiner Redaction wurde auch das Werk Prof. Stammlers „Wirtschaft u. Recht“ herausgegeben. Mit allen Ihren Bedingungen bin ich einverstanden und bedanke mich für dieselben. Besonders aber, dass Ihre Schüler „wurden gern übernehmen, auch, wenn nur Einzelheiten zu verbessern sind, gern das ganze Manuskript vor dem Drucke durchsehen und verbessern“. Ich kann Sie versichern, dass alle unsere Mühen darauf gerichtet werden, dass die Übersetzung möglichst nahe Ihrem Werke sei. Manche Ausdrücke stellen dem Übersetz. gros[s]en Schwierigkeiten dar. Daher Ihre Forderung Ihnen die ersten Bogen der Übersetzung zuzuschicken hat mich gefreut, denn es erscheinen zu oft solche Übersetzungen, die dem russischen Leser ausser Seelenschmerzen nichts anderes bereiten können.

Verbleibe dankbar und hochachtungsvoll

Wl. Dinse

S. Petersburg,
Troitzkaja 20

P.S. Die ersten 4–5 §§ (von J. Dawjdow) u. § 20 (von mir) werden Ihnen Anfang April zugeschickt.

Перевод:

С.-Петербург, 20 марта 1909 г.

Многоуважаемый господин профессор!

Я считаю своим долгом сразу дать Вам ответ. Теперь стало совершенно ясно, что в переводе Вашего труда будет принимать участие (кроме меня) господин И. Давыдов²². (Первые две части до с. 214, а третью часть, чисто педагогическую, я возьму на себя.) Господин И. Давыдов был первым, кто познакомил русского читателя с так называемой Марбургской школой (Его книга «Исторический материализм и критическая философия». Санкт-Петербург, 1906 г.²³) Также под его редакцией была издана и работа проф. Штамmlера «Хозяйство и право»²⁴. Со всеми Вашими условиями я согласен

²⁰ UB Marburg, N. 1140.

²¹ Имеется в виду Dawjdow.

²² Иосиф Александрович Давыдов (1866–1942) – философ, экономист. О нем см.: (Биографический словарь...).

²³ Книга вышла не в 1906 г., а в 1905 г.

²⁴ См.: (Штамmlер, 1907).

и благодарю Вас за них. Но особенно за то, что Ваши ученики «охотно возьмутся перед публикацией просмотреть и улучшить, хотя бы улучшению подлежали только частности, всю рукопись»²⁵. Я могу Вас заверить, что все наши усилия будут направлены на то, чтобы перевод был возможно ближе Вашему произведению. Некоторые выражения доставляют переводчику большие трудности. Поэтому Ваше требование выслать Вам первый печатный лист перевода обрадовало меня, ибо слишком часто появляются такие переводы, которые ничего иного, кроме душевных мук, русскому читателю причинить не могут.

Остаюсь с благодарностью и глубоким уважением
Вл. Динзе

С.-Петербург,
Троицкая, 20

P. S. Первые 4 – 5 §§ (от И. Давыдова) и § 20 (от меня) будут посланы Вам в начале апреля.

4. Динзе – Наторпу. Письмо²⁶

Hochgeehrter Herr Professor!

Ihrem Wunsche gemäß schicke ich Ihnen die ersten vier Paragraphen der Übersetzung Ihres Werkes. Als Übersetzer erscheint Herr A. Grombach, der schon Übersetzungen [f]olgender Bücher „Sully. Untersuch. über die Kindheit“²⁷, Windelband „Plato“ u. s. w. geliefert hat. Ich hoffe, dass Sie diese Übersetzung auch befriedigend finden werden. Nun liegt mir die Frage hervor, wie es mit der dritten Auflage Ihres Werkes besteht? Wann ist dieselbe zu erwarten? Wegen der 150 M., um die Sie mich benachrichtigt haben, teile ich Ihnen folgendes mit: ich bitte Sie mir diese Summe auf ein Monat nach der Erscheinung des Buches zu verlängern (ca. November), da ich in so beschränkter Lage mich befinde, dass mein hö[c]hster Dank Ihnen ausgesprochen wird, wenn Sie diese Erleichterung geben werden.

Verbleibe Hochachtungsvoll
Ihr ergebener Wl. Dinse

Troitzkaja 20
13/V 1909 г.

Перевод:

Многоуважаемый господин профессор!

Согласно Вашему желанию высылаю Вам первые четыре параграфа перевода Вашего труда. Переводчиком является господин А. Громбах, который уже выпустил переводы следующих книг: Салли «Очерки о детстве»²⁸, Виндельбанд «Платон»²⁹ и т. д. Я надеюсь, что Вы этот перевод тоже найдете удовлетворительным. Теперь меня заботит вопрос, как обстоят де-

²⁵ Очевидно, это цитата из письма Наторпа к Динзе. Письмо не найдено.

²⁶ UB Marburg, N. 1141.

²⁷ См.: (Sully, 1897).

²⁸ См.: (Селли, 1909).

²⁹ См.: (Виндельбанд, 1900).

ла с третьим изданием Вашего труда? Когда оно следует ожидать? Касательно 150 марок, о которых Вы меня уведомили, сообщаю Вам следующее: я прошу Вас отсрочить эту сумму на один месяц после выхода книги (приблизительно ноябрь), так как я нахожусь в таком стесненном положении, что буду Вам чрезвычайно благодарен, если Вы доставите мне это облегчение.

Остаюсь с глубоким уважением
преданный Вам Вл. Динзе

Троицкая, 20
13 мая 1909 г.

5. Динзе – Наторпу. Письмо³⁰

Hochgeehrter Herr Professor!

Vor einiger Zeit habe ich Ihnen d. Brief u. das Manuscript der russischen Übersetzung Ihrer „Socialpädagogik“ abgeschickt (die ersten vier Paragraphen). Dem Briefe folgte zugleich die Bitte die von mir gehörige Summe (150 M.), wenn es möglich, zur Frist der Erscheinung des Buches aufzuschieben (ca – Oktober). Es ist mir unbekannt geblieben, ob Sie den Brief u. das Manuscript erhalten haben. Der m[e]ine Mitübersetzer hatte die Bitte ausgesprochen, bei allen Schwierigkeiten, die ihm bei der Übersetzung vorkommen können, an Sie zu wenden. Ich habe ihm schon voraus mitgeteilt, dass Sie Ihrerseits in jedem Falle uns liebenswürdig entgegen kommen werden. Die unerklärten Stellen werden mit Blei unterstrichen (in d. Buche) oder genau wörtlich wiedergegeben.

Verbleibe Ihr ergebener
Wl. Dinse

S. Petersb.
Troitzkaja 20
27/V 1909 г.

Перевод:

Многоуважаемый господин профессор!

Некоторое время назад я отослал Вам письмо и рукопись русского перевода Вашей «Социальной педагогики» (первые четыре параграфа). Письмо сопровождала одновременно просьба отсрочить, если возможно, требуемую от меня сумму (150 марок) до срока выхода книги (приблизительно октябрь). Мне неизвестно, получили ли Вы письмо и рукопись. Мой коллега-переводчик высказал просьбу обращаться к Вам при всех сложностях, которые могут ему встретиться при переводе. Я ему уже заранее сообщил, что Вы в свою очередь любезно пойдете нам навстречу в любом случае. Неясные места мы будем подчеркивать карандашом (в книге) или передавать с точностью дословно.

Остаюсь преданный Вам
Вл. Динзе

С.-Петербург,
Троицкая, 20
27 мая 1909 г.

³⁰ UB Marburg, N. 1142.

6. Громбах – Наторпу. Открытое письмо³¹

[Adresse:]
 Германия
 Marburg
 An Herrn Professor
 P. Natorp
 [Rückseite:]

Zwenigorod, 8(21) Aug. 1909 г.

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich bitte vielmals um Verzeihung dafür, dass ich die Postkarte des Herrn Dr. Hartmann nicht sofort beantwortet habe. Ich bin krank gewesen und konnte mich bis jetzt nicht an den Tisch setzen. – Die Adresse für die Rücksendung meines Manuskripts ist: Russland, Zwenigorod, Moskowsck. gub., Woskresenskaja, d. Sitkinioj, Herrn A. Grombach. Ich nehme mir die Freiheit, Sie höflichst zu ersuchen, Sie möchten das Manuskript eingeschrieben beim Postamt abgeben lassen, da es sonst bei uns leicht verloren gehen könnte.

Hochachtungsvoll
 A. Grombach

Перевод:
 [Адрес:]
 Германия
 Марбург
 Господину профессору
 П. Наторпу
 [Оборот:]

Звенигород, 8(21) августа 1909 г.

Уважаемый господин профессор!

Я многократно прошу прощения за то, что сразу не ответил на открытку господина д-ра Гартмана³². Я был болен и до настоящего времени не мог садиться за стол. Адрес для обратного отправления моей рукописи: Россия, Звенигород, Московская губерния, [улица] Воскресенская, дом Ситкиной, господину А. Громбаху. Я осмеливаюсь обратиться к Вам с самой любезной просьбой: не могли бы Вы отправить рукопись заказной почтой, так как иначе она легко может у нас затеряться.

С глубоким уважением,
 А. Громбах

³¹ UB Marburg, N. 1143.

³² Николай Августович Гартман (1882–1950) – философ, родом из Риги, сначала учился в Петербургском университете. Приехал в Марбург осенью 1905 г., в 1908 г. защитил там диссертацию «О проблеме бытия в греческой философии до Платона», в 1909 г. представил философскому факультету Марбургского университета габилитационную работу «Философские начала математики Прокла Диадоха». Судя по этому и последующим письмам, именно Гартман был тем «учеником», кто по просьбе Наторпа контролировал точность перевода «Социальной педагогики» на русский язык.

7. Динзе – Наторпу. Письмо³³

Hochgeehrter Herr Professor!

Im Vermiss Nachrichten von Ihnen wage ich Sie mit diesem meinem Briefe zu beunruhigen. In der letzten Zeit hat Herr Grombach Ihnen das I, II und einen Teil des III Buches der Übersetzung zugeschickt. Ob Sie dieselben bekommen haben? Es veranstaltet uns einige Unruhe. Ich bitte Sie mir in einer Antwort nicht abzusagen.

Ihr ergebener
Wl. Dinse

S. Petersburg,
Fontanka 68

29 Oktober

Перевод:

Многоуважаемый господин профессор!

В отсутствие сообщений от Вас осмеливаюсь обеспокоить Вас этим письмом. В последнее время господин Громбах выслал Вам I, II и одну часть III книги перевода. Получили ли Вы оные? Это вызывает у нас некоторое беспокойство. Прошу Вас не отказать мне в ответе.

Преданный Вам
Вл. Динзе

С.-Петербург,
Фонтанка, 68

29 октября

8. Динзе – Наторпу. Письмо³⁴

S. Petersburg, 17 Nov.

Hochgeehrter Herr Professor!

Hiermit drücke ich meinen tiefgeföh[l]ten Dank für Ihres letztes Schreiben, welches alle unsere das Manuscript betreffende Befürchtungen zerstreut hat, aus. Dasselbe bitte ich Sie an folgende Adresse zu befördern: S. Petersburg, Fontanka 68. W. Dinse. Ihr hochgeschätztes Werk, wie man annehmen kann, erscheint im Februar. Sie wenden sich auch für die Tatsache interessieren, dass Prof. Dr. I. Lapschin (an d. S. Petersburger Universität) auf Grund Ihres Werkes einen Artikel über die sociale Pädagogik verfasst hat; dieser Artikel erscheint im Februar – April des nächsten Jahres.

Nochmal dankend verbleibe ich,
Ihr ganz ergebener Wl. Dinse

³³ UB Marburg, N. 1145. Год отправления не указан. По содержанию датируется 1909 г.

³⁴ UB Marburg, N. 1146. Год отправления не указан. По содержанию датируется 1909 г.

Перевод:

С.-Петербург, 17 ноября

Многоуважаемый господин профессор!

Сим выражаю мою глубокую благодарность за Ваше последнее письмо³⁵, которое рассеяло все наши опасения касательно рукописи. Прошу Вас отправить оную по следующему адресу: С.-Петербург, Фонтанка, 68, В. Динзе. Ваш высокоценный труд выйдет, как можно предположить, в феврале. Вам будет также интересен тот факт, что проф. д-р И. Лапшин (из С.-Петербургского университета) на основе Вашего труда написал статью о социальной педагогике³⁶; эта статья выйдет в феврале – апреле следующего года.

Еще раз благодарю и остаюсь совершенно преданным Вам Вл. Динзе

9. Динзе – Наторпу. Письмо³⁷

Hochgeehrter Herr Professor!

Vor einiger Zeit schickte ich Ihnen ein Brief, aber bis heute keine Antwort bekommen. Sollte vielleicht der Brief verloren gegangen sein, so wende ich mich an Sie von neuem. Erstens drücke ich meinen tiefgefühlten Dank für Ihr Schreiben, welches alle unsere das Manuscript betreffende Befürchtungen zerstreut hat, aus. Dasselbe bitte ich Sie an folgende Adresse zu befördern: S. Petersburg, Fontanka 68. Wl. Dinse. Sie werden sich auch für die Tatsache interessieren, dass Prof. Dr. I. Lapschin auf Grund Ihres Buches einen Artikel über die sociale Pädagogik verfasst hat; dieser Artikel erscheint im Februar – März des nächsten Jahres.

Verbleibe ich
Ihr ganz ergebener Wl. Dinse
8/XII
Fontanka 68

Перевод:

Многоуважаемый господин профессор!

Некоторое время назад я послал Вам письмо, но до сих пор не получил ответа. Возможно, письмо затерялось, поэтому обращаюсь к Вам снова. Во-первых, выражаю Вам глубокую благодарность за Ваше письмо, которое рассеяло все наши опасения касательно рукописи. Прошу выслать оную по следующему адресу: С.-Петербург, Фонтанка, 68, Вл. Динзе. Вам будет также интересен тот факт, что проф. д-р И. Лапшин на основе Вашей книги написал статью о социальной педагогике; эта статья выйдет в феврале – марте следующего года.

Остаюсь
совершенно преданным Вам Вл. Динзе
8/XII
Фонтанка, 68

³⁵ Письмо не найдено.

³⁶ См.: (Лапшин, 1911).

³⁷ UB Marburg, N. 1147. Год отправления не указан. По содержанию датируется 1909 г.

10. Наторп — Динзе. Почтовая карточка³⁸[Adresse³⁹:]

Herrn W. Dinse

St. Petersburg

Fontanka 68.

Russland

[Rückseite:]

Marburg, 20. Dez. 1909.

Hochgeehrter Herr! Nach Ihrer Anfrage vom 17. Nov. hatte ich Dr. Hartmann gebeten, das Manuskript an Sie zu schicken; er hatte es nicht sogleich getan, da er reichlich zu tun hatte u. es zum Teil noch durchsehen wollte. Als aber Ihre neue Anfrage im Dezember eintraf, hatte er es gerade einige Tage vorher abgeschickt. Ich nehme an, dass Sie es inzwischen erhalten haben; wenn nicht, so bitte ich um baldige Nachricht, damit man nachforschen kann. Da das Mskr eingeschrieben ist, wird es keinesfalls verloren sein. Mit bestem Dank für Ihre viele Mühe um mein Werk Ihr sehr ergebener P. Natorp.

Перевод:

[Адрес:]

Господину В. Динзе

С.-Петербург,

Фонтанка, 68,

Россия

[Оборот:]

Марбург, 20 декабря 1909 г.

Многоуважаемый господин! После Вашего запроса от 17 ноября я попросил д-ра Гартмана выслать Вам рукопись; он сделал это не сразу, поскольку был весьма занят и хотел ее еще частично просмотреть. Но когда в декабре пришел Ваш новый запрос, он ее как раз отослал несколькими днями ранее. Я предполагаю, что Вы ее теперь получили; если нет, то я прошу поскорее сообщить, чтобы можно было навести справки. Поскольку рукопись отправлена заказной почтой, она ни в коем случае не пропадет. С огромной благодарностью за Ваши хлопоты о моем сочинении весьма преданный Вам П. Наторп.

³⁸ См.: (РГАЛИ, 1909). На открытке два календарных штемпеля: «Marburg Cassel 20.12.09» и «С.-Петербург Город[ская] почта 10.12.09» и два доплатных штемпеля: «Доплатить С.-Петербург» и «Т.», то есть Тахе (сбор).

³⁹ Адрес продублирован по-русски — вписан от руки карандашом под указанными по-немецки фамилией и улицей с номером дома.

11. Динзе – Наторпу. Почтовая карточка⁴⁰

[Adresse:]

Германия

Marburg.

Herrn Prof. Dr. P. Natorp

[Rückseite:]

18/I

S. Petersburg

Fontanka 68

Hochgeehrter Herr Professor!

Leider habe ich bis jetzt das Manuscript von Herrn Dr. Hartmann nicht erhalten.

Ich werde Ihnen höchst dankbar sein, wenn Sie die Güte haben wollen, mir zu demselben zu v[e]rhelfen u. mich zu benachrichtigen, wann ungefähr ich dasselbe erhalten könnte.

Verbleibe Hochachtungsvoll Wl. Dinse

Перевод:

[Адрес:]

Германия

Марбург

Господину проф. д-ру П. Наторпу

[Оборот:]

18/I

С.-Петербург,

Фонтанка, 68

Многоуважаемый господин профессор!

К сожалению, я до сих пор не получил рукопись от господина д-ра Гартмана.

Я буду Вам чрезвычайно признателен, если Вы будете так добры посодействовать мне с оной и сообщить, когда приблизительно я смогу ее получить.

Остаюсь с глубоким уважением Вл. Динзе

Список литературы

1. *Барт П.* Элементы воспитания и обучения (на основании современной психологии и философии) : в 2 ч. / пер. с 3-го нем. изд. под ред. В. А. Волкович при содействии Н. К. Кульмана, Е. А. Лева, В. Р. Мрочка [и др.]. СПб., 1913.

2. *Биографический словарь философов Петербургского университета* / под ред. А. В. Малинова, Е. А. Ростовцева. URL: <http://bioslovhist.history.spbu.ru/component/fabrik/details/1/1367.html> (дата обращения: 10.12.2016).

3. *Блонский П. П.* О национальном воспитании. М., 1915. (Отгиск из журнала «Вестник воспитания». 1915. №4).

4. *Виндельбанд В.* Платон / пер. с нем. А. Громбаха. СПб., 1900.

5. *Волжанин Вл.* [Динзе В. Ф.]. Война и школа // Волжанин Вл., Динзе В. Ф., Смирнов С. Д. О национальной школе : сб. ст. Пг., 1916а. С. 102–127.

⁴⁰ UB Marburg, N. 1149. Календарный штемпель: «С. Петербург 5.1.10».

6. Волжанин Вл. [Динзе В.Ф.]. История как предмет начального обучения. Пг., 1916б.
7. Гессен С.И. Идея нации // Избранные сочинения / сост. А. Валицкого, Н. Чистяковой. М., 1998. С. 78–105.
8. Девин П.И. О национальном русском воспитании // Русская школа. 1916. №2–3, отд. I. С. 11–29.
9. Динзе В.Ф. О нации и национальной идее в педагогике [1913] // Волжанин [Динзе] Вл., Динзе В.Ф., Смирнов С.Д. О национальной школе : сб. ст. Пг., 1916а. С. 5–21.
10. Динзе В.Ф. О национальном воспитании. Опыт привлечения отечественного внимания к насущному вопросу. СПб., 1913.
11. Динзе В.Ф. О национальной русской школе [1914] // Волжанин [Динзе] Вл., Динзе В.Ф., Смирнов С.Д. О национальной школе : сб. ст. Пг., 1916б. С. 35–66.
12. Золотарев С.А. К.Д. Ушинский и самоопределение русской школы // Русская школа. 1916. №2–3, отд. I. С. 1–10.
13. Лапшин И.И. Социальная педагогика Наторпа // Очерки по истории педагогических учений. М., 1911. С. 209–229. (Педагогическая академия в очерках и монографиях. (Воспитание в семье и школе). [Т. 7]. Под общ. ред. А.П. Нечаева).
14. Луначарский А.В. Упадочное настроение среди молодежи // Упадочное настроение среди молодежи. Есенинщина / вступ. ст. В.Г. Кнорина. М., 1927. С. 6–44.
15. Наторп П. Культура народа и культура личности. Шесть лекций / пер. с нем. М.М. Рубинштейна [1912] // Наторп П. Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М., 2006а. С. 145–294. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).
16. Наторп П. Песталоцци. Его жизнь и его идеи / пер. с нем. М.А. Энгельгардта. СПб., 1912а.
17. Наторп П. Развитие народа и развитие личности / пер. с нем. А. Пальчика. СПб., 1912б.
18. Наторп П. Философия и психология [1914] // Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М., 2006б. С. 25–54.
19. Наторп П. Философия как основа педагогики / пер. с нем., предисл. Г.Г. Шпета [1910] // Там же. М., 2006в. С. 297–383.
20. Наторп П. Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности / пер. А.А. Громбаха с 3-го доп. нем. изд. СПб., 1911.
21. Новиков М.В. Первая мировая война и аспекты национального воспитания в России // Ярославский педагогический вестник. 2014. №4, т. 2 (Психолого-педагогические науки). С. 9–14. URL: http://vestnik.yspu.org/releases/2014_4pp/06.pdf (дата обращения: 25.11.2016).
22. РГАЛИ. Ф. 1348 (Коллекция писем писателей, ученых, общественных деятелей). Оп. 4. Ед. 2. 1 л. Письмо П. Наторпа В.Ф. Динзе. На нем. яз. Марбург, 20.12.1909 г.
23. Рубинштейн М.М. Война и идеал воспитания (К вопросу о национализме в педагогике) // Вестник воспитания. 1916а. №3, отд. I. С. 32–72.
24. Русова С.Ф. [Рецензия] // Педагогическое обозрение. 1913. №1. С. 83–84. Рец. на кн.: Динзе Вл. О национальном воспитании. СПб. : Изд. Богдановой, 1913.
25. Седова Е.Е. Концепция национального образования в педагогическом наследии С. Гессена // Проблемы педагогики и психологии. 2010. №3. С. 194–199.
26. Селли Дж. Очерки по психологии детства / пер. с англ. А. Громбаха. М., 1901.
27. Соловьев В.С. Оправдание добра // Сочинения : в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Loseva, А.В. Гульги. М., 1988. Т. 1. С. 50–580.
28. Сорока-Росинский В.Н. Путь русской национальной школы (1916) // Сорока-Росинский В.Н. Педагогические сочинения / сост. А.Т. Губко. М., 1991. С. 55–124 (Педагогическая библиотека).
29. Ф.И.П.[авлов]. [Рецензия] // Русская школа. 1913. №10. Отд. III. С. 18–20. Рец. на кн.: Динзе Вл. О национальном воспитании. Опыт привлечения отечественного внимания к насущному вопросу. СПб. : Изд. О.В. Богдановой, 1913.

30. Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории : в 2 т. СПб., 1907.

31. Sully J. Untersuchungen über die Kindheit. Psychologische Abhandlungen für Lehrer und gebildete Eltern. Aus dem Englischen übetr. und mit Anmerkungen versehen von J. Stimpfl. Leipzig, 1897.

32. UB Marburg, Handschriftenabteilung, Natorp-Nachlaß, Ms. 831.

Об авторе

Нина Анатольевна Дмитриева — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Институт социально-гуманитарного образования, Московский педагогический государственный университет, na.dmitrieva@mpgu.edu

ROUND THE “SOCIAL PEDAGOGY” OF PAUL NATORP: VLADIMIR DINZE IN THE DEBATES ON NATIONAL UPBRINGING Part 2

N. Dmitrieva

Many scholars and practitioners in the sphere of the public education and upbringing in Russia addressed themselves to the philosophical-pedagogical ideas of German philosopher of Neo-Kantian movement Paul Natorp. These ideas were formulated mainly in his fundamental work “Social Pedagogy”. Vladimir Dinze relies on Natorp’s thesis of the national school as the way of accustoming “the all people to the national culture”, actualizes the heritage of Russian and Western pedagogues and philosophers and formulates newly the problem of the national upbringing that is after hundred years in tune with the times as before. The papers of Dinze himself and the translation of Natorp’s “Social Pedagogy” which was organized by him turned out to be the catalysts in the debates on the national education and upbringing. The debates took place in Russian in 1913 – 1916, and the outstanding philosophers and pedagogues like M. Rubinstein, P. Blonskiy, V. Soroka-Rosinskiy, S. Zolotarev, P. Devin, S. Rusova and others participated in these debates. As result there worked out the principles of the general and equally accessible national education for all social groups and the harmonious and humane patriotic upbringing, which had to be open to the best achievements of the world culture.

The letters of Russian scholars V. Dinze and A. Grombach to P. Natorp and one letter of Natorp to Dinze will be published as a supplement to the article. These letters show not only the process of the translation of “Social Pedagogy” into Russian, but also disclose the peculiarities of the organization of translations of the contemporary scientific literature in Russia at the beginning of the 20th century. They were the personal initiative, enthusiasm, the responsibility before the future reader, the scope and intensity of the translators’ and publishers’ activity and the constant lack of adequate financing of this activity.

Key words: Paul Natorp, Vladimir Dinze, “social pedagogy”, nation, cosmopolitanism, national education, patriotic upbringing, scientific translation.

References

1. Bart, P. 1913, *Elementy vospitaniya i obuchenija (na osnovanii sovremennoj psihologii i filosofii)* [Elements of upbringing and education (on the base of contemporary psychology and philosophy)], transl. by V.A. Volkovich, N.K. Kul’man, E.A. Leve, V.R. Mrochek, V.V. Polovcov, S.I. Sozonov, in 2 parts, St. Petersburg.

2. Blonskiy, P.P. 1915, *O nacional’nom vospitanii* [About the national upbringing], Moscow.

3. Windelband, W. 1900, *Platon* [Plato], transl. from German by A. Grombach. St. Petersburg.

4. Volzhanin, Vl. [Dinze, V.F.] 1916a, Vojna i shkola [War and school], in: Volzhanin, Vl., Dinze, V.F., Smirnov, S.D. *O nacional'noj shkole: Sbornik statej* [About national school: Collected papers], Petrograd, p. 102–127.
5. Volzhanin, Vl. [Dinze, V.F.], 1916b, *Istorija kak predmet nachal'nogo obuchenija* [History as a subject of national education], Petrograd.
6. Gessen, S.I. 1998, Ideja nacii [Idea of nation], in: Gessen, S.I., *Izbrannye sochinenija* [Selected papers], ed. by A. Valicky, N. Chistjakova, Moscow, p. 78–105.
7. Devin, P.I. 1916, O nacional'nom ruskom vospitanii [About the national upbringing], *Russkaja shkola* [Russian school], no. 2–3, depart. I, p. 11–29.
8. Dinze, V.F. 1916a, O natsii i natsional'noi idee v pedagogike [About nation and national idea in pedagogy], in: Volzhanin [Dinze], V., Dinze, V.F., Smirnov, S.D., *O natsional'noi shkole* [About national school], Petrograd, p. 5–21.
9. Dinze, V.F. 1913, *O natsional'nom vospitanii. Opyt privlecheniya otechestvennogo vnimaniya k nasushchnomu voprosu* [About national upbringing. An attempt to draw the domestic attention to the urgent problem], St. Petersburg.
10. Dinze, V.F. 1916b, O natsional'noi russskoi shkole [About national Russian school], in: Volzhanin [Dinze], V., Dinze, V.F., Smirnov, S.D., *O natsional'noi shkole* [About national school], Petrograd, p. 35–66.
11. F.I.P. [Pavlov, F.I.], 1913, (Rec.): Vl. Dinze. O nacional'nom vospitanii. Opyt privlecheniya otechestvennogo vnimaniya k nasushchnomu voprosu. Izd. O.V. Bogdanovoj. SPb. 1913. C. 50 kop. [Review: Vl. Dinze, About the national upbringing. An attempt to draw the domestic attention to the urgent problem], *Russkaja shkola* [Russian school], no. 10, depart. III, p. 18–20.
12. Lapshin, I.I. 1911, Sotsial'naya pedagogika Natorpa [Social pedagogy of Natorp], in: Nechaev, A.P. (ed.), *Ocherki po istorii pedagogicheskikh uchenii* [Essays on the history of pedagogical studies], Moscow, p. 209–229.
13. Lunacharsky, A.V. 1927, Upadochnoe nastroyenie sredi molodezhi [Low spirit among youth], in: *Upadochnoe nastroyenie sredi molodezhi. Eseninshchina* [Low spirit among youth. Contagion of Esenin], foreword by V.G. Knorin, Moscow, p. 6–44.
14. Malinov, A.V., Rostovcev E.A. (eds.), *Biograficheskij slovar' filosofov Peterburgskogo universiteta*. URL: <http://bioslovhist.history.spbu.ru/component/fabrik/details/1/1367.html> (accessed 20.11.2016).
15. Natorp, P. 1911, *Sotsial'naya pedagogika. Teoriya vospitaniya voli na osnove obshchnosti* [Social pedagogy. The theory of upbringing of the will on the base of community], St. Petersburg.
16. Natorp, P. 2006a, Kul'tura naroda i kul'tura lichnosti. Shest' lektsii [Culture of folk and culture of person. Six lectures] (transl. by M.M. Pubinstein), in: Natorp, P., *Izbrannye raboty* [Selected works], ed. by V.A. Kurennoj, Moscow, p. 145–294.
17. Natorp, P. 1912a, *Pestalocci. Ego zhizn' i ego idei* [Pestalozzi, his life and his ideas], transl. by M. A. Engelgardt, St. Petersburg.
18. Natorp, P. 1912b, *Razvoitie naroda i razvoitie lichnosti* [Development of folk and development of person], transl. by A. Palchik. St. Petersburg.
19. Natorp, P. 2006b, *Filosofija i psihologija* [Philosophy and psychology] (1914), in: Natorp, P., *Izbrannye raboty* [Selected works], ed. by V.A. Kurennoj. Moscow, p. 25–54.
20. Natorp, P. 2006c, *Filosofija kak osnova pedagogiki* [Philosophy as the base of pedagogy], transl. by G.G. Shpet (1910), in: Natorp, P., *Izbrannye raboty* [Selected works], ed. by V.A. Kurennoj. Moscow, p. 297–383.
21. Novikov, M.V. 2014, *Pervaja mirovaja vojna i aspekty nacional'nogo vospitaniya v Rossii* [The First World War and the aspects of national upbringing in Russia], *Jaroslavskij pedagogicheskij vestnik* [Jaroslavl pedagogical bulletin], no. 4, part II (Psichologo-pedagogicheskie nauki), p. 9–14. URL: http://vestnik.yspu.org/releases/2014_4pp/06.pdf (accessed 19.11.2016).
22. RGALI [The Russian state archive of literature and arts], F. 1348. Op. 4. Ed. 2. 1 l. Pis'mo P. Natorpa V.F. Dinze. Na nem. yaz. [Letter of P. Natorp to V. Dinze, in German]. Marburg, 20.12.1909.

23. Rubinshtein, M.M. 1916a, Vojna i ideal vospitaniya (K voprosu o nacionalizme v pedagogike) [War and the ideal of upbringing (To the problem of nationalism in pedagogy)], *Vestnik vospitaniya* [Bulletin of upbringing], no. 3, depart. I, p. 32–72.

24. Rusova, S.F. 1913, (Rec.:) VI. Dinze. O nacional'nom vospitanii. Izd. Bogdanovoj, S.-Pet. 1913. C. 50 k. [(Review:) VI. Dinze, About the national upbringing. An attempt to draw the domestic attention to the urgent problem], *Pedagogicheskoe obozrenie* [Pedagogical review], no. 1, p. 83–84.

25. Sedova, E.E. 2010, Koncepcija nacional'nogo obrazovanija v pedagogicheskom nasledii S. Gessena [Conception of national education in pedagogical legacy of S. Gessen], *Problemy pedagogiki i psihologii* [Problems of pedagogy and psychology], no. 3, p. 194–199.

26. Selli, Dzh. 1901, *Oчерки по психологии детства* [Essays on psychology of childhood], transl. by A. Grombach, Moscow.

27. Soloviev, V.S. 1988, Opravdanie dobra [Justification of Good], in: Soloviev, V.S., *Sochinenija v 2-h t.* [Works in 2 vol.], ed. by A.F. Losev and A.V. Gulyga, vol. 1. Moscow, p. 50–580.

28. Soroka-Rosinsky, V.N. 1991, Put' russkoj nacional'noj shkoly [The way of Russian national school] (1916), in: Soroka-Rosinsky, V.N., *Pedagogicheskie sochinenija* [Pedagogical works], ed. by A. T. Gubko, Moscow, p. 55–124.

29. Stammler, R. 1907, *Hoziajstvo i pravo s točki zrenija materialisticheskogo ponimanija istorii* [Economy and right from the point of view of materialistic understanding of history], in 2 vol., St. Petersburg.

30. Sully, J. 1897, *Untersuchungen über die Kindheit. Psychologische Abhandlungen für Lehrer und gebildete Eltern*, aus dem Englischen übetr. und mit Anmerkungen versehen von J. Stimpfl, Leipzig.

31. UB Marburg, Handschriftenabteilung, Natorp-Nachlaß, Ms. 831.

32. Zolotarev, S.A. 1916, K.D. Ushinskij i samoopredelenie russkoj shkoly [Konstantin Ushinsky and selfdetermination of Russian school], *Russkaja shkola* [Russian school], no. 2–3, depart. I, p. 1–10.

About the author

Prof. Nina Dmitrieva, Department of Philosophy, Institute of Social-Humanitarian Education, Moscow Pedagogical State University, na.dmitrieva@mpgu.edu

УДК 1(091)

ФИЛОСОФИЯ
РЕЛИГИИ КАНТА
ОТ «КРИТИКИ
ЧИСТОГО РАЗУМА»
ДО «РЕЛИГИИ
В ПРЕДЕЛАХ
ТОЛЬКО РАЗУМА»¹

А. Швейцер*

Именно на этом зиждется второй подход в попытке Канта практически реализовать идею практической свободы, не прибегая к помощи трансцендентальной идеи свободы. Однако следствием этого подхода, содержащего космологический компонент при рассмотрении реализованной идеи свободы, является то, что понятие морального мира выступает при осуществлении этой идеи одновременно как ее данность. «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно свободе разумных существ и каким ему надлежит быть согласно необходимым законам нравственности), я называю моральным миром» (с. 590)². Здесь проявляется невозможность сохранить предпринимаемое Кантом разграничение между миром человеческих действий и миром природы, так как их связь друг с другом дает о себе знать в том, что в моральном мире для того, чтобы представить его себе, «мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы)» (с. 590). Но как только мы коснулись возможной взаимообусловленности человеческих действий и природного процесса, перед нами возникает необходимость найти какую-либо форму, проясняющую отношение между отвергаемой связью практической свободы с трансцендентальной идеей свободы, с тем, чтобы восстановить моральную свободу человеческого действия, тем более что это действие как явление находится в связи с другими действиями в

¹ 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; №3. С. 82–98; №4. С. 73–78.

* Поступила в редакцию: 10.12.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-7

© Гильманов В.Х., пер., 2017

² В тексте 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. : Чоро, 1994.

мире явлений. Это возможно при допущении того, что идея свободы помимо механизма природы может быть соотнесена с практической реальностью, основанной на связи явлений по моральным принципам. Данная возможность облечена Кантом в форму следующего вопроса: Каким образом «практическая идея» морального мира, «которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (с. 590), может стать «объективной реальностью» в ее отношении к «чувственному миру»? Тем самым признается необходимость реализации идеи практической свободы только в связи с космологической идеей свободы, то есть с трансцендентальной идеей свободы. При таком положении дел последовательно определяются предпосылки для этого, ориентированные на выводы критического идеализма: благодаря отграничению мира явлений от интеллигибельного мира моральный мир может мыслиться в системном единстве: «этот мир мыслится только как интеллигибельный» (с. 590).

Однако Кант не совсем ясно осознает последствия такого решения, ориентированного на применение принципов критического идеализма. Ведь, если быть последовательным, то критический идеализм может рассуждать только лишь об одном единственном интеллигибельном мире, а именно — о том, каковой в соответствии с нашей способностью познания доступен нам в опыте только как мир явлений. Интеллигибельный мир идентичен данному нам в опыте миру явлений, даже если он не представляется нам в созерцательных формах пространства и времени. Поскольку процессы, доступные нашему познанию, мы воспринимаем как явления только в причинной связи механизма природы, то свобода в интеллигибельном мире означает то, что эти процессы находятся в нем вне необходимой пространственно-временной связи, в то время как их связность возникает, по Канту, лишь благодаря нашей способности чувственного созерцания. И оказывается, что отношение интеллигибельного мира к миру явлений есть не отношение действующей причины к материалу, а отношение разумного существа к его выражению в мире явлений. Таким образом, если для практической реализации идеи морального мира соединить его с интеллигибельным миром, то моральный мир предстает все же для нашей чувственной способности познания только как мир явлений, в котором процессы нравственной направленности даны нам только в системном единстве механизма природы.

И получается, что в представленном разделе «религиозно-философского наброска» положения, выводимые из плана критического идеализма, оказываются принесенными в жертву нравственному интересу. Критический идеализм сводит моральный и интеллигибельный миры воедино, но последний из них покрывается миром явлений с той лишь разницей, что в нем мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (см. цитированное положение на с. 590). Кант уточняет это и на с. 591: «В интеллигибельном, то есть моральном мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей), можно мыслить такую систему...» и т.д. При таком положении дел нравственность оказывается на пороге, отделяющем мир явлений от интеллигибельного мира. В отношении первого из них она должна быть формирующим принципом, поступательно реализуя тем самым в мире явлений исторической событийности моральный идеал. Здесь, как видим, моральный интерес и понятийная основа критического идеализма оказываются в противоречии с друг другом.

Таким же противоречивым и непоследовательным оказывается ход мыслей на с. 590: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно свободе разумных существ и каким ему надлежит быть согласно необходимым законам нравственности), я называю моральным миром. Этот мир мыслится только как интеллигибельный, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея: однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее. Поэтому идея морального мира обладает объективной реальностью не [в том смысле], как если бы она относилась к предмету интеллигибельного созерцания (подобных предметов мы вообще не можем мыслить), а [в том], что она относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом применении» (с. 590). В этом ходе мыслей в развиваемом Кантом понятии морального мира объединены идея трансцендентальной свободы и идея морально-практической свободы. Возврат к космологической идее свободы и благодаря этому к ее связи с системным единством мира явлений достигается тем, что сфера человеческих поступков расширяется до мировой событийности. Это оказывается возможным посредством того, что понятие мира, предпосланное в понятии морального мира, находит свое завершение в человеческом обществе: моральное человечество оказывается у Канта тождественным моральному миру. Моральный мир мыслится «как *corpus mysticum* разумных существ в нем, поскольку свободная воля их при моральных законах обладает полным систематическим единством как с самим собой, так и со свободой любого другого» (с. 590).

В этом ходе мыслей не дано обоснования возможности отождествления морального мира с моральным человечеством. Лишь позже в «Критике способности суждения» Кант возьмется за это, выразив мысль о том, что нравственное человечество есть собственно конечная цель творения, из-за чего все происходящее в мире соотносено с этой нравственной конечной целью. В «наброске» можно лишь констатировать наличие интереса, движущего теологию морали в ее поиске той телеологии, каковая могла бы стать ее надежным фундаментом, позволив на ее основе обосновать познанное в своей необходимости, но не достижимое в чистом разуме понятие конечной цели творения как принадлежащее ему по сути. И потому, в соответствии с интересом моральной свободы для ее завершеного обоснования, в «наброске» сфера человеческих поступков, каковая в общем рассмотрении предстает как вневременная величина, расширяется Кантом до степени включения в нее всего происходящего в мире.

Исходя из этих предпосылок, Кант осуществляет практическую реализацию понятия Бога в отношении возможности достижения морального мира в развитии морального человечества. В этом моральном мире «можно мыслить такую систему связанного с моральностью соразмерного блаженства как необходимую, ибо свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего блаженства, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе в тем чужого прочного благополучия» (с. 591). Однако же, поскольку моральное должен-

ствование сохраняется, даже если бы другие из этих разумных существ «не действовали сообразно этому закону», то сохранение надежды на осуществление этого морального мира возможно лишь «в том случае, если высший разум, повелевающий согласно моральным законам, будет положен в основу и как причина природы» (с. 591). Здесь, таким образом, понятие Бога обосновывается как необходимое в практическом смысле для развития нравственно совершенного человечества, которое есть одновременно осуществление морального мира. Подобный ход мыслей ведет к практической реализации идеи Бога в последовательности от понятия Бога как морального законодателя мира к Его пониманию как «причины природы». Из этого следует, что развиваемое на этом пути понятие Бога применимо к миру только при расширении понятия нравственного человечества до понятия нравственного мира. Эта мысль потому так важна для философии религии Канта, что лишь на ее основе можно связать Бога как мироправителя с нравственным законом, не нарушив при этом автономию этого закона через введение понятия морального законодателя мира. В конце раздела второго «Канона чистого разума» Кант указывает на опасность этого нарушения².

В «наброске» эта мысль о практической реализации морально фундаментального понятия Бога в отношении нравственного усовершенствования человечества лишь намечена Кантом: в «Критике способности суждения» он вновь обращается к ней, главным образом в попытке открыть предпосылки для ее последовательного обоснования в этикотеологии. В своей завершенной чистоте эта мысль, очищенная также от рассуждений о блаженстве как факторе нравственного развития, представлена Кантом в его «Религии в пределах только разума»: практическая реализация морального понятия Бога осуществлена здесь в его развитии до понятия Бога как объективно существующего всеобщего морального закона, как «всеобщей этической сущности моральных законов».

В «наброске» же эта мысль лишь только намечена, а понимание ее сущностно значимого содержания скорее затруднено обращением Канта к понятию блаженства. Употребляя его в новой смысловой связи, открывающейся в отмеченной выше мысли, Кант, не преодолевая смысловой инерции этого понятия в предшествующем ходе мыслей, затемняет тем самым особую специфику нового хода мыслей. При исследовании кантовской философии религии необходимо различать эти два хода мыслей, с како-

² См. указанное Швейцером место в тексте Канта: «Но когда практический разум достиг этого высокого пункта, а именно понятия единой первосущности как высшего блага, то он не должен воображать, будто он поднялся над всеми эмпирическими условиями своего применения и вознесся до непосредственного знания новых предметов настолько, чтобы исходить из этого понятия и выводить из него даже моральные законы. Действительно, внутренняя практическая необходимость именно этих законов привела нас к допущению самостоятельной причины или мудрого правителя мира, чтобы придать моральным законам действительность; поэтому мы не можем рассматривать их вслед за этим опять как случайные и как производные от воли, в особенности от такой воли, о которой мы не имели бы никакого понятия, если бы не составили себе его соответственно указанным выше законам. До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны исполнять их» (с. 597) (*Примеч. пер.*).

выми мы сталкиваемся в их неразвитой форме в «религиозно-философском наброске». Это требует от нас определить контуры этих мыслей для проведения различия между ними. Опосредующее понятие, каковое, на первый взгляд, приравнивает их друг к другу, — понятие блаженства.

Каково его место в реализации идеи Бога, как оно представлено в цитированном отрывке со с. 591? В нем понятие морального мира соотнесено с понятием морального человечества, в котором, по мысли Канта, моральное поведение людей выступает как принцип причинности всеобщего блаженства. При таком понимании морального мира совершенная нравственность идентична совершенному блаженству: моральный мир есть «система вознаграждающей себя самой моральности» (с. 591). Моральное усилие отдельного человека в так понимаемом мире ведет к тому, чтобы посредством нравственного усовершенствования достиглось как собственное, так одновременно и всеобщее блаженство. Цель Канта — обоснование нравственного усилия, несмотря на вполне очевидную перспективу, что не все члены человеческого сообщества, предназначенные для жизни в моральном мире, будут действовать нравственным образом. Для достижения цели Кант берется за реализацию понятия Бога.

Следует отметить, однако, что в отношении морального мира Кант обычно несколько иначе толкует соотношение между добродетелью и блаженством, отличающееся от только что представленного выше, в контексте которого блаженство выступает как результат совместного добродетельного усилия человечества и требует тем самым нравственного усилия каждого. Более известно то понимание Канта, согласно которому добродетель сводится к стремлению стать достойным блаженства. Разница между таким пониманием, как оно представлено особенно в «Критике практического разума», и ходом мыслей на с. 591 «Канона чистого разума» имеет чрезвычайную значимость. Как видно из последнего, моральный мир здесь есть совершенная нравственность и блаженство в их тождестве друг другу. Если же исходить из понимания того, что добродетель есть только лишь стремление стать достойным блаженства, то возникает тот ход мыслей, в котором нравственное совершенство и достигнутое блаженство суть две разные величины, не связанные причинно друг с другом, поскольку первое не влечет за собой второе необходимым образом, как это утверждается «системой вознаграждающей себя самой моральности»³. Понимание добродете-

³ Различие понимания отношения между добродетелью и блаженством в той форме, каковая доминирует в «Критике практического разума», и той, каковая выступает как «система вознаграждающей себя самой моральности», нашло свое точное выражение в разделе 2 «Критическое снятие антиномии практического разума» главы 2 «Критики практического разума» на с. 511: «Но поскольку я не только вправе мыслить свое существование и как ноумена в интеллигибельном мире, но даже имею в моральном законе чисто интеллектуальное основание определения своей причинности (в чувственно воспринимаемом мире), то вполне возможно, что нравственность убеждений имеет как причина если не непосредственную, но все же опосредованную (при посредстве интеллигибельного творца природы) и притом необходимую связь со счастьем как с действием в чувственно воспринимаемом мире; эта связь в такой природе, которая есть лишь объект чувств, всегда имеет место только случайно и не может быть достаточной для высшего блага». Давайте суммируем важные положения в этом решающем для отмеченного различия суждении Канта: 1. Связь между добродетелью и счастьем (Немецкое *Glückseligkeit* переводится Н. О. Лосским в используемом нами его переводе «Критики чистого разума» как

тели как стремления стать достойным блаженства с самого начала с необходимостью ориентировано на реализацию идеи Бога: Бог есть та величина, на которой зиждется связь между добродетелью и блаженством для добродетельного субъекта. В другой смысловой связи, однако, отношение между добродетелью и блаженством не ориентировано с самого начала на дополнительное вспоможение идеи Бога. Лишь через указание на действительное положение дел в мире, в котором многие не действуют сообразно норме морального закона, вводится требование необходимости существования Бога. Идея Бога распознается как необходимая для обоснования обязательности морального закона «для всякого частного пользования свободой, если бы даже другие [существа] не действовали сообразно этому закону», ставя под вопрос достижение идеала нравственно совершенного человечества, поскольку срыв плана по развитию совершенной нравственности одновременно делает невозможным блаженство в системе вознаграждающей себя самой моральности.

Как видим, уже сразу в «наброске» возникает серьезное противоречие между двумя рядами мыслей, которое затем особенно сильно проявляется при попытке их применения для возможности или невозможности обоснования необходимости реализации идеи Бога. В этой связи почти на грани чуда то, что именно в момент начала реализации идеи Бога на последующих страницах «наброска» особенно сильно проявившийся на с. 590—591 инаковый ход мыслей Канта вступает в соприкосновение с привычными смысловыми связями за счет того, что в его пассаже в конце с. 591 мы встречаем указание на добродетель как связанную «с неустанным стремлением сделать себя достойным блаженства».

Сама по себе эта мысль уже возникала на страницах «религиозно-философского наброска». Так, на с. 589 она выражена с полной ясностью: «...нравственный закон повелевает, как мы должны вести себя, чтобы быть лишь достойными блаженства». На с. 591 на первый план выступила другая связь между добродетелью и блаженством. Чуть позже Кант, однако, вновь обращается к уже сформулированному на с. 589 положению о добродетели в связи со стремлением стать достойным блаженства. Попытка объяснить возникшее противоречие должна привести нас к обнаружению глубинного основания различия двух рядов мысли в отношении связи моральности и блаженства. Для этого надо учесть то, что ход рассуждений на с. 591 обосновывает понятие морального мира, исходя из отношения отдельного индивида к человечеству в тесной взаимосвязи между ними. Вопреки этому в другом ходе мыслей в отвлечении от подобного толкования отдельный человек рассматривается уже как изолированный субъект, который в своей изолированности противостоит миру как природе.

«блаженство», Н.М. Соколовым в используемом нами его переводе «Критики практического разума» как «счастье». — *Примеч. пер.*) не является непосредственной, но опосредована. 2. Для обоснования этой опосредованной связи необходимо выдвинуть положение о существовании Бога. То есть эта опосредованная связь с самого начала ориентирована на идею Бога, а не есть лишь необходимое дополнение, как это сформулировано Кантом на с. 591 «Критики чистого разума». 3. Если даже добродетель и счастье мысленно могут быть поставлены в отношении причины и следствия, то лишь как имеющее случайное проявление в чувственном мире, что не достаточно для высшего блага. На фоне этого обобщения видно, насколько такое понимание далеко от идеала морального мира как системы вознаграждающей себя самой моральности в «наброске» в «Критике чистого разума».

Как уже упоминалось, эти и все уже отмеченные до этого различия довольно четко группируются по двум рядам смыслового развития, каковые в «наброске» еще пересекаются друг с другом в нечетко проясненном противоречивом взаимоотношении, в дальнейшем развитии, однако, расходятся по причине все большего прояснения их различия, проходя через все развертывание философии религии Канта вплоть до ее завершения в «Критике способности суждения». В первую очередь, это различие проходит по линии того, кого касаются религиозно-философские суждения — изолированного субъекта или человечества как сообщества? Именно в отношении к нравственно совершенному человечеству следует искать ключ к ходу мыслей на с. 591, включая как толкование понятия морального мира, так и рассуждения о практической реализации понятия Бога. Мир, с которым в этом ряду мыслей связан каждый отдельный человек, — это человечество. Иначе в другом ходе мыслей, где Кант оперирует понятием изолированного разумного существа как субъекта, каковому как отдельному существу просто предопределено быть в том или ином отношении с миром и его историей. Блаженство здесь есть проявление созвучия природного процесса с нравственным усовершенствованием субъекта. Поскольку в этом ходе мыслей не может быть установлена причинная связь между добродетелью и блаженством, подобно тому, как это возможно при расширении понятия человечества до понятия мира, то для этого ряда единственно возможной связью между тем и другим может быть только понятие стремления стать достойным блаженства через добродетель. Кантовский ход мыслей здесь показывает, что развиваемое им понятие блаженства основывается как раз на отношении к человеку как изолированному субъекту. В этом ряду мыслей понятие блаженства оказывается ответом на теоретико-практический вопрос в «Каноне чистого разума»: если я делаю то, что должен делать, то на что я тогда могу надеяться? В свете этого вопроса Кант уточняет идею блаженства на с. 590, соотнося ее с понятием счастья в практическом интересе в чувственном мире⁴: «...если мое поведение таково, что я не достоин блаженства, то смею ли я надеяться быть благодаря этому причастным блаженства?» (с. 590). В этом месте «наброска» вновь становится ясным, что здесь введение понятия блаженства в философию религии основано на совсем иной мотивации, чем в «Критике практического разума»: оно мотивировано той предпосылкой, которой Кант оперирует в качестве основной только в «религиозно-философском наброске», а именно — единство разума в его теоретическом и практическом применении, обосновывающее как необходимое для чистого разума единство добродетели и блаженства, поскольку последние связаны с этим двойным применением разума. Кант утверждает, «что, подобно тому как моральные принципы согласно разуму в его *практическом* применении необходимы, точно так же согласно разуму в его *теоретическом* применении необходимо допускать, что всякий имеет основание надеяться на блаженство в той мере, в какой он сделал себя достойным его своим поведением, и, следовательно, система нравственности неразрывно связана с системой блаженства, однако лишь в идее чистого разума» (с. 591).

⁴ Здесь важно отметить, что при этом соотнесении Кант использует два близких по значению, но разных по смыслу прилагательных: glücklich = счастливый, glücklichselig = блаженный, что учитывает переводчик Н.О. Лосский, связывая первое из них с чувственно воспринимаемым миром, а второе — с интеллигибельным. См. в этой связи рассуждения Канта в последнем абзаце на с. 590 (*Примеч. пер.*).

Вскоре же, после того как моральная идея Бога оказывается практически реализованной в отношении всего человечества — при этом и возникает отмеченное взаимодействие между добродетелью и блаженством, мы вновь сталкиваемся с поворотом рассуждений Канта: в их центре оказывается субъект как изолированное разумное существо. Этот поворот маркирован суждениями о связи нравственности и блаженства посредством мысли о стремлении быть достойным блаженства: «Идею такой интеллигенции, в которой морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку она находится в точном соотношении с нравственностью (как достоинством счастья), я называю идеалом высшего блага» (с. 591–592). Связь этого отрывка с предшествующим ходом мыслей лишь кажущаяся: понятие морального мира, значимое в этом суждении Канта, не имеет никакой связи с идеей нравственно совершенного человечества. При акценте на изолированного субъекта сфера его действия не может распространяться на весь ход мирового процесса, как это предполагалось в понятии морального мира на предыдущих страницах. Моральный мир в отношении изолированного субъекта ограничен только созвучием добродетели и блаженства. Каким образом весь мир явлений подстроен к нравственному поведению отдельного разумного существа? — только при условии созвучия добродетели и блаженства, и это единственная предпосылка возможности какого-либо морального мира для отдельного изолированного субъекта.

При таком подходе происходит усиление возможности решения вопроса единства чистого разума критического идеализма в сравнении с предшествующим акцентом на понятие морального мира. Во-первых, идея морального мира полностью освобождается от чувственного мира: она не выступает больше как формирующий принцип, обеспечивающий мировому процессу его связь с нравственным законом в объеме морально-нравственного делания человечества. Она выступает уже как идея, отличная от мира явлений, но как возможное будущее этого мира. Она связывается Кантом уже не с каким-либо интеллигибельным миром, а только с интеллигибельным миром⁵ «при мудром творце и правителе»: «Нравственность сама по себе образует систему, но нельзя сказать того же о блаженстве, если только оно не распределяется в точном соответствии с моральностью. Но такое соответствие возможно только в интеллигибельном мире при мудром творце и правителе. Разум вынужден или допускать такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать иным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки, так как необходимое последствие их, связываемое с ними тем же разумом, должно было бы отпасть без указанного выше допущения» (с. 592).

Для этого ряда мыслей становится полностью не пригодным тот ход мыслей, который использовался Кантом на предыдущих страницах для реализации понятия Бога в ориентации на допущение возможной причинной связи добродетели и блаженства в чувственном мире, включающем в себя моральное человечество. При такой ориентации невозможна связь между идеей Бога и идеей какой-либо будущей жизни. Совсем иная ориен-

⁵ В языковом плане Швейцер акцентирует разницу между «каким-либо интеллигибельным миром» и именно тем, который связан с Богом, через выделение и противопоставление в своем тексте обоих миров за счет контраста неопределенного и определенного артиклей (*Примеч. пер.*).

тация идеи Бога, реализуемой при сопряжении морального мира с интеллигибельным: Бог здесь — гарант для согласованности добродетели и блаженства для отдельного существа. И поскольку это созвучие обоих может происходить только в интеллигибельном мире, идея будущей жизни становится необходимым дополнением к идее Бога, без чего эта последняя стала бы совершенно не нужной⁶.

Итак, результат таков: в первом ряду мыслей реализация понятия «какого-нибудь Бога» исключает добавление идеи какой-либо будущей жизни, так как это понятие изначально не ориентировано на эту идею и в своей сути чуждо ей. Во втором ряду, в котором практическая реализация понятия Бога ориентирована на интеллигибельный мир, эта реализация невозможна без одновременной практической реализации идеи будущей жизни: «Бог и иная жизнь суть два допущения, неотделимые согласно принципам чистого разума от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом» (с. 592). И оказывается, что в действительности привязка второго ряда мыслей к реализованному понятию Бога в первом иллюзорна: во втором ряду понятие Бога реализуется на основе собственных допущений, отличных от первого, и неразрывно связано с идеей будущей жизни. То, что речь действительно о новом понятии Бога, скажется уже в том, что понятие вскоре столкнется с невероятной для него сложностью, преодоленной при реализации идеи Бога в первом ходе мыслей: это — вопрос о связи понятия Бога с нравственным законом через посредство понятия морального законодателя. В первом ходе мыслей Кант шел от идеи Бога как морального законодателя к идее Бога как мироправителя. Во втором все наоборот: в нем реализуется понятие Бога как «мудрого творца и правителя интеллигибельного мира» (с. 592). В этой связи становится необходимым обоснование того, как организовано отношение между Богом как моральным законодателем и Его нравственным законом для каждого разумного существа, что Кант и делает, опираясь, однако, на столь неловкую аргументацию, что она похожа на смысловое насилие. Не зря он вскоре от нее отказался. Его обоснование таково: «Поэтому всякий рассматривает моральные законы как заповеди, чем они не могли бы быть, если бы они не связывали со своими правилами а priori соответствующие им следствия и, следовательно, не содержали обетования и угрозы. Но это было бы невозможно, если бы они не основывались на необходимой сущности как высшем благе, которое единственно может установить такое целесообразное единство» (с. 592). Как видим, здесь моральные законы в их истоке сводятся к моральному законодателю мира, содержа в себе «обетования и угрозы».

Вряд ли нельзя не заметить, насколько далеко понимание нравственного закона в «религиозно-философском наброске» от той глубины и чистоты, каковых Кант достигнет в последующих работах. Представить себе в «Критике практического разума» трактовку какого-либо нравственного закона, содержащего «обетования и угрозы», немислимо: в таком виде он более не есть нравственный закон, так же как не могут быть моральными законами те, которые в «наброске» толкуются как невозможные вне связи добродетели и блаженства, превращаясь, по Канту, в «пустые выдумки» (с. 592). Последствия такого понимания нравственного закона в «наброске» сказываются и в признании Кантом нравственного усилия как связанного с

⁶ Вот почему в дальнейшем не раз встречается сочетание «Бог и будущая жизнь».

идеей будущей жизни: в том, как эта идея реализуется, нет ничего нравственного, поскольку она зиждется на простой мысли, что интеллигибельно-моральный мир — это мир будущего, и поэтому иная будущая жизнь в этом мире должна быть для нас гарантирована, если мы добродетельны.

Намного глубже связь нравственного достоинства и продолжения нашего существования в ином мире развита в «Критике практического разума», где идея бессмертия реализуется в перспективе возможности нравственного совершенствования. В соответствии с этим продолжение нашего существования допускается Кантом как возможность бесконечного нравственного развития. Новое качество своего достоинства эта идея проявляет уже в том, что в «Критике практического разума» она реализуется самостоятельно, еще перед обращением Канта к идее Бога, в то время как в «наброске» идея будущей жизни есть лишь дополнение к идее Бога, возникая как ее следствие и будучи в своей реализации в полной от нее зависимости. Поэтому во втором ряду мыслей «наброска» в потоке не сформированных до конца мыслей Канта появляется и недоработанная трактовка нравственного закона: это видно из того, что высшее благо как моральный мир он определяет не как предмет нравственного действия, а как его вознаграждение.

С полной ясностью это видно в рассуждениях Канта, завершающих ход мыслей второго ряда: в них возможность нравственного действия ставится в прямую зависимость от возможности воздаяния за это в будущей жизни: «Необходимо, чтобы весь наш образ жизни был подчинен нравственным максимам, но это невозможно, если с моральным законом, представляющим собой лишь идею, разум не связывает действующей причины, которая определяет для нашего поведения, сообразующегося с этим законом, результат, точно соответствующий нашим высшим целям, будь то в настоящей или в иной жизни. Следовательно, без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления, так как не исполняют всей цели, естественной и необходимой для всякого разумного существа и a priori определяемой тем же чистым разумом» (с. 593). В этом суждении проявляется то, что уже было отмечено: любой ход мыслей, сопрягающий моральный мир с интеллигибельным, теряет субъектный мотив морального интереса, так как нравственное деяние происходит в сфере поступков в чувственном, а не в интеллигибельном мире. Только при условии того, что идея морального мира каким-либо образом будет приведена в связь с наличным чувственным миром, можно представить себе моральный мир как цель морального дела. При этом условии допустима телеологическая ориентация такого хода мыслей, который, отказавшись от понятийной толкотни с миром явлений и интеллигибельным миром, реализует понятие моральной конечной цели мира, выбрав субъектом не изолированное разумное существо, а человеческий род. В этом случае достижимы как самая безукоризненная трактовка морального понятия Бога, так и обоснование нравственного закона в его формальной чистоте. Это ведет к кардинальному усовершенствованию мыслей, намеченных Кантом на с. 590—591.

Кант вновь обращается к этим мыслям, начиная со с. 594, при уточнении свойств выведенной им в этикотеологии единой моральной перво-сущности. От этой всесовершеннейшей и всемогущей сущности, каковой подчинены вся природа и ее отношение к нравственности в мире, ход мыс-

лей ведет к исследованию мира в аспекте единства его целей. Но высшие цели суть те, которые связаны с моральностью: вот почему именно на этом пути моральной телеологии достигается понятие единой первосущности как высшего блага, которая есть моральный законодатель мира, что дает нам возможность быть направляемыми им без необходимости выводить моральными законы самим: «До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны исполнять их» (с. 597). Нравственный смысл этого ряда мыслей выражается в том, что в нем задана направленность морального усилия на предназначенное нам в этом мире призвание, не в каком-то ином будущем интеллигибельно распознаваемом мире, а именно в этом: и таким образом нравственность и действительность связываются друг с другом. Только так наша нравственность, не становясь безнравственной, может быть приведена к ее отношению с высшим существом, и только так могут быть сохранены последние цели разума, если они хотят быть моральными. Этим глубоким толкованием нравственности и связанной с ней проблемы взаимоотношения понятия Бога с нравственным законом заканчивается «религиозно-философский набросок». Эта концовка есть одновременно его высшая точка, в которой Кант достигает той глубины постановки проблем, каковая становится продуктивной основой всего последующего развития религиозной философии Канта в ее поиске своей завершенной формы и смыслового потенциала.

Итак, мы достигли конца первой части нашего исследования, подвергнув интерпретации два первых раздела «Канона чистого разума». Остается еще третий раздел «О мнении, знании и вере» (с. 598—606). Но он имеет лишь небольшое значение для проникновения в суть кантовской философии религии, поскольку в сравнении с двумя предыдущими не содержит в себе мыслей, продвигающих «набросок» к новым горизонтам. Смысловому наполнению этого раздела не достает точных и острых контуров представленных в нем мыслей. Лишь в одном отношении этот раздел представляет интерес для понимания его места в «религиозно-философском наброске» при условии обращения к общему вопросу о том, как весь «набросок», завершаемый третьим разделом, соотносится с общим религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики, со всем замыслом критической философии в целом?

Значение раздела «О мнении, знании и вере» в отношении к оставленному выше вопросу в том, что мысли, представленные в нем, в более ясной и глубокой форме уже сформулированы ранее в предшествующих разделах «Трансцендентальной диалектики». Весь основной критический замысел Кантовой диалектики в том, чтобы разрушить мнение и очистить знание. Религиозно-философский план этой диалектики направлен на выявление границ, правомерности и характера веры, если уж этого не только не хочет, но даже требует очищенное знание. На этом фоне третий раздел «Канона чистого разума» оставляет впечатление анахронизма. То, что Кант вставил его в «Канон», можно оправдать только при условии его прочтения строго в рамках «религиозно-философского наброска», то есть «Канона чистого разума», вне контекста всего трактата «Критика чистого разума», то есть вне связи с общим религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики.

Эти краткие замечания должны объяснить, почему мы не намерены уделять серьезного внимания исследованию третьего раздела «наброска». Как уже отмечено, вопрос его значимости или незначимости соотнесен с главным вопросом о месте всего «наброска» как целого в религиозно-философском плане трансцендентальной диалектики. Именно этот общий вопрос в центре всего предпринятого до этого исследования. Следует признать, однако, что, находясь в конце аналитического разбора хода мысли Канта в «наброске», мы после всего проделанного пути оказались в окружении таких вопросов, которые вытесняют главный вопрос с предназначенного для него первого места. Вся кропотливая работа над «наброском» представляется сейчас в конце пути какой-то системой концентрических кругов. Самый внешний круг поставил нас перед вопросом, каков общий характер кантовской философии религии в «Критике чистого разума». Следующий круг затрагивает разделение между религиозно-философским планом диалектики и планом «религиозно-философского наброска». В продолжение сужения исследования нам удалось глубже проникнуть в суть религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики, а затем провести анализ хода мысли Канта в «наброске». Круги продолжали сужаться все больше и больше: внутри самого «наброска» обнаружили два разных ряда мыслей. Наш анализ проследил линии их разделения до возможных пределов. Этот анализ, завершая все аналитическое исследование, и образует последний самый внутренний круг в системе концентрических кругов. Итак, путь всей проделанной работы шел от самого внешнего к самому внутреннему кругу. При подведении итогов и обобщении выводов мы намерены, однако, проделать путь в обратном направлении, то есть в движении от внутренних концентрических кругов к внешним. То есть начинаем мы с итогового обзора двух рядов мысли, обнаруженных нами в «религиозно-философском наброске».

Разница этих обоих рядов проявляется при исследовании связи между добродетелью и блаженством в понятии высшего блага. На с. 590–591 Кант устанавливает непосредственную причинную связь между добродетелью и блаженством как «системы вознаграждающей себя самой моральности». Во втором ряду мыслей, однако, он утверждает опосредованный характер этой связи: добродетель и блаженство связаны так, что первая позволяет стать достойным второго. Для гарантирования этой связи необходимо введение понятия высшей сущности, на что впредь ориентирован весь ход мыслей второго ряда. В отличие от этого в первом ряду мыслей понятие Бога выступает только как вспомогательное, будучи включенным в ход рассуждений Канта только в случае, когда констатирован факт, что земные реалии ставят под вопрос теоретически выведенную причинную связь между добродетелью и блаженством и тем самым достижение высшего блага. Речь идет о факторах реальной жизни, обуславливающих вероятность дефицита нравственного умонастроения у отдельных членов человеческого общества.

При дальнейшем внимании к этой мысли обнаруживается новый различительный момент обоих рядов. В первом из них суждения Канта ориентированы на человечество как единое сообщество, во втором — на изолированного субъекта. Тем самым полностью сдвигаются понятийные связи в обоих рядах. В первом моральный мир задуман как достижение морального совершенства человечества, расширенного для нашего нравст-

венного сознания до пределов всего мира. Во втором ряду моральный мир соотнесен с созвучием между природным процессом и нравственным достоинством каждого из отдельных разумных существ. В первом ряду нравственное человечество работает над созиданием совершенного морального мира, во втором моральный мир соотнесен с моральным усилием отдельного существа в модусе вознаграждения за то, что оно становится его достойно. В первом ряду Бог оказывает вспоможение человеческому обществу на пути нравственного прогресса для достижения морального совершенства, во втором же он воздаст каждому по его вкладу в достижение общего блага в соответствии с нравственным уровнем этого вклада. В первом ряду моральный мир задуман как формирующий принцип, задающий бесконечное нравственное развитие человеческого общества на пути к моральному совершенству. При этом вопрос о том, станет ли это совершенное состояние уделом отдельного субъекта, снимается, поскольку Кант ориентирован здесь на весь человеческий род. Во втором же ряду мыслей моральный мир выступает уже как наступающее для каждого отдельного существа состояние будущего: при этом этот мир будущего не есть предмет нравственного усилия, а наступающее вознаграждение. Между «здесь и сейчас» мира и его моральным будущим зияет большая пропасть, но Канту удается ее преодолеть за счет допущения «будущей жизни»: оно выдвигается как предварительное условие для приобщения к иному будущему миру морального совершенства. То есть во втором ряду идее Бога требуется дополнение в виде идеи «какой-либо будущей жизни». «Бог и будущая жизнь» становится устойчивым словосочетанием во втором ряду мыслей. В первом ряду этого нет: понятию Бога не нужно дополнения через понятие будущей жизни, так как оно ориентировано на развитие всего нравственного человечества.

Вся глубина разницы рядов проявляется в том, как Кант организует связь между Богом как мироправителем и Богом как моральным законодателем. В первом ряду мыслей Кант идет от понятия морального законодателя и, исходя из возможности достижения морального мира в моральном человечестве, связывает его с понятием мироправителя. Во втором же ряду Кант идет от понятия Бога как творца и правителя мира и связывает его с понятием Бога как морального законодателя и морального судии с тем, чтобы Бог мог распределять соответствующие моральному достоинству порции воздаяния. В первом ряду этический элемент в понятии Бога входит в конфликт с Его космическим элементом, во втором — космический представляет угрозу для этического. И в этом ряду эта угроза не только реализуется через понятие Бога, но и становится сокровенной сутью всего хода мыслей этого ряда, поскольку этический элемент полностью поглощается космическим. Ведь если нравственное совершенство мира лишь в будущем, то есть для каждого отдельного существа в ином мире, то связь морального усилия в этом мире с достижением совершенного морального мира удерживается только благодаря мысли о воздаянии в соответствии с достигнутым уровнем нравственного достоинства. Нравственный труд и нравственное совершенство мира лишены при таком подходе всякой органической связи.

Лишь за счет серьезного углубления в нравственном акценте этого второго ряда своих мыслей в «Критике практического разума» Канту удалось достичь этического равновесия между нравственным усилием и идеей дос-

тижения высшего блага: вместо «идеи будущей жизни» Кант развивает «идею бессмертия», расценивая последнее как возможное продолжение в ином мире начатой на земле работы по нравственному совершенству. В «религиозно-философском наброске», однако, этот второй ряд мысли находится в таком плачевном состоянии нравственной неразвитости, что ход мыслей Канта на с. 592–593 невольно создает впечатление, что в его понимании земная жизнь есть, по сути, долгий или короткий по обстоятельствам моральный экзамен, результат которого и соответствующее вознаграждение ожидают каждого в ином мире. Намного глубже нравственный посыл первого ряда: каждое нравственное усилие есть трудовой вклад морального субъекта в нравственное усовершенствование мира. В завершённой форме эта мысль выражена на с. 597–598 в конце второго раздела «Канона чистого разума»: здесь царят два ключевых выражения – нравственная свобода и нравственное обязательство по заповедям морального законодателя. Мысль о «будущей жизни» здесь отходит на задний план. Только лишь одно целевое применение имеет этикотеология: она должна учить нас тому, что мы обязаны делать «для выполнения нашего назначения здесь в мире» (с. 598). Какая глубокая мысль!

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

(Продолжение следует)

О переводчике

Владимир Хамитович Гильманов – доктор филологических наук, профессор Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the translator

Prof. Vladimir Gilmanov, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.wladimir@rambler.ru

О СМЫСЛЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ*

Презентация книги:

**Конев В. А. Смыслы культуры : сб. ст. —
Самара : Самарский университет, 2016. — 276 с.**

В нашей повседневности, пронизанной рекламой, крепко укоренился феномен презентации, когда в некоей реальной ситуации какие-то авторы (создатели) воочию представляют продукт своей деятельности. Я бы хотел воспользоваться этой традицией, но с добавкой инновации и осуществить презентацию своей новой книжки не в реальном, а в виртуальном пространстве журнальных страниц. Правда, такой тип презентации публикаций всегда назывался рецензией, которая представлялась не авторами, а специалистами/знатоками, оценивавшими место такой публикации среди произведений подобного рода. Но данный текст, который вы сейчас имеете перед собой, не является рецензией (или саморецензией), а представляет все-таки презентацию. И это оправдано, по крайней мере, двумя моментами. Во-первых, он представляет книгу, существующую в реальном мире всего-навсего в 100 экземплярах, которые волею нынешних обстоятельств жизни наших вузов сложены в кабинете кафедры Самарского университета и никому, кроме нескольких ее сотрудников, больше не доступны. А во-вторых, в этом тексте автор не стремится излагать содержание статей, представленных в сборнике, а намерен представить то видение проблемы, которое «рассыпано» по данному содержанию.

Итак, если такое самооправдание принято (а оно принято, если текст существует на страницах этого журнала), тогда — к делу!

Начну с названия сборника — «Смыслы культуры».

Слово «культура» в этом словосочетании стоит в родительном падеже единственного числа. А *genetivus singularis*, как известно из грамматики, может выражать два смысла: «родительного субъекта» или «родительного объекта». То есть слово «культура» в родительном падеже может указывать на культуру как на субъекта, производящего смыслы, или как на объект смыслов, то есть быть объектом осмысления. И эти две ипостаси культуры так или иначе объявляют себя в этой книге.

Мысль, которая постепенно кристаллизовалась в моем сознании, проста — культура имеет тот смысл, какие смыслы она продуцирует. Или: культура приобретает тот смысл, какие смыслы в ней производились и производятся. Эта мысль кажется тривиальной: скажи мне, что ты делаешь, и я скажу тебе, кто ты. Но в отношении к пониманию культуры, которая нас окружает и в которой мы живем, это не так тривиально, так как от того, как мы поймем ее, зависит, как нам представится наше будущее и в каком направлении будет (или должна) развиваться культура. А это важно!

* Поступила в редакцию: 01.12.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-8

© Конев В. А., 2017

После того, как Ф. Ницше объявил, что Бог умер, в европейской культуре наступила череда смертей. Р. Барт объявляет о смерти автора, Ж.-Ф. Лиотар — о кончине больших рассказов, а М. Фуко — даже о смерти самого человека. И ведь это не просто оборот речи, «красное словцо». Разве гибель миллионов людей на фронтах двух мировых войн и миллионов в лагерях нацистов и ГУЛАГА — это не смерть человека? И вряд ли случайно, что философия, которая, по словам Гегеля, является самосознанием культуры, стала искать замену умершему Богу. В этих поисках она поворачивается то в сторону языка (лингвистический поворот), то в сторону практики (прагматический поворот), наконец в сторону человека. И в этом антропологическом повороте философии нашел свое отражение антропологический разворот самой европейской культуры. Этот разворот начался опять же благодаря философии Ф. Ницше.

Фридрих Ницше — знаковая фигура в развитии европейской культуры. Его философия — это яростный протест человека против всякого подчинения, это дионисийский бунт против любого порядка, бунт свободы против необходимости, это песня безумству храбрых. Олицетворением этого бунта стала идея сверхчеловека. И вот вопрос — что принесла в европейскую культуру эта идея? Рубеж XIX—XX вв. — с одной стороны, декаданс, упадок, рост всяческих мистических настроений, с другой — авангард, модернизм. И те и другие, по-своему, но отстаивают свободу творчества и творца. Авангард и различные формы модернизма захватывают европейскую культуру — искусство, литературу, повседневность (мода, «звезды»). Призывы, тыкающий перст — «А ты записался добровольцем?!», а не простертая рука героя на пьедестале, вторят указаниям Заратустры: «Туда, где кончается государство, туда смотрите, братья мои. Разве вы не видите радугу и мосты, ведущие к сверхчеловеку?»

Мне представляется, что абсолютно точно и трезво понял значение Ф. Ницше Томас Манн, который в статье «Философия Ницше в свете нашего опыта» в 1947 г. писал, что идея Ницше о сверхчеловеке служила перестройке в корне человеческого сознания, призывала перейти «к новому, более глубокому пониманию гуманизма, чуждому самодовольной ограниченности, отличающей гуманизм буржуазного века». Этот призыв Ницше Т. Манном рассматривается «как последняя трансформация Просвещения». Вот ключевое слово — «трансформация Просвещения».

Во что трансформируется Просвещение? В постпросвещение, в постмодерн? Нет!

Новое время (modern age), возникает после Возрождения как развитие и укрепление его идеи — идеи свободы человека, идеи права человека пользоваться самому своим главным достоянием, умом, способностью мыслить, cogito. Я мыслю, я есть, я существую. Право на быть — в самостоятельности мысли. Иммануил Кант, отвечая на вопрос, вынесенный в заглавие статьи «Что такое Просвещение?», со свойственной ему пронизательностью сказал: «Sapere aude!» = «Имей мужество пользоваться собственным умом!» Но бюргерское общество оскопило возрожденческий дух, ограничив cogito рассудком, который живет идеей необходимости, истины и универсальной логики. Железные доспехи логики Канта, науки логики Гегеля сковали разум: «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать!» (Спиноза). Ницше же, как замечает Делёз, требует свободного, легкого и безответственного действия — смеяться, играть, танцевать. Смеяться — означает ут-

верждать жизнь и даже присутствующее в жизни страдание. Играть — означает утверждать случайность. Танцевать — утверждать становление бытия. И это прямая параллель Возрождению, его духу, его идеям. Ницше возвращается к истокам культуры modern age, истокам культуры Нового времени. Он не авангардист, он фундаменталист, защищающий *исходные* ценности культуры Нового времени. Пафос утверждения ценности жизни, пафос «конкретной логики» (так Ницше называет способ понимания собственного опыта жизни), пафос созидания дали в результате креативную экономику и преобразование индустриального общества в постиндустриальное. «Последняя трансформация Просвещения» — это не отказ от Просвещения в пользу постпросвещения или постмодерна, это трансформация всех сфер культуры модерна на основе укрепления и развития главной идеи этой культуры — идеи ценности человеческой жизни и прав человека. Тогда «*Sapere aude!*» открывает другой смысл — стремись понимать (*sapere* — быть мудрым, понимать), стремись понимать *смысл* истины, который у одной и той же истины может быть различным. Утверждается логика смысла, которая управляет сферой личностного применения разума. Если мысль классической эпохи modern age нашла отражение в «Науке логики» Гегеля, то мысль современного состояния культуры находит свое отражение в «Логике смысла» Делёза.

Первый раздел сборника объединяет статьи под заголовком «Смыслы современности», в которых проводится и обосновывается мысль, что современная эпоха — это эпоха нового проекта модерна. Здесь делается попытка показать, как сама культура и европейская философская мысль шли к пониманию необходимости разворачивания проекта модерна просвещенческого типа в сторону креативного типа, шли от культуры тождества к культуре различия. В культуре современного типа происходит освобождение, отделение смысла от знания, свободы от необходимости, ситуации от обстоятельств, события от бытия, поступка от деятельности, потребительной стоимости от стоимости. Отделение не значит отказ, отделение — значит проведение границы, а граница, отделяя, в то же время соединяет.

С такой границей, со способностью жить на границе, осваивать ее опыт как вечное неслиянное единство начала и конца связана особая ипостась бытия человека — индивидуальность, способность быть особенностью и неповторимостью.

Тема индивидуальности — это своеобразный лейтмотив всех статей представляемого сборника. Но, обращаясь к индивидуальности, мысль оказывается в ситуации неопределенности. Всем понятно слово «индивидуальность», но как только мы пытаемся сформировать понятие, мысль попадает в ловушку, выстроенную новым вариантом проблемы универсалий. То, что индивидуальность существует, — это факт, но существует ли индивидуальность как *эта и только эта*, или есть некая *универсальная индивидуальность*. Если индивидуальность универсальна, то чем она отличается от вот этой индивидуальности? А если индивидуальность только эта и не имеет в себе универсальности, то что обеспечивает ее узнавание и признание, возможность выхода во всеобщее?

Для современной культуры индивидуальность стала значимой (ценностной) характеристикой бытия. Каждый стремится не смешаться с толпой, а выделиться, каждое дело организуется как отличное от других. Но, как справедливо заметил Хайдеггер, значение не предикат мышления, а ядро

опыта мира. Поэтому индивидуальность как значимость и ценность осваивается не логикой, а опытом. Однако культурное требование — уметь ценить индивидуальность, уметь видеть, понять и организовать индивидуацию этого часа дня, этого места, этой встречи, этой ситуации и т.д. — должно опираться на знание, на способность реализовать принцип индивидуации. А это уже выходит за пределы опыта в сферу когнитивного, где должно быть знание индивидуального, а знание — всеобщее. Вот дилемма новой проблемы универсалий — дилемма знания и опыта, знания и способности (компетенции, как любит говорить новая педагогика). Тогда становится понятна такая очевидная характеристика современной культуры — быть культурой провокации, а не культурой обучения. Она стремится вызвать *отклик*, она нацелена не на то, чтобы породить повторение, а на то, чтобы услышать собственный голос отвечающего.

Конечно, между устремлением современной культуры, зарождением ее нового содержания и его реализацией в социальности, в цивилизационном облике существует временной разрыв. Просвещенческая культура (классический вариант культуры модерна) реализовалась в цивилизации индустриального общества и общества дисциплинарного (в различных вариантах — буржуазное, социалистическое, социал-демократическое и т.п.), а культура провокации (культура креативности) своей цивилизационной реализации еще не имеет. И ряд статей, образующих второй раздел сборника «Культурные смыслы социальности», посвящен рассмотрению некоторых аспектов этой проблематики. Здесь для меня было важно показать, что ни одно социальное действие не обходится без реального, живого действия человека. Любая социальная структура — это тело выстроенное, склеенное безличным социетальным сознанием, но чтобы бездушное тело ожило, его нужно окропить «живой водой» действия человека. Эта «живая вода» социальности свой источник имеет в самом человеке, в его стремлениях, желаниях, чувствах, настроениях. А они подпитываются внутренними водами культуры. Как любой родник оказывается выходом подземных вод на поверхность земли, так и энергия человеческого деяния (поступка!) является объявлением в социальности культурных смыслов и культурных напряжений.

В третьем разделе сборника, который называется «Онтологические смыслы культуры», собраны статьи, в которых рассматриваются бытийные характеристики культуры, а поскольку в культуре всё значимо, то ее бытийные характеристики — это ее онтологический смысл. Поскольку культура дает существование смыслам, постольку само ее бытие ориентировано на смысл, пронизано возможностью смысла. Мне прежде всего интересны были два момента культурного бытия — время и пространство.

И пространство, и время культуры — это основания действенности культуры, действенности ее смыслов.

Архитектоника пространства культуры определяется метрикой границы. Это пространство порождает существование различий, отличие значимого и незначимого. Культурное пространство не пространство положений, а пространство расположений и направлений. Граница придает пространству культуры напряжение, воление, притяжение/отталкивание, оно энергично насыщено. Именно эта сила культурного пространства питает человеческий поступок, организуя его существование.

Но особенно интересно время.

Проблема времени стала в XX в. крайне актуальной. С Ницше, Бергсона, Гуссерля, Хайдеггера время обретает свою философию. Замечательный питерский философ А.Г. Черняков справедливо заметил, что онтология в XX в. становится хронологией не в смысле исчисления, а в смысле понимания бытия как временения, становления, событийности. Эта сторона бытия раскрывается со всей очевидностью на примере бытия культурного, поэтому именно в культуре и через культуру время обнаруживает свою природу.

Если обратиться к тому, как человек осмысляет время, то мы увидим, что время предстает для нас как необходимая характеристика действия. Уже Аристотель, определяя время как меру движения, тем самым фиксирует, что время указывает на способ оперирования человека с движением, на вовлечение его в орбиту человеческого существования, то есть в культуру. Основные ипостаси времени — настоящее — прошлое — будущее — это чисто культурные расчленения, которые вносятся в процессы человеческой деятельностью. Настоящее — актуальность действия, действие в его акте движения от цели к результату. Пока нет достигнутого результата, пока не реализована цель, длится настоящее (настоящее = стояние деяния). Прошлое и будущее как горизонты настоящего — также производные от деятельности человека. Но кроме этих известных форм проявления времени культура знает вечность. Вечность — это время хранения самого значимого и ценного. Вечность — знак ценности времени. А есть еще и «вдруг». Это время изменения, резкого поворота, время возникновения события.

Время культурного явления всегда состояние, имеющее границы от и до. И эти границы определяются затратами определенных материалов, которые необходимы для совершения действия. Не об этом ли свидетельствует наш язык, когда мы говорим о времени: «Дайте мне время! Время закончилось! Время не подходящее! Времени не достаточно, не хватило и т.д.» Время предстает в деятельности человека как средство, необходимое для ее свершения, как своеобразный материал строительства человеческой жизни и ее смыслов. Не случайно Кант видит во времени особую схему перехода от понятия к явлению и условие действия продуктивной силы воображения. А Бергсон в жизненном порыве увидел способность творчески преобразовывать косный материал и ту силу, которая создает возможность времени. В чувстве времени как длительности (*la durée*) человек воспринимает саму необратимость затрат какого-то материала, который расходуется при становлении нового состояния бытия. Как цвет является формой данности человеку волн определенной длины, так и время (*la durée*, необратимость моментов дления) оказывается формой данности человеку использования им материала, необходимого для жизни его организма и его культурной жизни. Если пространство конституирует существование вещи, то время конститутивно для жизни и в ее биологическом, и в ее культурном виде. Причем для культуры время оказывается источником значимости — ядром опыта жизни, которое закрепляется ценностями культуры. Не поэтому ли ценности (и классика культуры!) оказываются аккумуляторами времени, его времяхранителями, так как они времятворны, времяносны, времяточивы (из «Неологии времени» М. Эпштейна). Думаю, что именно исследование культуры открывает человеку путь в новую реальность — во вселенную времени, как исследование природы открыло ему путь во вселенную пространства. И как пространство покорило человеку, когда он изобрел

колесо, так и покорение времени ждет изобретения своего гаджета. Овладеть временем не значит изобрести «машину времени», на которой можно рулить по прошлому/будущему, это значит — уметь оптимально использовать, эффективно тратить и осмотрительно накапливать.

Основой пафос многих статей — анализ тех культурных показателей, которые свидетельствуют о зарождении идеологии культуры нового модерна, культуры, ориентирующей человека на абсолютную свободу, на утверждение приоритета индивидуальности над тождеством. Современная культура стоит перед двумя существенными вызовами — вызовом свободы и вызовом творчества. Свобода действия, не ограниченная необходимостью или пользой, и творческая мысль, не ограниченная истиной, могут привести к хаосу. А может ли хаос обернуться космосом, хаосмосом (Джойс/Делёз)? Как может утвердиться культура, несущая в себе хаосмос? Условием утверждения такой культуры может быть только то, что в ней появится такой «ограничитель» свободы, который будет свойственен самой свободе, и такой принцип индивидуальности, который будет имманентно нацелен на общность.

Свобода, освобожденная от необходимости, должна найти свой предел — этот предел существует для свободного индивида как его *опыт* предела, понимание того предела, за который я не перешагну. Что это такое? Это мой Абсолют, Абсолют во мне.

Индивидуальность — это отделенность, независимость, монадность, закрытость. Как могут индивидуальности «уживаться» в сообществе? Как найти ту гармонию, которая их объединит? Как мой Абсолют может сосуществовать с Абсолютом Другого? Это вопрос абсолютного согласия.

Тогда, когда будут найдены и закреплены в культуре эти новые Абсолюты, Абсолют свободы и Абсолют согласия, тогда в истории утвердится культура нового модерна и соответствующий ей цивилизационный строй.

В. А. Конев

**Тетюев Л. И. Введение в теорию коммуникативного разума
Юргена Хабермаса : текст лекций.
Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 2015. — 132 с.***

Новая книга профессора Л. И. Тетюева представляет собой оригинальную систематизацию основных положений теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса. Ю. Хабермас — крупнейший философ нашего времени, живой немецкий классик, представитель теоретической философии, основатель универсальной прагматики языка и этики дискурса.

Философия Ю. Хабермаса в концентрированном виде вмещает в себя современное представление о философии как о всеобщей рациональной теории, которая занимается прояснением исходных оснований областей познания, действия и языка. Его философия охватывает обширнейшие

* Поступила в редакцию: 01.09.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-9

© Белов В. Н., Ежов И. А., 2017

сферы человеческого знания — теорию познания и теорию действия, политические теории, герменевтику и социальную философию, эволюционную теорию, психологию и педагогику.

В книге в форме девяти лекций Л.И. Тетюев детально осуществляет анализ истоков критической теории общества, раскрывает специфику универсальной прагматики, научную значимость теории истины, философии языка и концепта жизненного мира. По словам автора книги, в основу работы были положены материалы лекций, читаемых им в разные годы для соискателей и аспирантов Саратовского государственного университета.

Тексты лекций можно рассматривать, как хорошее подспорье для желающих ознакомиться с воззрениями Ю. Хабермаса, в особенности со вторым периодом его философского пути, ознаменовавшегося выходом в 1981 г. двухтомного труда «Теория коммуникативного действия» (*Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*). Если в 60–70 гг. XX в. философ развивает критику Маркса и его понятия труда, обосновывая в работе «Познание и интерес» собственную теорию символической интеракции индивидов, то в дискуссии с Х.-Г. Гадамером выявляет идеологические корни герменевтики и ее границы, связанные со стремлением не замечать решающей роли саморефлексии в процессах понимания. Дискуссия вокруг проблем политической философии становится центральной в 1980-е г. в споре с О. Хёффе, профессором политической философии и этики.

Интерес к философии Ю. Хабермаса как в самой Германии, так и за рубежом возрос с появлением «Теории коммуникативного действия». Многочисленные труды и рецензии, посвященные критическому разбору его теории коммуникативного разума, сделали философа самым популярным и читаемым в мире. Знаменательной является и длительная полемика с коллегой и старшим другом Карлом-Отто Апелем (рожд. в 1921 г.) и его сторонниками — Д. Болером, М. Кеттнером, В. Кульманном. На основе разных подходов к пониманию этики оба философа создали две различные концепции этики дискурса. Дебаты по поводу обоснования моральных норм затронули не только вопросы значимости социальных норм в жизни общества, но и подтолкнули к поиску единого универсального принципа. В качестве последнего критерия правильности норм, в том числе и в этике дискурса, Хабермасом избирается кантовский практический разум. Многие критики усматривают в этом простую попытку нового формулирования традиционной кантовской этики, но уже на языке этики дискурса (А. Вельмер, Э. Тугендхат).

В седьмой лекции профессор Л.И. Тетюев раскрывает и поясняет основные теоретические понятия (с. 82–94), используемые Ю. Хабермасом для обоснования идей коммуникативного разума и коммуникативного действия. Коммуникативный разум, исходя из положений немецкого философа, представляет собой процесс выработки консенсуса относительно происходящих в мире событий. Под коммуникативным действием философ понимает символически опосредованную интеракцию, происходящую в соответствии с признаваемыми по меньшей мере двумя субъектами безусловно значимыми нормы взаимопонимания. Что, как можно предста-

вить, подразумевает общение, а значит, и язык как неизбежный инструмент коммуникации, вне которого не может быть в должной мере изучения специфики коммуникативного действия.

Философия языка — центральное звено в философии Ю. Хабермаса, она фокусирует на себя важнейшие проблемы теоретической и практической философии (с. 105–120). В этом смысле теория коммуникативного действия может выступать основанием социогуманитарных наук, поскольку открывает возможность изучения глубинных структур символической действительности и продолжает лучшие традиции европейской теории познания. Знакомство с основными идеями этого выдающегося современного социального философа представляется чрезвычайно интересным и для отечественного читателя. Заметим, что в России немецкий мыслитель побывал дважды — в 1989 г. в Институте философии РАН и в ноябре 2009 г., когда он выступил с лекцией «От картин мира к жизненному миру» перед аудиторией МГУ.

Автор рецензируемой книги отмечает, что язык сегодня становится предметной областью современных социально-гуманитарных наук. В философии Ю. Хабермаса язык — это субъект интерпретации, то есть действенный субъект интеракции, способный преодолеть изоляцию областей науки, морали и искусства. В работе дается всеобъемлющее описание видения современным философом концепта «жизненного мира» и его составных частей. Затронута тема дегуманизации общества в контексте так называемой колонизации жизненного мира подсистемами экономики и управленческой бюрократии, которым в ситуации «искаженной коммуникации» открыт «свободный» доступ к средствам власти и деньгам, что делает актуальным ряд этических вопросов.

Л. И. Тетюев отмечает, что Ю. Хабермас в своем становлении как философ прошел путь от Гегеля и/или Маркса к Канту. Кантовские мотивы в его моральной философии присутствуют наиболее очевидно в последние годы творчества. Поэтому возникает вполне закономерный вопрос, можно ли их контрастно соотносить или даже противопоставлять той позиции, которую развивает ранний Хабермас? Автор рецензируемой работы уверен, что даже в ранний период, находясь под влиянием М. Хайдеггера, Ю. Хабермас четко и недвусмысленно заявляет о важнейшей идее, волнующей его как философа: идее освобождения индивида как автономного существа от зависимости. Философия наполняет свои категории прежде всего из ситуации сознания свободно действующего индивида. Этот мотив эмансипации можно рассматривать как важнейший принцип его философского мышления в целом, как способность философа к примирению (*Versöhnung*) с самим собой и другими, как возможность свободно формулировать свою собственную позицию из многообразия существующих точек зрения.

Этим, по мнению Л. И. Тетюева, можно объяснить и отход немецкого философа от ранней критической теории франкфуртской школы М. Хоркхаймера и Т. Адорно. Приняв критический импульс и развив его в дальнейшем, он не смог согласиться с исходным пессимизмом авторов «Диалектики Просвещения». Ю. Хабермас приходит к собственной идее, которая становится центральной в его последующем творчестве: проект Просвещения должен быть защищен. Он берет на вооружение критическую философию И. Канта: человеку нужно помочь выйти из состояния несовершен-

нолетия, научить его мыслить и действовать самостоятельно. А это значит, что для немецкого философа Просвещение как идея проекта Модерна непосредственно связано с принципами прав человека и демократии, что следует рассматривать как исторический прогресс по отношению к ранним формам общественного и политического порядка.

Л. И. Тетюев соглашается с мнением тех, кто считает, что критическая теория Ю. Хабермаса определяется задачами трансцендентальной критической философии, поскольку и в моральной, и в политической философии он уже давно продолжает возврат от гегелевско-марксистской традиции к Канту. По крайней мере, свидетельством этому служит его книга «Фактичность и значимость. Статьи по теории дискурса права и демократического правового государства», которая вышла в 1992 г. Она появилась после долгого молчания философа. Труд является олицетворением его собственной позиции, продолженной и развитой применительно к проблематике философии права и государства.

Как замечает Л. И. Тетюев, изданная книга представляет собой первую часть систематического научного исследования философии Ю. Хабермаса. Запланированная вторая часть лекций будет посвящена дискурсу современной философии, а также программе этики дискурса и кантовскому проекту политической философии. Она призвана восполнить некоторые пробелы, имеющие место в данной работе, конкретизировать существующие в отечественной литературе представления о современной трансформации трансцендентальной философии.

Положительным моментом книги является широкий список литературы по теме, включающий в себя перечень работ немецкого философа, их переводы на русский язык, критические статьи на английском и немецком языках, что несколько упрощает поиск дополнительных материалов, а также помогает ознакомиться с позициями зарубежных и российских авторов по широкому кругу актуальных философских проблем. В целом новая книга Л. И. Тетюева дает базовое представление об одном из величайших философов современности и может быть рекомендована всем интересующимся историей философии и социальными проблемами современного мира.

В. Н. Белов, И. А. Ежов

ОБЪЯВЛЕНИЯ

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ!

Требования к оформлению статей для «Кантовского сборника» можно найти на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта по адресу: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «*Кантовский сборник*» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 100 руб., периодичность — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2017

Том 36

№1

Редакторы *В. Г. Арутюнян, Е. Т. Иванова*. Корректор *Е. А. Алексеева*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 24.04.2017 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 10,0
Тираж 500 экз. (1-й завод – 61 экз.). Заказ 94

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

