

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2017
Том 36
№ 2

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2017

Кантовский сборник : научный журнал. — 2017. — Т. 36, № 2. — 103 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

- А. 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); *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. Румянцевa*, 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* (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. Kругlov* (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: [АА, 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: [А 000] — для текстов из первого издания, [В 000] — для второго издания или [А 000 / В 000] — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

СОДЕРЖАНИЕ

In memoriam

Памяти Т.И. Ойзермана, историка философии, академика РАН, учителя и старшего друга	7
--	---

Практическая философия Канта

Судаков А. К. Философия любви и этика семьи в кантовских «Лекциях по этике»	10
Крыштон Л. Э. Кант о правах граждан в делах религии: к вопросу формирования концепта веротерпимости в эпоху Просвещения в Германии	24

Рецепции философии Канта

Бердникова А. Ю. «Назад к Канту» или «Назад к Лейбницу»? Критический взгляд из истории русского метафизического персонализма	33
Савинцев В. И. Тема времени в метафизических концепциях С. Н. Трубецкого и Б. Н. Чичерина (дискуссия вокруг И. Канта)	46

Кант и Просвещение

Гильманов В. Х., Тауснева А. С. Апология разума в классицистической системе И. К. Готшеда (к 250-летию со дня смерти)	58
---	----

Неокантианство

Воробьев М. В. Философско-правовое содержание концепции личности С. И. Гессена	73
--	----

Публикации

Швейцер А. Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»). Часть I (продолжение, пер. с нем. В. Х. Гильманова)	87
---	----

Юбилеи

Марбургскому кантоведу профессору Брандту — 80!	95
---	----

Обзоры и рецензии

Тренделенбург А. Элементы логики Аристотеля (В. Н. Белов, Л. И. Тетюев)	96
Михаил Иванович Каринский: философ, логик, ученый (И. В. Цвык)	99

CONTENTS

In memoriam

Teodor Oizerman, a historian of philosophy, a fellow of the Russian Academy of Sciences, a teacher, and a friend.....	7
---	---

Kant's practical philosophy

<i>Sudakov A. K.</i> Family ethics and philosophy of love in Kant's <i>Lectures on Ethics</i>	10
<i>Kryshstop L. E.</i> Kant on the rights of citizens in matters of religion: The concept of religious tolerance in the German Enlightenment.....	24

Receptions of Kant's philosophy

<i>Berdnikova A. Yu.</i> 'Back to Kant' or 'Back to Leibnitz'? A critical view from the history of Russian metaphysical personalism	33
<i>Savntisev V. I.</i> Time in Sergey Trubetskoy's and Boris Chicherin's metaphysical concepts: A discussion on Kant.....	46

Kant and the Enlightenment

<i>Gilmanov V. Kh., Tausneva A. S.</i> The apologia of reason in J. Chr. Gottsched's classicistic system: On the 250 th anniversary of the philosopher's death	58
---	----

Neo-Kantianism

<i>Vorobiev M. V.</i> The philosophical and legal content of Sergey Hessen's concept of personality	73
---	----

Publications

<i>Schweitzer A.</i> Kant's philosophy of religion (from the <i>Critique of Pure Reason</i> to <i>Religion within the Boundaries of Mere Reason</i>). Part 1. (Continuation, translated from the German by V. Kh. Gilmanov).....	87
---	----

Anniversary

The Marburg Kant scholar Prof Brandt is eighty	95
--	----

Reviews

<i>Trendelenburg. Elementa Logices Aristotelicae</i> (V. N. Belov, L. I. Tetyev)	96
<i>Mikhail Karinsky: A philosopher, a logician, and a scientist</i> (I. V. Tsvyk)	99

**Памяти Т. И. Ойзермана,
историка философии, академика РАН,
учителя и старшего друга**

С кончиной на 103-м году жизни академика Российской Академии наук, посвятившего свою большую жизнь изучению всемирной и русской истории философии и всемерному развитию универсальной философской науки в России, ушла целая эпоха. Это была эпоха, задачей которой явилось максимально возможное сохранение высокого профессионального уровня философского и исторического мышления, достигнутого интеллектуалами в России в первые два с половиной десятилетия XX в. — и не просто сохранения, а и развития философии, несмотря на плотину на ее пути, воздвигнутую из догм марксизма-ленинизма. Делать это удавалось только очень талантливым людям с огромной эрудицией и с отменным



владением русским словом, — таким, как легендарные Алексей Федорович Лосев, Валентин Фердинандович Асмус. Последним из могикан этой когорты и оказался Теодор Ильич Ойзерман. Природа Новороссии наделила его завидным здоровьем и живым, острым и здравым умом. И то, и другое пригодилось в его трудной, без всякого преувеличения героической жизни. Он разделил вместе с Советской Россией все ее труды и подвиги и все лучшее передал уже новой стране в надежде, что не растратит она это лучшее попусту. Я помню то освежающее и ободряющее действие, которое оказала на меня его книга «Формирование философии марксизма», которую я, аспирант первого года обучения, в 1963 г. читал и перечитывал буквально запоем. Проникновение в движущие пружины философского мышления, препятствия и противоречия на его пути и преодоление этих препятствий изображены в книге столь выпукло и ярко, с таким писательским мастерством, что она останется лучшей книгой на эту тему еще на многие десятилетия. Марксизм предстал в ней закономерным и необходимым элементом всего процесса мирового движения философской мысли. Таковы же были и все последующие его книги, которые я получал уже где-то со второй половины 1970-х гг. с его собственноручными щедрыми на оценку и всегда поощряющими к творчеству автографами.

Мне посчастливилось познакомиться и впервые поговорить с ним на защите моей кандидатской диссертации в Институте философии тогда еще АН СССР в 1969 г. Он не был членом ученого совета, в котором я защищался, но пришел на защиту, заинтересовавшись слухами о наличии в диссертации кантианских идей. Он сам примерно в это время много вни-

мания уделял Канту, будучи одним из основных редакторов знаменитого шеститомного собрания сочинений Канта, вышедшего в свет с 1963 по 1966 г. Беседа тогда свелась к вопросу, чем же помог мне Кант в моей проблеме соотношения нравственного и эстетического идеалов. И мы обменялись мнениями об идее трансцендентального схематизма и его возможностях.

Общение с Теодором Ильичем возобновилось с 1973 г., когда приближался юбилей 250-летия Канта. Мир готовился к большому празднованию, и Калининград оказался в центре всеобщего внимания. ЮНЕСКО объявил 1974 г. годом Канта. Т.И. Ойзерман возглавил делегацию, направленную президиумом Академии наук в Калининград, чтобы организовать празднование знаменательной даты на родине великого философа. Было решено провести в Калининградском государственном университете I Всесоюзные Кантовские чтения. Мы встретились как старые знакомые. Оценив кадровые возможности университета, Теодор Ильич поручил мне подготовить доклад, посвященный философии истории Канта.

Он же возглавлял делегацию московских философов и на самих чтениях. Задачу свою академик Ойзерман видел в том, чтобы университет превратился в признанный центр кантоведения и стал достоин носить имя Канта. Идею эту с трибуны чтений выразил Арсений Владимирович Гулыга. «Калининградский университет *должен* носить имя великого Канта» — провозгласил он, и в идеологической обстановке того времени это прозвучало как взрыв, как вызов всей системе советского мышления.

Теодор Ильич посоветовал мне срочно заняться серьезной разработкой проблем философии истории Канта и защитить по этой теме докторскую диссертацию. Нужно было формировать кадры кантоведов, чтобы университет стал центром всестороннего изучения наследия Канта. Мы обсуждали направление и prospect моей работы, которая стала называться «Проблемы философии истории в системе Канта» и свелась к идее *решающей роли* философии истории для системы критицизма. Тогда это было, конечно, совершенной новацией.

Действуя через отдел печати ЦК КПСС, Т.И. Ойзерман совместно с проф. И.С. Нарским добились разрешения печатать в университете ежегодник «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта», издания уникального по тем временам, да и в настоящее время, когда он превратился в ежеквартальный журнал «Кантовский сборник». С 1975 г. вышло уже 58 выпусков этого издания. Ойзерман, который давно сотрудничал с «Вопросами философии» и другими периодическими изданиями, стал постоянным членом редколлегии «Кантовского сборника» и считал своим долгом публиковать работы по Канту в нашем журнале. С его помощью часто разрешались вопросы, которые возникали у меня как редактора этого издания. Советы Теодора Ильича всегда были и своевременны, и мудры. Нашу переписку не назвать энергичной, но она была постоянной и прерывалась только в последние три года, когда общались больше по телефону.

Участие в наших международных Кантовских чтениях Теодор Ильич считал для себя необходимым, особенно если они были приурочены к значимым датам в творчестве Канта. Например, по его совету в 1981 г., когда отмечалось 200-летие «Критики чистого разума», Калининградский университет, вместе с Рижским университетом и Академией наук, выступил соорганизатором Международной конференции в Риге, где это великое произведение впервые увидело свет.

Имя академика Теодора Ойзермана навечно вошло в историю Балтийского федерального университета имени Канта и калининградского кантоведения. Теодор Ильич был для меня мудрым учителем. Иногда наши взгляды на тот или иной спорный и сложный вопрос философии Канта не совпадали, он приводил свои аргументы и оспаривал мои, но, как правило, обсуждение проблемы заканчивалось компромиссом. Если взгляды собеседника содержали хоть крупицу истины — они всегда принимались во внимание, поддерживались. Поучительно было присутствовать на обсуждении исследовательских проектов в секторе истории философии стран Западной Европы и Америки в Институте философии. Ойзерман направлял дискуссию, синтезировал точки зрения выступающих, выделяя и формулируя ключевое зерно в их словах и предлагая направление его возможного развития. Он обладал эвристическим чутьем нового, что неизменно служило на пользу сотрудников сектора: каждый в итоге извлекал урок, порой при этом открывая для себя новые горизонты.

Я счастлив общением с этим великим человеком, горд, что доводилось сидеть за его столом и принимать этого дорогого гостя у себя. Часы и минуты, проведенные вместе с ним, — лучшие часы и минуты моей жизни.

*Главный редактор «Кантовского сборника»,
доктор философских наук, профессор Л. А. Калининков*

УДК 173; 176; 7.01

**ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ
И ЭТИКА СЕМЬИ
В КАНТОВСКИХ
«ЛЕКЦИЯХ ПО ЭТИКЕ»**

А. К. Судаков*

На материале «Лекций по этике» рассматриваются суждения Канта о сущности и видах человеческой любви. Философ различает любовь благоволения (этическую), как содействие целям благополучия другого (рассматриваемое Кантом также в других этических сочинениях) и любовь благорасположения (эстетическую), которую подразделяет на чувственную и интеллектуальную. Чувственная любовь благорасположения отождествляется здесь с половой любовью. Интеллектуальная любовь благорасположения остается неопределенной, ввиду труднодостижимости такого благорасположения. Из столкновения витальной и моральной любви рождается потребность выяснения условия возможности совместимого с моральностью отношения полов. Это выяснение принимает форму этико-правовой дедукции брака. Доказательство моральной неприемлемости простого сожительства в «Лекциях» обнаруживает в основании ее не формальные (якобы неравный договор), а материально-этические соображения (цель чувственного наслаждения, распространяемая на лицо свое и другого). На поверхности кантовской дедукции — моральная противоречивость взаимного опредмечивания и инструментализации свободных лиц в брачном общении; однако моральный запрет инструментализации как таковой исключает семейную этику и семейное право; постольку корень зла не может заключаться только в одном этом. Морально неправомерный союз конкубината создается для достижения субъективных целей индивида-гедониста и не противоречит также целям рода; поэтому дедукция (в отличие от данной в «Метафизике нравов») вынуждена восходить от стратегий к максимам. По существу, в основе дедукции — вопрос о том, какая форма благорасположения вправе лежать в основе семейного союза. Этическая проблема находит себе решение вне пределов этики: основой морально приемлемого общения полов может быть только эстетическое благорасположение в стихии красоты.

Ключевые слова: любовь, благорасположение, благоволение, витальная любовь, инструментализация, конкубинат, дедукция брака.

* Институт философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Поступила в редакцию: 02.02.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-1

© Судаков А. К., 2017

Есть ли у «критического» Канта философские рассуждения о любви, сопоставимые по масштабу и проницательности с философиями любви Платона, Соловьева, Шопенгауэра? Вообще: есть ли у «критического» Канта, этого пресловутого сухаря и ригориста, борца со склонностями именем долга, — философия любви? И если она есть, то где ее искать?

Неожиданный вопрос, не правда ли? И странный. Поставим вопрос, параллельный ему: есть ли у *докритического* Канта философия любви, умозрительные соображения о мужчинах и женщинах, отношении полов? Все знакомые с корпусом сочинений Канта сразу ответят: конечно есть, кто же не читал! Где? В «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного», этом первом наброске будущей кантовской эстетики в собственном смысле этого слова, к которой он только не применял самого привычного нам термина, потому что в его время он был привычен в философии в другом значении.

Так вот теперь: есть ли, в самом деле, у «критического» Канта философия любви? То, что говорится о любви в «Метафизике нравов», относится скорее к этике взаимных благодеяний, хотя и на темы отношения мужчин и женщин, конечно, также может быть спроецировано. В «Антропологии» раздел о характерах полов (Кант, 1966, с. 553—562) как будто подсушен и законсервирован, сравнительно с аналогичным разделом из ранних «Наблюдений». Неблагоприятный стоический тон, в котором говорит о склонностях «Критика практического разума», достаточно известен, чтобы пытаться найти в ней ответ на подобный вопрос. Так неужели Кант-этик ничего не говорит о любви? Могло ли быть, чтобы универсальный ум Канта не обращался к этим темам? Это, конечно, исключено. И Кант, бывший не только теоретиком, но и педагогом, не просто подробно, но систематично рассуждал об этом в своих «Лекциях по этике», которые, как известно, читал в продолжение всей своей работы в университете, так что они удачно связывают «докритический» и «критический» периоды его жизни. Однако, хотя в «Лекциях» присутствует даже набросок систематики форм любви, набросок этот, как мы увидим ниже, остался недосказанным. И, как это опять-таки ни удивительно, ключ к недоговоренному просто отложен, — и даже не спрятан, а лежит у всех на виду, — в главном эстетическом трактате «критического» Канта, конкретнее: в его «Аналитике прекрасного».

Формы любви

1. Любовь благоволения

Любовь есть или любовь благожелательности (благоволения), или любовь благорасположения (Кант, 2005, с. 180). Любовь благоволения есть действие счастьем, благом, пользой другого человека по склонности и желанию. Если человек оказывает другому человеку благодеяние (содействует его счастью или благу) и испытывает от этого своего благодеяния непосредственное удовольствие, то это непосредственное удовольствие от благодеяния другому человеку и есть любовь благожелательности (благоволения), так сказать, в своем естественном виде. Человек благотворит по склонности другому человеку и рад этому. Именно эту радость Кант считает здесь возможным назвать любовью к ближнему. «Любовь — это благо-

желательность, проистекающая из склонности... Благодеяние по любви исходит от сердца» (Кант, 2005, с. 177). Такое чувство свойственно «любвеобильному сердцу» (Там же). Но что, если «мы одновременно сознаем», что благодеянием ближнему мы исполняем свой нравственный долг? В таком случае удовольствие от благодеяния ближнему является опосредованным: оно опосредовано в этом случае моральным сознанием обязанности. Следовательно, это уже не непосредственная любовь-склонность, это моральная любовь, любовь по принципам. Не следует забывать, впрочем, что, по собственному признанию Канта, она присутствует в душе нашего человека *одновременно* с непосредственной склонностью и ее специфическим благорасположением, то есть что он испытывает и то, и другое чувство, и то, и другое удовольствие¹. Морально опосредованная любовь благоволения желает ближнему не просто блага вообще или счастья вообще, но она желает также, чтобы он сам, как личность, был достоин своего счастья. Она желает, во-первых, чтобы он достиг самосознания как личность, то есть чтобы он знал, чего именно он как разумное существо хочет в жизни, чтобы он сам стремился к этому своему разумному благу, и наконец, чтобы он мог достигнуть его: «...чтобы другой обрел себя, чтобы он стал достоин всего счастья и действительно достиг его...» (Там же, с. 180). Именно таково, по Канту, содержание моральной любви к ближнему, которая может совершаться по обязанности, и к которой вообще может существовать — и существует — нравственная обязанность, — которую, как скажет Кант «критического» периода, вменяет нам в обязанность категорический императив. Между тем здесь же следует доказательство, что долг и обязанность любить ближнего есть бессмыслица и невозможность. Как это понимать?

Непосредственная любовь благоволения есть благожелательность по склонности; между тем ничто, основанное не на воле, а только на склонности, не может быть вменено в обязанность. Обязанность, долг, — это всегда принуждение: или самопринуждение, когда я внутренне принуждаю и заставляю *самого себя*, или принуждение извне, когда это по закону совершают *другие*. Тем не менее невозможно заставить или принудить любить:

¹ Подтверждением этой одновременности служит здесь же странное и, по сути дела, совершенно противоморальное замечание философа: «Так, жене можно оказывать благодеяние по любви; но, если склонность исчезла, необходимо делать это по обязанности» (Кант, 2005, с. 177). С исчезновением одной формы любви остается в полной силе другая. Это значит, что они существуют одновременно и при этом качественно различны. Странность этого замечания состоит в том, что, если брак не сводится к контракту свободных и независимых лиц, но приводит к возникновению морального лица семьи (хотя в посвященном этому предмету пассаже Кант пока разделяет договорной взгляд на брачное право), то, во-первых, в этом моральном лице одна его часть не может «оказывать благодеяний» другой, собственно потому, что благо и польза у них одни и общие. Во-вторых же, под «склонностью» здесь (как проясняется из пассажа о половой любви, см. ниже) подразумевается только половое влечение, от которого, следовательно, ставятся в зависимость взаимные моральные отношения и взаимные обязательства супругов: натурализм, утверждать который Кант не решился ни в упомянутом пассаже, ни позже в «Метафизике нравов». Фихте впоследствии будет прямо утверждать моральное несуществование брака с исчезновением взаимной (конечно, не сведенной к полу) любви супругов, §25 его «Брачного права» как приложения к «Основе естественного права» (см.: Фихте, 2014, с. 293). О специфике философии любви и брака у Фихте в ее родстве и контрасте с кантовской (см.: Судаков, 2015).

я люблю, если чувствую к этому побуждение, непосредственно и безотчетно. Итак, речь идет о непосредственной любви благоволения. Из этого совершенно законен вывод: моральная обязанность и нравственное принуждение к непосредственной любви по склонности есть противоречие и бессмыслица. Однако обязанность благодеяния на основе разумного сознания морального принципа не только не есть противоречие и бессмыслица, но одна из коренных норм морали в смысле Канта. К моральной любви может существовать долг и обязанность: «любовь, как склонность, не может быть предписана, но благотворение по долгу, если к тому не влечет никакая склонность и даже если тому противостоит естественное и неодолимое отвращение, есть *практическая*, а не патологическая, любовь, заключающаяся в воле, а не во влечении чувства... только такая любовь и может быть нам предписана» (Кант, 1997, с. 79). Однако здесь нужно уточнить: есть ли обязанность благотворить по долгу моральная *обязанность испытывать чувство* (или только *иметь максиму*) специфически моральной любви к благодеятельному, — или же только *обязанность совершать внешние действия* (благодеяния)? К первому, по Канту, не может быть обязанности; значит, нашим долгом может быть только второе. Уже любовь благоволения, моральная любовь, двоятся поэтому на естественную и опосредованную, которые могут в принципе существовать одновременно, но взаимное отношение которых Кант все-таки склонен понимать скорее в смысле альтернативы «или-или». Он даже полагает, что, научившись и привыкнув к моральной любви из принципов, человек со временем приобретет «вкус к любви посредством уважения» (Кант, 2005, с. 181), и будет впоследствии любить по склонности и желанию (Там же, с. 180), так что «любовь по обязанности превратится в любовь по склонности» (Там же, с. 181). Привычка к благодеянию по обязанности и принципу морали объявляется полезной посредницей к такому превращению, хотя и возникает оправданное подозрение, что при таких учителях эта мнимая «любовь по склонности» окажется на практике скорее выучкой и тренировкой формально сообразных с долгом благодеяний, коль скоро только к ним, а не к сопровождающему их и рождаемому ими благорасположению, может существовать столь благотворно, по мысли Канта, действующая на неохотливых благотворителей нравственная обязанность.

2. Любовь благорасположения

Любовь же благорасположения определяется им пока что как «то удовольствие, которое мы получаем, восхищаясь совершенством другого» (Кант, 2005, с. 180). Впоследствии в «Метафизике нравов» Кант назовет это «удовольствие от совершенства других людей» (Кант, 1965, с. 389) также «эстетически» понимаемой любовью. Это удовольствие может быть, по Канту, чувственным или интеллектуальным, смотря по тому, вызывается ли оно чувственным созерцанием или умопостигаемыми свойствами предмета. Соответственно, есть любовь чувственного удовольствия и любовь интеллектуального удовольствия (строже: любовь чувственного и интеллектуального благорасположения). Любовь чувственного удовольствия есть удовольствие от чувственного восприятия совершенства другого, к которому мы испытываем чувственное желание; так, разновидностью любви чувственного благорасположения Кант считает здесь половую любовь, осно-

ванную на чувственном влечении полов. В «Метафизике нравов» это утверждение будет им пересмотрено, и он отметит, что называемое обычно половой любовью не следует относить ни к любви благоволения, ни к любви благорасположения, но это особый вид любви, не имеющий с моральной любовью ничего общего, хотя и могущий встречаться одновременно с нею (см.: Кант, 1965, с. 364). Чем вызвана такая перемена взгляда, станет ясно из дальнейшего.

Что такое интеллектуальное удовольствие — нетрудно понять, но как возможна любовь, основанная на интеллектуальном удовольствии от совершенства другого, — это, по Канту, трудно постижимо. Во всяком случае, ясно, что когда проповедуется норма о любви к ближнему, под нею не имеется в виду любовь благорасположения, или удовольствия, потому что такой любовью я могу любить всякого человека, даже «отъявленного разбойника» (Кант, 2005, с. 180)². Кроме того, не может быть морального обязательства испытывать любовь благорасположения: «любовь удовольствия не может быть предписана» (Там же)³.

Кант вспоминает в своих «Лекциях по этике» о любви благорасположения еще как минимум два раза. В одном случае он говорит, что люди любят все относящееся к их совершенству и что-то прибавляют к нему (Там же, с. 56); постольку речь определено о любви благорасположения, но далее она (а не любовь благоволения, как в вышерассмотренном фрагменте) подразделяется на любовь по склонности и по принципам. Однако в системе определений, заданной в «Лекциях», вполне понятно, что любви благорасположения по принципам не может быть, в противном случае, например, лишается смысла утверждение, что к ней невозможно нравственное обязательство. Если же такая эстетическая любовь по принципам все же возможна, тогда она, во всяком случае, не есть сугубо чувственное явление, и пусть имеет необходимое отношение к некоторому чувству, однако сама не есть чувство. Второй случай — это определение: «Любовь благорасположения к другим есть суждение благорасположения об их совершенстве» (Там же, с. 134), и параллельное ему определение себялюбия, или «любви благорасположения к самому себе» как «склонности быть довольным самим собой относительно суждения о своем совершенстве», или кратко как «склонности быть довольным своими совершенствами» (Там же). Иными словами, даже себялюбие, о котором философы Нового времени так много писали как об аффекте воли и, следовательно, нравственном явлении, Кант-лектор провозглашает здесь пока явлением чисто эстетическим. Далее от любви, направленной «на величину моей ценности в соотнесенности с благополучием», отличается уважение, направленное на мою (или другого лица) внутреннюю ценность. Мы любим то, что имеет относительную ценность, и уважаем то, что имеет внутреннюю ценность, или ценность само по себе (Там же, с. 134; 172). Так же точно и другие уважают нас за то, что мы имеем внутреннюю ценность, а любят — за то, «что мы выгодны для них и всяческими способами содействуем их удовольствию» (Там же, с. 172). Любовь

² Мысль Канта в этом месте, собственно, в том, что эстетическая любовь не знает моральных ограничений; но форма ее выражения странна потому, что и моральное человеколюбие проповедано было Тем, кто пришел призвать не праведников, а грешников (Мф. 9:13).

³ В «Метафизике нравов» Кант повторит это в иных выражениях: «со стороны других не может налагаться обязанность питать чувства» (Кант, 1965, с. 389).

направлена на то, что приносит нам выгоду или пользу (Кант, 1965)⁴. Между тем обращенность к содействию благу, пользе, выгоде, счастью, удовольствию другого человека по склонности или по принципам долга Кант определял в другом месте лекций как любовь благоволения. О себялюбии же он заговорил здесь в контексте любви благорасположения, или эстетической любви к себе. Одно из двух: или эти два фрагмента лекций представляют собой просто продукт не устраненного издателем Менцером разногласия исходных конспектов, записанных слушателями, не сильно обеспокоенными строгостью систематических подразделений кантовской антропологии, или же у Канта здесь в самом деле идет речь только о любви «благожелательности», эстетическая же любовь не соотнесена с благополучием, выгодой и пользой.

Критическая проблема этики семьи

Но невнятность и недоговоренность в отношении любви благорасположения — не единственное, что в ранней философии любви у Канта требует себе прояснения, подлежит четкому дальнейшему определению, и потому вызывает развитие мысли кёнигсбергского философа по этим вопросам. В «Лекциях по этике» есть целый пассаж, специально посвященный этике половой любви. По ходу выяснения того, что она такое и правомерно ли называть ее любовью, у Канта невольно намечается еще третий и совершенно особый вид благорасположения, который тоже будет осознан как особый только в эстетическом разделе «Критики способности суждения».

Говоря в обиходе, что некий человек «любит» женщину, к которой испытывает склонность и расположение, мы можем иметь в виду любовь подлинного человеколюбия, то есть собственно любовь непосредственного благоволения, «содействие счастью и радость о счастье других» (Кант, 2005, с. 155), однако, в этом случае любящему должны быть безразличны в отношении человека его пол, возраст, внешний вид и прочее, никакого «на лица зренья». Но если этот человек любит свой предмет только по половой склонности, испытывает только эту чувственную склонность, то приходится признать, что называть эту склонность любовью непозволительно, это только желание. Такой сугубый сладострастник вообще не думает о счастье и благе своего предмета, его склонность направлена не на счастье и благо другого, она вообще не направлена на этого другого как свободную личность, она имеет в виду только его пол. Другой выступает для него как объект желания, а не как личность. Поэтому ради удовлетворения чувственной склонности он может ввергнуть свой предмет в крайнее несчастье; а после ее удовлетворения он вообще перестает представлять для такого человека интерес (Там же). Взятая сама по себе, по отдельности, половая склонность есть не любовь, а только желание, ибо направлена не на человека и человечность, а только на его пол; хотя, оговаривает кёнигсбергский философ, она может сосуществовать с любовью благоволения, с «човеколюбием». Опуская далее эту свою оговорку как якобы несущественную, Кант представляет, по сути дела, первую версию того, что в «Метафизике нравов» будет иметь вид философско-правовой дедукции брака. Только здесь она да-

⁴ Ср. в «Основоположении к метафизике нравов»: я люблю склонность другого, если «рассматриваю ее, как благоприятствующую моей собственной выгоде» (Кант, 1997, с. 81).

на гораздо полнее и обстоятельнее, чем в позднейшем сочинении философа. И в первую очередь нужно учитывать, где в этих кантовских доводах непременно нужно договаривать «взятая в отдельности». Итак, взятая в отдельности, половая склонность есть склонность не к человеку как целой личности, а только к полу, направлена только на обладание половыми свойствами другого, и поэтому не на человека, а на (этого) мужчину или (эту) женщину. Поэтому, взятая в отдельности, она представляет собой «источник предпочтения одного пола другому» и источник одновременно унижения каждого пола, бесчестия обоим полам ради удовлетворения чувственной склонности, а потому — унижения человечности ради животной витальности. Склонность мужчины к женщине, продолжает Кант (и опять надо добавить: в отдельности и сама по себе) игнорирует человека в женщине, направлена только на особь женского пола, человечность каждого из двух лиц есть несущественный прибавок, не более чем средство и инструмент удовлетворения склонности, и потому удовлетворение чувственности унижает и бесчестит человечность (Кант, 2005, с. 155–156). А именно, возникает опасность, что удовлетворение чувственной склонности унижает человечность в каждом из лиц и приравнивает ее к животности. Здесь нужно обратить внимание, что Кант-моралист неспроста имеет в виду унижение человечности *в каждом из лиц*: его «химический анализ» показывает ему этический характер склонности, и потому в его представлении человек, *определяющийся к действию* только этой склонностью, «воспринимающий в максиму» только ее одну, унижает человечность *в самом себе прежде всякого действия* столь существенно и радикально, что этому унижению не способна помочь никакая обоюдность морально и юридически значимых *действий*. Кант-моралист задается вопросом: возможно ли удовлетворение этой склонности, не приводящее к унижению человечности, к «оскотиниванию» человека как лица? Если здесь, как оказывается, происходит (по всей видимости, неизбежная) взаимная инструментализация моральных лиц ради удовлетворения чувственной склонности, так что одно лицо, в сущности, удовлетворяет свою потребность другим лицом, то может ли вообще такая инструментализация быть *дозволена* по правилам строгой морали, и если да, то *при каком условии* это возможно? При каком условии удовлетворение половой склонности «сочетается с моральностью»? Каким условием ограничена в этике свобода половых отношений? (Там же, с. 156)

Иными словами, на подступах к философской дедукции брака у Канта сложилась следующая ситуация в философии любви: строго разделив два вида благорасположения человека к человеку и едва не отказав одному из этих двух видов в праве именоваться подлинно любовью, Кант теперь хочет найти *условие возможности их гармоничного соединения*, причем найти его он изначально желает *в области этики и морали*. За строго дистиллированным химическим анализом должен последовать целостный и исцеляющий синтез.

Инструментализация. Действия и максимы

Человек есть лицо, способное иметь в собственности другие вещи, но сам человек не вещь, которая была бы в собственности у этого лица, он как лицо не есть своя собственность и не может поэтому располагать самым собой, ни в целом, ни по частям (Там же). Этот довод исходит из очень силь-

ного тезиса, что невозможно быть одновременно лицом и своей собственной, а не только чужой, вещью, быть самому своей собственной собственностью (позднейшая гипотеза «личного права вещным образом» еще не входит в поле зрения философа Канта).

И вот, по принципам разума человек не может свободно располагать собой в целом и по частям, то есть, в частности, отчуждать часть себя как вещь. Между тем в половой любви — взятой в отдельности и самой по себе — одно лицо из чувственного интереса позволяет другому относиться к себе как к средству удовлетворения склонности, делает себя вещью для склонности другого лица (которое при этом имеет тот же интерес и поэтому намерение сделать себя в свою очередь вещью для первого) (Кант, 2005, с. 156—157). В таком общении каждое из лиц частично утрачивает свою человечность и постольку подвергается моральной опасности. Чтобы понять дальнейшую аргументацию, важно понять характер этой опасности, которая заключается в том, «что всякий будет употреблять ее как инструмент удовлетворения своих склонностей» (Там же, с. 157). Следует вывод: человек не имеет права отдавать себя как вещь в употребление другому ради удовлетворения склонности, то есть из чувственного интереса (Там же), так как в этом случае пострадает человечность обеих личностей.

В итоге ключевое значение и в этике любви, и в последующей эстетике любви, и в философии семейного права Канта приобретает вопрос: является ли взаимная инструментализация лиц этически запретной сама по себе и вообще как удовлетворение чувственной склонности — в этом случае придется отказаться от всяких попыток дедукции этического условия ее совместимости с моральным разумом, то есть, говоря прямым текстом, отказаться от теории законного брака и проповедовать строгий аскетизм и пуританизм вместо какой бы то ни было философии половой любви — или же она является запретной только в зависимости от того, совершается ли она из чувственного интереса или без всякого интереса, то есть не сама по себе, а в зависимости от того, *каким благорасположением она сопровождается*, и в этом случае еще есть надежда что-то в этой области прояснить и дедуцировать, однако нет полной уверенности, что результат прояснения оставит сам предмет всецело в рамках *моральной философии*.

Морально непозволительно неограниченное овеществление и опредмечивание своей личности из чувственного интереса (Там же), как и опредмечивание своей личности «только для удовлетворения склонности» «без всякого интереса», оставляющее при этом все остальные проявления личности в ее полном собственном распоряжении, а к тому же удовлетворяющее саму потребность лица (Там же). Следовательно, для Канта запретно и превращение себя в вещь другого из чувственного интереса, и овеществление без всякого интереса. Напрашивается вывод, что философ склонен вообще без ограничений признать взаимную инструментализацию лиц в половой любви противной моральности. На пути такого (философски капитуляционного) вывода стоит только то одно соображение, что в рассматриваемом месте лекций мы ничего не узнаем собственно *о характере этого чувственного интереса*. Какую *цель* ставят перед собою лица, о которых трактует первая версия кантовской философии любви? Что значит, что склонность лица обращена не на лицо как целое, а только на *пол*? И могут ли склонность или чувство разумного лица быть обращены все-таки на саму целостную личность другого человека? Если нет, то вместо философии

любви опять назревает философия аскетизма. Для чего лица предоставляют себя друг другу в это своеобразное пользование? Пока мы не ставим перед собою таких вопросов, кантовская дедукция брака как в данной версии, так и в позднейшей версии «Метафизики нравов» подвергается «моральной опасности» предстать в виде совершенно чуждого критической этике и философии права натурализма внешних действий, которые (а вовсе не их цели) выглядят в таком случае «противными моральности» и потому категорически запретными.

Морально неприемлемая форма союза

Абзац о конкубинате неожиданно дает нам ответ на эти вопросы. Предоставляя другому лицу часть себя для удовлетворения его склонности, говорится здесь, лицо предоставляет или вверяет себя целиком, ибо человек есть единство (Кант, 2005, с. 157). Чтобы иметь право располагать частью человека, нужно иметь право располагать всем человеком: всякая часть есть часть целого человека. Договор конкубината не дает мне, однако, права располагать целым другим человеком, а дает мне только право на его часть; следовательно, это неравный, то есть неравноправный, и потому юридически недействительный договор (Там же). Сам по себе этот довод, конечно, совершенно ничтожен: договор как соглашение двух лиц об одном и том же (отказе от части себя) формально совершенно равноправен, так что юридический аргумент не имеет нужной силы. Он окончательно рассыпается, если мы вспомним, что несколько ранее сам же Кант прямо доказывал, что человек не может располагать как лицом даже самим собою, не говоря уже о всецелом распоряжении личностью другого. Этого полномочия, которого человек, как думает Кант, не имеет по естественному праву разума, ему, конечно же, не может предоставить никакой даже формально законный договор двух произволеней.

И в этот момент лектор Кант произносит ключевое слово *конкубинат*, который предоставляет сторонам этого «как-бы-договора» право *наслаждения* одной частью другого лица, не предоставляя им такого же права на все лицо в целом. Хотя фактически лицо наслаждается другим как целым человеком, по праву (*de jure*) оно не имеет такого полномочия, и ему предоставлена только часть лица. Договор конкубината не равен не вообще, а *внутри одного лица*. Говоря до сих пор только об «использовании», опредмечивании и инструментализации в общении полов, Кант здесь (и только здесь) называет по имени интерес *чувственного наслаждения*, прямо указывает на характер действительно противоречащего моральности интереса в этом общении: *цель чувственного наслаждения, распространяемого на всего человека как личность*.

Договор конкубината делает всю личность другого вещью для меня, потому что если я в общении с другим преследую исключительно цели своей половой склонности, которые, как досказал теперь Кант, состоят в *наслаждении*, в чувственной приятности и в чувственном благорасположении к другому лицу как лицу определенного пола (а договор сожительства именно предоставляет мне мнимое право на такое чувственно-инструментальное отношение к другому, предоставленному во всех прочих чувственных и сверхчувственных проявлениях своему собственному усмотрению), то я не могу не делать всю личность другого предметом наслаждения, сугу-

бо приятным предметом, «приятностью» и постольку неизбежно — вещью или только животным. Другой становится для меня (*в максиме* и постольку до — и независимо от — любого действия) вещью или животной особью *de facto*, просто потому, что иначе я не могу преследовать в общении с ним поставленной нами цели — хотя бы при этом *de jure positivo* самый наш договор имел целью оградить нас обоих от этой взаимной инструментализации и опредмечивания. Договор не может достичь так поставленной цели, однако не потому, что человек якобы совсем не вещь, но потому, что человек есть целое, и инструментализующее притязание на часть объемлет его целиком.

Склонность, о которой здесь идет речь, имеет целью и предметом *наслаждение*, приятность. Постольку Кант иронизирует, говоря, что стороны сожителства «не имеют в намерениях никакого интереса», они именно преследуют интерес чувственного наслаждения. Это, если можно так сказать, есть цель животной природы в отношении склонности. Интересно, что здесь же Кант указывает нам и «цель человечности в отношении склонности», которая есть в его понимании «сохранение видов без отвержения своей личности» (Кант, 2005, с. 160). Самосохранение и продолжение рода — цель, которую преследует в половой любви род как целое. Это будет впоследствии центральной темой метафизики любви у Шопенгауэра. У Канта, однако, не только индивиды могут не ставить и действительно не ставят перед собою сознательно этой цели, но эта цель не является также и оправданием полового общения, и в частности целью брака. Цель естественного человека в этом стремлении есть чувственное наслаждение, и этой цели человек достигает даже в морально незаконном союзе конкубината. Впрочем его незаконность объясняется у Канта на самом деле не взаимным опредмечиванием сожителей, а тем, что цель наслаждения становится для них единственной и распространяется на самую личность другого. Так и в поздней «Метафизике нравов» Кант определяет половую любовь как «удовольствие от *наслаждения* другим лицом» (Кант, 1965, с. 364; курсив Канта. — А.С.). Иными словами, незаконность эта — на уровне максим воли, а не внешних действий имеет этический, а не только юридический, характер, она, по сути дела, такова же, как и моральная незаконность того, что Кант-этик обсуждает в параграфе «О сладострастном самоосквернении». Именно моралисту, а не юристу понятно, что превращение личности другого только в источник чувственной приятности есть морально незаконное притязание, хотя стремление к чувственно приятному вложено в человека самой природой. Благорасположение к личности в ее целом есть нечто отличное от наслаждения приятным, хотя здесь и можно различать моральное отношение, любовь благоволения, и эстетическое отношение, любовь благорасположения. Кант пока что предполагает, что половая любовь вообще целиком относится к чувственной рубрике эстетической любви; но если это так, то нет вообще никакой собственно человеческой половой любви, ибо чувственную любовь Кант даже прямо отказывается именовать любовью. Совершенно понятно, что цель чувственной приятности существенно отличается от рационально осознанной цели продолжения рода и увековечения индивида. Но об этом здесь еще не идет речи. Новый класс ценностей только явлен на поверхности философского рассуждения, но методически не осмыслен.

«Дедукция брака» и что с ней не так

Итак, «свобода любви» и прагматически-условное сожительство Кантом расцениваются как одинаково морально недопустимые способы удовлетворения половой склонности разумных лиц. Единственное условие моральной приемлемости полового общения лиц — это право каждого лица располагать всей личностью другого, как и всей своей личностью, относительно всех обстоятельств ее благ, пользы, счастья, всей ее судьбы. Если лицо имеет право располагать всей личностью, то оно имеет также законное право на каждую ее часть. Такое право лицо приобретает тем, что предоставляет другому такое же право на свою собственную личность; это совершается в *браке*. Брак понимается как договор двух лиц о взаимной уступке прав, договор, по которому каждый передает другому всю полноту права на свою личность (Кант, 2005, с. 158). На таких началах полной обоюдности становится возможно не унижающее человечность, морально допустимое половое общение лиц. Заключение брака есть поэтому для Канта неперемненное условие полового общения лиц. Сожители доверяют друг другу только свою половую определенность, супруги доверяют друг другу всех себя целиком как свободные личности.

О парадоксальности этой дедукции брака через обоюдность опредмечивания лиц в половом общении мы уже подробно говорили в своих статьях о кантовском семейном праве⁵. Здесь можно отметить, по крайней мере, только явное противоречие этой дедукции убеждению Канта-этика в том, что человеку не дано права распоряжаться своей личностью как целым, а потому он естественно не полномочен доверять свою личность как целое кому бы то ни было в чувственном мире, что поэтому само заключение брака пришлось бы признать совершенно невозможным по законам моральной природы, и потому мы опять оказались бы перед неизбежностью сурово-аскетических выводов из того, что хотело быть философией половой любви. Если лицо имеет право распоряжения собой как свободным человеком, то право это по естественному закону неотчуждаемо, а если лицо этого права не имеет, то оно не полномочно доверить себя как лицо никакому другому конечному лицу. Этическая аксиоматика критического персонализма, метафизическая идея личности как свободной конечной действительности, одинаково логически не допускают возможности преодоления опредмечивающей или даже мнимо опредмечивающей личное бытие практики — простой обоюдностью или ответственностью такого опредмечивания, или тем более взаимной отдачей лицами самих себя как лиц в пожизненную аренду друг другу безразлично, из чувственного ли интереса или без всякого вообще интереса. Если в половом общении сохраняется личное бытие супругов, то есть инстанция, способная и долженствующая свободно распоряжаться своей судьбой и своим благом, то союз брака не может быть понят как основанный на сугубом договоре свободных лиц. Если же мы будем настаивать на его договорной природе, то нам придется признать, что это — договор о взаимном владении и обоюдном опредмечивании, то есть средство принуждения, а не освобождения, лиц.

Появление чисто и строго философски-правовой «дедукции брака» в контексте лекций по *этике* и заданной в них терминологии и антрополо-

⁵ См.: Судаков, 2013а, 2013б.

гической классификации наводит, как уже ясно из сказанного выше, на мысль о том, что «странность» и сомнительность этой «дедукции», воспроизведенной впоследствии в основных чертах в правовом разделе «Метафизики нравов», в рамках этического персонализма Канта объясняется не в последнюю очередь именно желанием философа держаться в рамках философии строгого права. Этическая незаконность конкубината и *vaga libido* при их формальной безукоризненной легальности по канону «строгого права» требовала бы *этической* дедукции морально законного общения полов, коль скоро мы изначально желаем соотнести известную практику именно с моральностью, а не только со строгим правом. Даже для строгого права в кантовском его понимании договор об отчуждении личности свободного человека является не более легальным, чем договор о праве пользования лицом как вещью; даже в строго правовом поле после кантовской «дедукции» остается без ответа вопрос о том, чем собственно отличается взаимный и добровольный договор конкубината от такого же договора законного брака, если тот и другой равно имеют следствием владение и наслаждение лицом как вещью. Пожилой Кант придет к убеждению, что брак даже и в правовом смысле не сводится только к договору и не основан только на договоре, но заключается *lege*, то есть по закону; весь вопрос, однако, в том, есть ли этот закон — закон *строгого права*, сугубо внешних действий, безразличных к максимам воли. Хотя здесь не предопределено и понимание этого закона как закона *морального*: достаточно, если философ открывает возможность понять то, что является смыслом и основой половой любви, как нечто независимое от интереса, потребности и чувственной склонности (и собственно, в частности, от «наслаждения»), как нечто такое, силою чего мы обладаем другим как цельным Я, и постольку самим собой, как цельным Я, совершенно безотносительно к юридическому понятию о собственности и принадлежности, и вследствие чего поэтому совершенно невозможно унижение личности другого или нашей собственной личности этим обладанием, невозможно никакое закрепощение другого ради наслаждения, потому собственно, что наслаждение нисколько сюда не относится и не ставится целью союза.

Если получается, что брак как законное половое общение свободных лиц не основан единственно на договоре — на чем же он, по Канту, в таком случае основывается? Ответ напрашивается простой и естественный: основой брака в той философии любви, которая остается на этих началах просто *единственно возможной*, является взаимная и верная *любовь*. Однако какая именно любовь? Кант представил нам в «Лекциях по этике» целую типологию: естественную любовь благоволения, моральную (по принципам) любовь благоволения, чувственную «любовь» благорасположения, которую он попробовал было отождествить с половой любовью и, наконец, интеллектуальную любовь благорасположения. На любви благоволения отношение полов не может быть основано, поскольку, по убеждению Канта, она совершенно независима от какой бы то ни было иной определенности лиц. На одной чувственной эстетической любви, если временно принять отождествление ее с половой, основан в смысле Канта только морально незаконный (не по тому основанию, впрочем, которое приводит сам Кант) союз конкубината, но не брак. Остается странное и на первый взгляд противоречивое предположение, что основанием живого семейного союза в антропологической систематике кантовских лекций (которая, по нашему мне-

нию, останется неизменной и в философии любви «критического» Канта) является только интеллектуальная любовь благорасположения, или любовь эстетической рефлексии. Однако об этой любви философ Кант, как представляется на первый взгляд, ничего нам подробнее не рассказывает и даже предупреждает, что вообще затруднительно постичь, что она такое, эта эстетическая любовь.

Это так, и однако, к нашему счастью, не совсем так. Ибо достаточный материал для понимания природы любви эстетической рефлексии, а вместе с тем и всех прочих перечисленных аспектов человеческого чувства любви в представлении кёнигсбергского философа Канта, дает нам основной источник по «критической» эстетике — «Критика способности суждения», конкретнее говоря, раздел третьей кантовской «Критики», посвященный *аналитике суждения вкуса о прекрасном*.

Список литературы

1. Кант И. Метафизика нравов // И. Кант. Сочинения : в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 107—438.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Указ. соч. 1966. Т. 6. С. 349—588.
3. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // И. Кант. Сочинения : в 4 т. на нем. и рус. яз. М., 1997. Т. 3. С. 39—276.
4. Кант И. Лекции по этике. М., 2005. С. 38—222.
5. Фихте И. Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. М., 2014.
6. Судаков А. К. Этико-философская антиномия оснований в кантовской теории семейного права // Кантовский сборник. 2013а. № 2(44). С. 7—18.
7. Судаков А. К. Общение лиц: Кантова теория брачного права в плену языческой антропологии // Кантовский сборник. 2013b. № 3(45). С. 33—49.
8. Судаков А. К. Триединный союз: семейное право Фихте на фоне кантовской практической философии (I—II) // Кантовский сборник. 2015. № 2(52). С. 32—48; № 4(54). С. 17—33.

Об авторе

Андрей Константинович Судаков — д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, asudakow2015@yandex.ru

FAMILY ETHICS AND PHILOSOPHY OF LOVE IN KANT'S LECTURES ON ETHICS

Andrey Sudakov

This article considers Kant's deliberations on the essence and varieties of human love, based on the Lectures on Ethics. Kant distinguished between the love of benevolence (ethical love) — a commitment to the other's wellbeing (discussed in Kant's other ethical writings) — and a love of delight (aesthetical love), further divided into the sensual and intellectual love. The sensual love of delight is identified with sexual love. The intellectual love of delight eludes definition, since such delight is difficult to perceive. The collision between vital and moral love results in a need to examine under what conditions relations between the sexes are compatible with morality. Such an examination is taking the form of an ethical and legal deduction of matrimony. Kant's proof of the moral unacceptability of concubinage given in the Lectures is based on the ethical ('its purpose is merely

that one party allows their person to the other for enjoyment') rather than formal considerations (an allegedly unequal contract). The moral contradiction of mutual objectification and instrumentalisation of free persons in matrimony is on the surface of Kant's deduction. The moral prohibition of instrumentalisation rules out family ethics and family law. However, the root of all evil is not solely this circumstance. A morally illegitimate union of concubinage is formed to attain the subjective ends of a hedonistic individual and it does not contradict the ends of the human race. Therefore, such a deduction (unlike that presented in the *Metaphysics of Morals*) has to make a transition from strategies to maxims. In effect, the deduction rests on the question as to which form of delight should lie at the foundation of a matrimony. The ethical problem is solved beyond the realm of ethics – a morally acceptable union of the sexes can be based only on aesthetic delight within the element of beauty.

Key words: love, satisfaction, benevolence, vital love, instrumentalisation, concubinage, deduction of matrimony.

References

1. Kant 1965 – Kant, Immanuel. *Metafizika nrawow (Metaphysics of Morals)* // Kant, Immanuel. Sochineniya v 6 tomach. (Pod obshchey redakciey V.F. Asmusa, A.V. Gulygi, T.I. Ojzermana), V. 4. Pt. 2. Moscow: "Mysl", 1965. P. 107–438.
2. Kant 1966 – Kant, Immanuel. *Antropologiya s pragmatitscheskoj točki zreniya (Anthropology from a pragmatic Point of View)* // Kant, Immanuel. Sochineniya v 6 tomach. (Pod obshchey redakciey V.F. Asmusa, A.V. Gulygi, T.I. Ojzermana), V.6. Moscow: "Mysl", 1966. P. 349–588.
3. Kant 1997 – Kant, Immanuel. *Osnovopolozheniye k metafizike nrawov (Groundwork to the Metaphysics of Morals)* // Kant, Immanuel. Sochineniya v 4 tomach na nemeckom i russkom yazykach. V. III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1997. P. 39–276.
4. Kant 2005 – Kant, Immanuel. *Lektsii po etike (Lectures on Ethics)* // Kant, Immanuel. Lektsii po etike. Moscow: "Respublika", 2005.
5. Фихте 2014 – Fichte, Johann Gottlieb. *Osnova yesteswennogo prava soglasno principam naukoucheniya (Foundations of Natural Right)*. Moscow: "Kanon+", 2014.
6. Sudakov 2013a – Sudakov A.K. *Etiko-filosofskaya antinomiya osnovaniy v kantovskoy teorii semeynogo prava (The ethical and philosophical antinomy of foundations in Kant's theory of family law)* // Kantovskiy sbornik, Kaliningrad, issue 2(44). 2013. P. 7–18.
7. Sudakov 2013b – Sudakov A.K. *Obshcheniye liz: Kantova teoriya brachnogo prava v plenu yasycheskoy antropologii (Communion of persons: Kant's theory of Matrimonial Law in the Grip of a pagan Anthropology)* // Kantovskiy sbornik, Kaliningrad, issue 3 (45). 2013. P. 33–49.
8. Sudakov 2015 – Sudakov A.K. *Triyedinyj soyuz: Semeynoye pravo Fichte na fone kantovskoy prakticheskoy filosofii (A triune community: Fichte's Family Law on the Background of Kantian practical Philosophy)* // Kantovskiy sbornik, Kaliningrad, issue 2 (52). 2015. P. 32–48; issue 4 (54). 2015. P. 17–33.

About the author

Dr Andrey **Sudakov**, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, asudakow2015@yandex.ru

**КАНТ О ПРАВАХ ГРАЖДАН
В ДЕЛАХ РЕЛИГИИ:
К ВОПРОСУ
ФОРМИРОВАНИЯ
КОНЦЕПТА
ВЕРОТЕРПИМОСТИ
В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ
В ГЕРМАНИИ¹**

Л. Э. Крыштоп*

Государственное всеобщее право является одним из разделов, входящих в курс лекций Канта по естественному праву, читаемых им в 1784 г. Будучи традиционным разделом компендиумов по естественному праву того времени, для нас он может казаться удивительным по нескольким причинам. Хотя Кант и проводит различие между тремя ветвями власти, однако их названия и функции вовсе не идентичны привычным нам сегодня исполнительной, законодательной и судебной властям. Кроме того, интересно и обоснование исключения ряда властных полномочий из сферы компетенции правителя: монарх не может вершить суд и управлять, так как это унижало бы его величие. Интересен также и тот факт, что к данному разделу относится рассмотрение вопроса прав и обязанностей правителя и подданных в религиозных делах. Тем не менее для эпохи Просвещения этот вопрос играл немаловажное значение. Обсуждение же его у Канта имеет долгую предысторию формирования концепции веротерпимости и выстраивания отношений между государством и разными вероисповеданиями на основе норм естественного права, которая восходит к раннему Просвещению. В наиболее развернутом виде она впервые встречается у Христиана Томазия, считающегося родоначальником Просвещения в Германии. В то же время мы находим ряд важных аспектов, которые роднят раннюю просвещенческую концепцию Томазия и позднюю просвещенческую концепцию Канта. Прежде всего это взгляд на роль правителя в делах регулирования отношений между различными конфессиями. Так, оба мыслителя подчеркивают, что светского правителя должно интересовать лишь мирское счастье и благополучие его подданных, критерием же решения теологических споров должно быть не что иное, как поддержание порядка и спокойствия внутри государства.

Ключевые слова: Кант, естественное право, религия, церковь, священнослужители, обряды, правитель, государство.

«Государственное всеобщее право» — один из традиционных разделов компендиумов по естественному праву XVIII в. (Wolff, 1747; Achenwall, 1781; Stapff, 1735 и др.).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 16-03-00806а.

* Российский университет дружбы народов, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10/2

Поступила в редакцию: 06.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-2

© Крыштоп Л. Э., 2017

Рассматривался он и Кантом в рамках прочитанного им в 1784 г. курса лекций по естественному праву. Этот раздел охватывает наиболее общие вопросы государственного устройства, такие как разделение властных полномочий на три ветви, что в современных демократических обществах составляет основы конституционного строя. Правда, для Канта эти ветви власти назывались несколько иначе, чем то, к чему мы привыкли сегодня. Да и сферы их влияния распределялись не так, как сейчас. Так, судебная власть являлась подразделом власти законодательной. Причем право судить, равно как и право управлять исключалось из числа властных полномочий монарха, однако вовсе не для того, чтобы избежать концентрации власти в одних руках, а только лишь потому, что, верша дела правосудия и управления, монарх унижал бы свое достоинство. К этому же разделу традиционно относилось и рассмотрение более частных прав правителя на сбор налогов и податей, а также его полномочия в сфере ведения внутренней и внешней политики. Удивительным может показаться, что немаловажное место в этом разделе занимает право, регулирующее религиозную жизнь граждан. Однако и здесь, при ближайшем рассмотрении, мы можем заметить сильное влияние на Канта предшествующей просвещенческой традиции.

Кант о государстве и религии в лекциях и печатных работах

Обращаясь к разделу курса лекций по естественному праву, касающемуся рассмотрения прав и обязанностей граждан и правителя в отношении дел религии, мы усматриваем поразительное сходство с содержанием более известной работы Канта — «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784). Как и в случае лекций Файерабенда, здесь говорится о том, что дело спасения души — это личное дело каждого, а следовательно, правитель должен предоставить подданным возможность самостоятельно разбираться во взглядах по данному вопросу и не вмешиваться в подобного рода споры и следить за тем, чтобы «никто насильственно не мешал другим заниматься определением и утверждением этого спасения по мере своих сил» (Kant, 1998, А 490; Кант, 1994, с. 34–35). У этого есть только одно ограничение: предлагаемые улучшения религиозного устройства не должны нарушать общественный порядок. В противном случае правитель имеет право вмешаться и должен разрешить спор таким образом, чтобы обеспечить дальнейшее мирное сосуществование граждан. И так же, как и в лекциях Файерабенда, Кант пытается провести ту границу допустимости разных мнений по вопросам религии, за которую нельзя переходить. И так же, как и в лекциях Файерабенда, Кант для решения этой задачи вводит разграничение на две сферы — обсуждение возможных церковных усовершенствований в кругу ученой публики и проповедование их с кафедры. Однако в отличие от лекций по естественному праву здесь эти сферы получают терминологическую маркировку. Первая сфера именуется публичным применением разума: «Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как *ученым* перед всей *читающей* публикой» (Kant, 1998, А 485; Кант, 1994, с. 31). Вторая — частным: «Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе» (Kant, 1998, А 485; Кант, 1994, с. 31). И если первое — публичное применение разума — должно

быть полностью свободно и только это может привести к подлинному просвещению людей, то вот второе — частное применение — нередко должно быть сильно ограничено для блага всего общества. Говорится в тексте статьи и о том, что пока человек находится на своем посту (например, священник, читающий проповедь), он вынужден доносить до своих слушателей именно те истины, которые официально одобрены церковью, поставившей его на служение. Однако лишь в той мере, в которой эти истины не противоречат «внутренней религии», ведь «если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не смог бы отправлять свою службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя сан» (Kant, 1998, A 487; Кант, 1994, с. 32–33).

Таким образом, мы видим, что текст статьи «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» очень близок к разделу курса лекций по естественному праву, посвященному регулированию отношений между государством и церковью. Разница же между двумя текстами совсем незначительная, и относится она не столько к содержанию высказываемых положений, сколько к той перспективе, с которой Кант смотрит на них. Основным лейтмотивом статьи «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» служит призыв к самостоятельному использованию разума: «*Sapere aude!* — Имей мужество пользоваться *собственным* умом!» (Kant, 1998, A 481; Кант, 1994, с. 29). В лекциях же по естественному праву все подается в крайне сжатой и сухой форме, как и подобает правовому изложению, и этот призыв, на первый взгляд, вовсе не очевиден. Однако при более близком рассмотрении мы находим его и здесь, а именно там, где Кант провозглашает не только право, но даже обязанность правителя защищать своих подданных от тирании священнослужителей. Кант считает, что долг правителя — препятствовать вмешательству внешней религии и не позволять священнослужителям становиться *деспотами*.

Обращаясь к теме генезиса взглядов Канта на регулирование религиозной жизни граждан государства, со всей отчетливостью представленных в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», следует упомянуть также о том, что эта тема поднимается Кантом не только в лекциях по естественному праву, но также и в лекциях по рациональной теологии. Как и в случае лекций Файерабенда, здесь эта тема затрагивается весьма сжато и лаконично, однако основная канва изложения остается та же. Здесь подчеркивается, что путаница, имеющая место быть при обсуждении теологических вопросов и вопросов веры, вполне естественна и связана с тем, что публика делает лишь первые шаги на пути освобождения из-под гнета и деспотизма ортодоксии, что чревато своего рода опьянением свободой и рядом злоупотреблений. Такой разлад во мнениях по действительно важным для каждого человека вопросам, безусловно, не идет на пользу всему обществу. Здесь-то на помощь и должна прийти государственная власть, ибо «если государства и не вмешивались ни во что, то все же они вмешивались в религиозные споры, так как сектанство, связанное с аффектом, часто может иметь очень отрицательное влияние на государство» (Kant, 1937, S. 207; Кант, 2016, с. 191–192). Однако если религиозные споры не угрожают спокойствию в обществе и остаются делом ученых, то государству лучше в них не вмешиваться.

Сравнение текста статьи «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» с записями лекционных курсов Канта оказывается весьма важным по двум

причинам. Во-первых (и здесь для нас более важными оказываются лекции по теологии), благодаря этому мы можем проследить хронологию в становлении взглядов Канта на тему церкви, ее роли и положения в обществе. Появление этой темы именно в лекциях по теологии подчеркивает религиозную ангажированность Канта, значимость его правовых разработок и вводимого разделения публичного и частного применения разума именно для сферы религиозной. Во-вторых (и здесь для нас большее значение будут иметь лекции по естественному праву), мы видим, что скорее угадываемые в статье, но не именуемые прямо права монарха на регулирование религиозной жизни общества действительно являются правами в полном смысле слова, то есть носят в представлении Канта юридический характер, вписываясь в общую систему права. Кроме того, тот факт, что этот вопрос разбирается Кантом на сей раз в рамках курса, посвященного естественному праву, при учете некоторых текстологических расхождений этого варианта его представления с вариантом в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», позволяет нам проследить истоки этих взглядов, что в конечном счете приводит нас к творчеству Христиана Томазия (1655–1728).

Христиан Томазий о религии и государстве

Христиан Томазий в свое время был очень значимой фигурой, с которой принято начинать эпоху немецкого Просвещения, ныне же известен, пожалуй, лишь узкому кругу специалистов, занимающихся этой эпохой (см.: Ciafardone, 1990, S. 15; Schneiders, 1983, S. 85; Schneiders, 1979, S. 4). Будучи долгое время профессором права в университете Галле, куда он переехал из Лейпцига в 1690 г., значительное внимание Томазий уделял именно вопросам разработки правового учения, хотя и стоит согласиться с исследователями, усматривающими тесную взаимосвязь его учения о естественном праве и учения о морали и полагающими, что они составляют единое целое (см.: Bernard, 1971, p. 226, 223–234). Тем не менее именно право можно считать ключевым звеном практической философии Томазия. Именно ему он уделял значительное внимание, и именно его он считал той основой, на которой можно выстроить новую, в корне своем антиметафизичную и очищенную от прежних заблуждений философию (см.: Lehmann-Brauns, 2004, S. 347; Hammerstein, 1979, S. 22–23; Schneiders, 1983, S. 85, 111). Правда, для того чтобы право смогло такой основой стать, его необходимо было очистить от теологических элементов, то есть создать такую систему естественного права, которая выводилась бы целиком и полностью только из естественного разума (см.: Lehmann-Brauns, 2004, S. 346–347; Fritsch, 2004, S. 61). Параллельно с этим Томазий проводил также активную борьбу с засилием церковного права, стремясь заменить его новым, им разработанным светским правом, самым ярким проявлением чего стала его борьба с процессами над ведьмами.

Такой повышенный интерес Томазия к праву и попыткам замещения права канонического правом сугубо светским имело под собой ряд объективных оснований. Немецкие земли в то время были раздроблены, население было неоднородно и, прежде всего, по религиозному признаку. Помимо так и не утихшей после окончания Тридцатилетней войны вражды между католиками и протестантами, конфликты случались и между лютеранами и реформистами, да и внутри этих деноминаций намечались

внутренние догматические споры. Это делало актуальным вопрос поиска средств примирения приверженцев различных религиозных взглядов и объединения их в единое государство. То, что такое средство бессмысленно искать в сфере вероучения какой-либо из религий, каждая из которых считала именно свое вероучение истинным и была нацелена на обращение всех инаковерующих в свою веру, было очевидно. Поэтому таким объединяющим началом, по замыслу Томазия, могла стать только светская власть в лице сильного правителя (см.: Schneiders, 1983, S. 113). И чтобы этот правитель мог установить и затем поддерживать гражданский мир среди многоконфессионального населения, ему должны были принадлежать определенные права в отношении регулирования отношений между различными вероисповеданиями. Сам правитель при этом должен был оставаться как бы вне всех религий и над ними, будучи внешним арбитром в решении спорных вопросов. Однако такая позиция влекла за собой необходимость выработки тех критериев, которыми суверен должен был руководствоваться в отношении проведения религиозной политики государства. И здесь мы как раз и усматриваем тесную взаимосвязь правового учения Томазия с его этическими взглядами.

Полностью в духе аристотелизма Томазий утверждает, что основное стремление человека — достижение счастья (см.: Thomasius, 1726, S. 58). И уже в духе христианского учения он добавляет, что счастье заключается только лишь в добродетельной жизни. Средством же достичь добродетели (и соответственно стать счастливым) Томазий считает «разумную любовь». Любовь при этом есть не что иное, как стремление к единению с тем, что близко по духу (см.: Thomasius, 1726, S. 87). Разумность же любви проявляется в том, что человек любит других больше, чем самого себя (см.: Thomasius, 1726, S. 191). Именно такую любовь Томазий считает добродетельной и утверждает, что она заложена в самой природе человеческого существа (см.: Thomasius, 1726, S. 88). Человек по природе своей — существо социальное (см.: Thomasius, 1726, S. 91). И он стремится к единению с себе подобными. И если его стремление к единению (то есть любовь) является разумно (подразумевает любовь к ближнему большую, чем к себе), то такое единение гармонично и приносит всем его участникам душевный покой. А этот самый душевный покой, по сути, и есть счастье. Таким образом, основным принципом, на котором должно, по Томазию, выстраиваться человеческое общежитие, является разумная любовь, неизменные атрибуты которой — мир и согласие.

Этот критерий и переносится Томазием в сферу правового регулирования жизни общества, так как основной целью существования государства оказывается поддержание мира и порядка в обществе (см.: Thomasius, 1699, S. 27). Названным критерием обязан руководствоваться правитель и при решении того, исповедание каких религий допускать в своем государстве, а какие запрещать. Все религии, которые, если и не способствуют, то, по крайней мере, не нарушают гражданский мир и порядок, могут быть приняты в государстве. Все же, которые этому критерию не соответствуют, должны быть запрещены (см.: Thomasius, 1699, S. 145—147). Не допустимым Томазий считал также и атеизм по той причине, что он подрывает основы морали, что не может не отразиться на общественном спокойствии (см.: Thomasius, 1699, S. 34).

Но на каком основании терпимое отношение к другим религиям вообще может быть допущено? Для ответа на этот вопрос нам снова придется обратиться к моральной философии Томазия. Если единственный путь к человеческому счастью — это любовь к другим людям (см.: *Thomasius, 1726, S. 191*) и только она способна даровать душевный покой, который и есть высшее благо, то для человека нет ничего более важного, чем заботиться о благе своего ближнего больше, чем о своем собственном. И Бог, замыслив это о человеке при его сотворении, вложил в сердца людей естественное стремление к единению душ с себе подобными в любви. В таком случае подлинное служение Богу есть не что иное, как соблюдение его заповеди любви, и ничего более человеку не нужно для того, чтобы угодить своему творцу. Однако в силу своей глубинной испорченности и по изначальной злостности своей воли человек усматривает большее благо в себялюбии. Любить же ближнего, больше чем себя, ему сложно, почему он и ищет способы компенсировать недостаток подлинной службы Богу различными суррогатами. Так на свет и появляются различные формы религиозного культа (см.: *Thomasius, 1726, S. 191–192*). Однако на этом пути человек не может снискать ни подлинной добродетели, ни благоволения Бога. Эти поступки лишь внешне кажутся проявлениями любви к Богу, на самом же деле являются лишь видимостью таковой любви, так как вместо того, чтобы исполнять предписание, заповеданное Богом, человек придумывает свои собственные, удобные самому человеку способы умиловить Бога.

Впрочем то, что внешние церемонии и обряды не нужны Богу, еще не означает для Томазия, что они в целом бесполезны и излишни. Томазий сразу же оговаривается, что вовсе не стремится доказать, что не следует совершать внешние ритуалы, но утверждает лишь то, что, каковы они должны быть, из одной лишь природы, не прибегая к помощи божественного Откровения, вывести невозможно (см.: *Fritsch, 2004, S. 50–52; Dreitzel, 1997, S. 43*). Природа же указывает нам скорее на то, что все внешние богослужения должны быть средствами, а не самоцелью, и могут опускаться (см.: *Thomasius, 1726, S. 137*), так как ни душевный покой, ни общественный мир, ни разумная любовь не уменьшатся, если будут устранены богослужebные обряды и церемонии (см.: *Thomasius, 1726, S. 138*). Таким образом, в качестве основного критерия Томазий признает лишь заповедь любви к ближнему, все же остальное считает по меньшей мере излишним и неразумным.

На основании этого же критерия Томазий критикует и церковных иерархов, усматривая в их действиях явную злонамеренность и отождествляя их тем самым с ложными учителями (Мф. 15:14). Они для того некогда ввели внешние богослужения и возвели их в ранг обязательных, прикрываясь авторитетом Бога (как если бы выполнение всех этих ритуалов от человека требовал сам Бог), чтобы обеспечить себе власть над верными и материальное благополучие. И именно потому они столь настойчиво требуют выполнения всех этих церемоний и обрядов, что боятся эту власть и благосостояние потерять.

Столь резкая оценка священнослужителей сопровождается у Томазия утверждением личной ответственности каждого человека в делах веры. Ведь Бог именно затем дал человеку разум, чтобы он сам им пользовался, в делах веры так же, как и во всех остальных сферах жизни. Никто не может представлять человека перед Богом в делах веры, только душа сама способ-

на отвечать за свою веру или неверие. И здесь мы усматриваем тот же самый призыв к самостоятельному использованию разума, что находим затем и у Канта (см.: Schneiders, 1983, S. 11). И вывод из этого Томазий делает такой же, как и почти столетие спустя будет делать Кант. Это еще раз подчеркивает, что борьба за освобождение разума и призывы к самостоятельному его использованию каждым человеком вызревали на почве конфессиональных споров и были вписаны в полемику относительно толерантности, ее допустимости и границах. И высвободиться разум должен был прежде всего из-под гнета заблуждений религиозных, некогда преступно введенных церковниками ради своей выгоды. Но первоначальной ареной этой борьбы (которую мы вполне можем называть секуляризацией) в Германии была не экономическая или моральная, а правовая сфера и создание системы права, освобожденной от теологического обоснования и рассматривающего церковь как один из субъектов права, наравне со всеми остальными. Мы видим это в творчестве Томазия, считающегося основателем Просвещения в Германии. И не в меньшей степени эта черта проявляется и у Канта, знаменующего собой его завершение.

Итоги

Рассмотрение в рамках публичного права вопросов регулирования отношений граждан и церкви показательны для эпохи Просвещения от ее начала и до завершения. Это связано прежде всего с тем, что именно в переосмыслении представлений о церкви, ее роли и положении в обществе, ярче всего прослеживается отличительная черта эпохи Просвещения — борьба против предрассудков, за автономию человеческого разума. В поздних работах Канта мы находим развитое, систематически продуманное воплощение этой просветительской тенденции в виде концепции моральной религии (или религии разума), при отсутствии противоречия с которой различные вероисповедания могут быть приняты в государстве, если они не нарушают гражданское спокойствие и порядок. Однако уже на заре Просвещения, в работах Хр. Томазия, мы видим, хоть и не в столь систематически развернутой форме, как у Канта, зачатки той же самой идеи наличия некоей внутренней, подлинной основы религиозных вероисповеданий, сводящейся к добродетельной и разумной любви к ближнему, и возможности толерантного отношения к различным внешним формам исповедания этой базовой религии при том условии, что эти внешние вероисповедания не нарушают гражданский мир и порядок.

Список литературы

1. Кант И. Лекции о философском учении о религии / пер. Л.Э. Крыштоп. М., 2016.
2. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 8. С. 29–37.
3. Achenwall G. Juris naturalis pars posterior. Göttingen, 1781.
4. Bernard F. M. The „Practical Philosophy“ of Christian Thomasius // Journal of the History of Ideas, 1971. Vol. 2(32). P. 221–246.
5. Bordoni G.S. Note al Testo // Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyrabend) / A cura di N. Hinske, G.S. Bordoni. Milano, 2016. P. 233–282.

6. Ciafardone R. Einleitung // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart, 1990. S. 11 – 38.
7. Dreitzel H. Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates // Christian Thomasius (1655 – 1728). Neue Forschungen im Kontxt der Frühaugklärung / hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen, 1997. S. 17 – 50.
8. Fritsch M. J. Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen. Hamburg, 2004.
9. Hammerstein N. Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit // Studia leibnitiana. 1979. Bd. 11, H. 1. S. 22 – 44.
10. Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke in sechs Bänden / hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt, 1998. Bd. 4.
11. Kant I. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.
12. Lehmann-Brauns S. Weisheit in der Weltgeschichte. Tübingen, 2004.
13. Schneiders W. Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteiltstheorie. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983.
14. Schneiders W. Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer // Studia leibnitiana, 1979. Bd. 11, H. 1. S. 3 – 21.
15. Stapff J. S. Jus naturae et gentium: in duos divisum tractatus, quorum primus continet jus publicum universale, alter Hugonis Grotii, jus belli at pacis explicatum. Mainz, 1735.
16. Thomasius Chr. Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten. Halle, 1699.
17. Thomasius Chr. Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre. Halle, 1726.
18. Wolff Chr. Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars septima. Halle, 1747.

Об авторе

Людмила Эдуардовна **Крыштон** — кандидат философских наук, доц. кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН), ricpatric@gmail.com

KANT ON THE RIGHTS OF CITIZENS IN MATTERS OF RELIGION: THE CONCEPT OF RELIGIOUS TOLERANCE IN THE GERMAN ENLIGHTENMENT

L. Kryshtop

The universal public law is a section of Kant's lectures on natural right, which he delivered in 1784. A traditional part of the then natural right compendia, it might seem strange to us today. Kant distinguished between three branches of government. However, they were not identical in the name or function to the executive, legislative, and judicial powers. Of interest is the justification of the exclusion of certain powers from the monarch's authority – the monarch must not dispense justice or rule in a way that is demeaning to his or her greatness. Moreover, the section covers the problem of the rights and obligations of the monarch and his or her subjects in religious matters. This problem was crucial to the Enlightenment. Kant's deliberations on the issue include a long prehistory of formulating the concept of religious tolerance and modelling relations between the state and different confessions, based on the rules of natural law, which date back to the early Enlightenment. For the first time, it was discussed at length by Christian Thomasius, whose endeavours marked the beginning of the Enlightenment in Germany. Moreover, a number of important aspects relate Thomasius's early Enlightenment ideas and Kant's late Enlightenment concept.

Firstly, this is the perspective on the role of the monarch in regulating interactions between different confessions. Thus, both thinkers stressed that the secular ruler had to pay heed only to the worldly happiness and wellbeing of his or her subjects. The major criterion for resolving theological disputes must be nothing else than upholding peace and order in the state. This article is supplemented with a translation of a section of Kant's lectures on national law.

Key words: Kant, natural law, religion, church, clergy, rites, sovereign, state.

References

1. Kant, I. 2016, *Lekzii o filosofskom uchenii o religii* [Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion], trans. into Russian by L.E. Kryshstop, Moscow. (in Russian)
2. Kant, I. 1994, *Otojet na vopros: Chto takoe prosvjeshchenije* [An Answer to the Question: What is Enlightenment?], in: Kant, I. 1994, *Sobranije sochinenij v 8 tt.* [Writings in 8 vol.], ed. by A.V. Gulyga, vol. 8, Moscow, p. 29–37. (In Russian)
3. Achenwall, G. 1781, *Juris naturalis pars posterior*, Göttingen.
4. Bernard, F., M. 1971, *The „Practical Philosophy“ of Christian Thomasius*, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2 (32), p. 221–246.
5. Bordoni, G., S. 2016, *Note al Testo, Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*, a cura di N. Hinske, G.S. Bordoni. Milano, p. 233–282.
6. Cifardone, R. 1990, *Einleitung*, in: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, hrsg. von R. Cifardone, Stuttgart: Philipp Reclam. S. 11–38.
7. Dreitzel, H. 1997, *Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates*, in: *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, hrsg. von F. Vollhardt, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S. 17–50.
8. Fritsch, M., J. 2004, *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen*, Hamburg: Meiner Verlag.
9. Hammerstein, N. 1979, *Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit*, in: *Studia leibnitiana*, Bd. 11, H. 1, S. 22–44.
10. Kant, I. 1998, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Kant I. Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 6, Darmstadt.
11. Kant, I. 1937, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K. Beyer, Halle: Akademischer Verlag.
12. Lehmann-Brauns, S. 2004, *Weisheit in der Weltgeschichte*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
13. Schneiders, W. 1983, *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
14. Schneiders, W. 1979, *Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer*, in: *Studia leibnitiana*, Bd. 11, H. 1, S. 3–21.
15. Stapff, J., S. 1735, *Jus naturae et gentium: in duos divisum tractatus, quorum primus continet jus publicum universale, alter Hugonis Grotii, jus belli at pacis explicatum*, Mainz.
16. Thomasius, Chr. 1699, *Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten*, Halle.
17. Thomasius, Chr. 1726, *Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre*, Halle.
18. Wolff, Chr. 1747, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars septima*, Halle.

About the author

Dr Ludmila **Kryshstop**, Lecturer, Department of History of Philosophy, Faculty of the Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia, ricpatric@gmail.com

УДК 1(091):165.65

**«НАЗАД К КАНТУ»
ИЛИ «НАЗАД
К ЛЕЙБНИЦУ»?
КРИТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД
ИЗ ИСТОРИИ
РУССКОГО
МЕТАФИЗИЧЕСКОГО
ПЕРСОНАЛИЗМА**

А. Ю. Бердникова*

Проведен компаративистский анализ влияния двух великих немецких мыслителей – Канта и Лейбница на русскую философию рубежа XIX – XX вв. На примере идей представителей метафизического персонализма или неолейбницианства (Е.А. Бобров, А.А. Козлов, С.А. Алексеев (Аскольдов), Н.О. Лосский, В. Салагова) демонстрируются основные моменты критики кантианства и неокантианства в русской философии. Показана связь идей русских философов-неолейбницианцев и мыслителей «поздней и зрелой фазы» немецкого идеализма (А. Тренделенбург, Р.Г. Лотце, Г. Теихмюллер). На основе историко-теоретического анализа идей кантианства и неолейбницианства выявлены как общие черты этих концепций (критицизм, стремление обосновать науку с помощью «чистого опыта»), так и их основные различия (трактовка «чистого опыта» как личностного, индивидуального или же его «формализация» и «объективация»). Показано, что неолейбницианцы в своей теории познания тоже занимались поисками «чистого опыта», но представляли его не только как «голое» познание или его возможность, но как совокупность сознания (Bewusstsein), знания (Erkenntnis), самосознания, «сознания Бога» (Gottesbewusstsein), веры и свободной воли. Таким образом, свою теорию познания русские неолейбницианцы представляли в виде «целостной сферы», учение же о «чистом опыте» кантианства и неокантианства виделось им лишь как «плоский срез» этой сферы. В то же время нельзя русских метафизических персоналистов назвать и «эпигонами» Лейбница, так как ими категорически отрицался один из основных постулатов его «Монадологии» – принцип предустановленной гармонии. В конце статьи сделан общий вывод о том, что неолейбницианство, или метафизический персонализм был родственен по духу русской религиозной философии (что доказывается на примере А.С. Хомякова и В.С. Соловьева), а неокантианство и идеи Канта, напротив, находились с ней в состоянии «агонального противостояния».

Ключевые слова: И. Кант, Г. Лейбниц, неолейбницианство, неокантианство, русская религиозная философия, персонализм.

* Институт философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Поступила в редакцию: 05.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-3

© Бердникова А.Ю., 2017

Ситуацию в философии на рубеже XIX–XX вв. как на Западе, так и в России совершенно справедливо, выражаясь словами К.Н. Леонтьева, можно было бы охарактеризовать как эпоху «цветущей сложности». Философия в целом словно «разделилась» на две половины: с одной стороны, стремительно набирали популярность позитивистские, сциентистские, эволюционистские направления; с другой — им противостояли иррационалистические и религиозно-мистические течения Серебряного века. На фоне зреющего общеевропейского «кризиса» во всех социальных и духовных сферах жизни¹, в том числе и «кризиса самоидентификации философии» (Дмитриева, 2007, с. 23), стали появляться стратегии поиска новых идеалов, которые велись и через обращение к идейному наследию мыслителей прошлого. Одна из таких стратегий была выражена в знаменитом призыве Йенского профессора Отто Либмана вернуться «Назад к Канту!», который прозвучал в его работе «Кант и эпигоны» (1865). Конечно, было бы не совсем корректно обозначать именно эту работу в качестве отправной «вехи» в зарождении неокантианства², но несмотря на это, можно с уверенностью утверждать, что призыв Либмана был услышан, поддержан и развит впоследствии как западными, так и русскими мыслителями, причем для многих из них из-за отсутствия укорененной в истории традиции восприятия кантовских идей он прозвучал скорее как «Вперед к Канту!» (Белов, 2012, с. 28). Этот призыв «всколыхнул» не только неокантианское движение во всех его многочисленных вариациях, но и породил множество альтернативных стратегий «возвращения назад». Автором одной из них стал русский профессор Юрьевского (до 1893 г. — Дерптского) университета Евгений Александрович Бобров (1867–1933), первый переводчик «Монологии» Лейбница на русский язык. «Лозунгом будущего поколения метафизиков, легко возможно, станет не “Назад к Канту!”, а “Назад к Лейбницу!”», — писал он в 1898 г. в своем сочинении «Из истории критического индивидуализма» (Бобров, 1898, с. 40).

Призыв Боброва можно считать формальной «точкой отсчета» в зарождении альтернативного неокантианству философского направления — русского *неолейбницианства*, или метафизического персонализма³. Хотя, как и в случае с неокантианством, этот призыв далеко нельзя назвать «первой»

¹ Этот кризис был достаточно подробно описан и охарактеризован в работах многих западных и русских мыслителей. К примеру, ему посвятил свой цикл работ «На перевале» русский поэт-символист и философ Андрей Белый («Кризис жизни», 1916; «Кризис культуры», 1920; «Кризис сознания», 1920, опубликована не была).

² К непосредственным предшественникам неокантианства исследователи, как известно, относят И.Г. Фихте (младшего), Хр. Г. Вайсе, Р.Г. Лотце, А. Тренделенбурга, Ф.А. Ланге и др. Достаточно обширные сведения о зарождении немецкого неокантианства и его рецепции в России можно найти в работах В.Н. Белова, Н.А. Дмитриевой, П.П. Гайдено, Г.В. Теврадзе, Т.Б. Длугач, Л.Н. Столовича, С.А. Нижникова, А.Н. Круглова, Ю.Б. Мелих, З.А. Сокулер и др.

³ Обычно к русскому неолейбницианству или метафизическому персонализму причисляют последователей Г. Тейхмюллера (или членов «Юрьевской философской школы»): Е.А. Боброва, Я.Ф. Озе, В.Ф. Лютославского, В.С. Шилкарского, а также Л.М. Лопатина, Н.О. Лосского, Н.В. Бугаева, А.А. Козлова, С.А. Алексеева (Аскольдова), П.Е. Астафьева и др. Сам термин появляется впервые в двухтомнике В.В. Зеньковского «История русской философии» (1948/49), хотя о данном направлении (называя его «лейбницианством») уже упоминает в своей статье «Лейбниц в русской философии второй половины XIX века» Т.И. Райнов (Вестник Европы, 1916. Кн. 12).

отправной точкой в его истории. Основные идеи неолейбницианства были заложены лидером «Юрьевской философской школы», учителем Е. А. Боброва Густавом Тейхмюллером (1832–1888), который в свою очередь был учеником Фридриха Адольфа Тренделенбурга (1802–1872)⁴.

Тренделенбург стал профессором на кафедре философии Берлинского университета в 1833 г., через два года после смерти Гегеля. Его философское «кредо» можно выразить в двух положениях:

1. Философия должна «развиваться в непрерывной постепенности, а не начинаться и обрываться всегда сызнова в любой мыслящей голове; ей должно исторически принимать в себя задачи и преемственно вести их далее» (Тренделенбург, 1868, с. IX).

2. «Начало уже найдено: оно лежит в том органическом мировоззрении, которое, обосновавшись у Платона и Аристотеля, шло поступательно дальше, и которое должно вырабатываться и завершаться все более глубоким исследованием основных понятий и их различных сторон...» (Там же). Центральным произведением Тренделенбурга стали его «Логические исследования» (*Logische Untersuchungen*), вышедшие в двух томах в 1840 г. В них он последовательно развивал и доказывал мысль о том, что в основе диалектики Гегеля и системы трансцендентального идеализма Канта лежит в корне неверное истолкование соотношения бытия и мышления, объективного и субъективного начал. Если говорить точнее, то учение об Абсолютной идее (или диалектику «практического и онтологического» начал (Гегель, 1972, с. 292); «чистого бытия», «чистого мышления» и «ничто» (Тренделенбург, 1868, с. 40–43)) Гегеля он считал «абстрактным объективизмом»; учение же Канта о непознаваемой «вещи-в-себе» и априорных формах чувственности — пространстве и времени — он расценивал как абсолютизацию субъективного начала (мышления) в теории познания, что в конечном счете было чревато уходом в солипсизм. В роли основополагающего начала, «снимающего» противоречия как гегелевской диалектики, так и кантовского априоризма для Тренделенбурга выступала идея движения (*Bewegung*), или «субстанциального принципа деятельности» (Длугач, 2002, с. 140). Пространство и время существуют независимо от нас, утверждал он, но представление о них мы можем получить только благодаря движению нашего сознания и непрерывной смене образов, «отражающих» предметы внешнего мира. В метафизике все противоречия между бытием и мышлением, материализмом и идеализмом снимались, по мнению Тренделенбурга, в учении Спинозы о единой субстанции. Эти направления (материализм, идеализм и спинозизм) Тренделенбург в своем докладе «Об окончательном различии философских систем», прочитанном в 1847 г., выделял в качестве «трех великих мировоззрений»⁵, существовавших в истории философии.

⁴ Кроме Тейхмюллера в круг учеников и последователей Тренделенбурга входили Ф. Брентано, Г. Коген, В. Дильтей, С. Кьеркегор, Е. Дюринг, Р. Эйкен и др. Можно сказать, даже несмотря на то, что сам он «своей собственной системы взглядов так и не создал», в какой-то мере его взгляды повлияли на развитие всех крупных направлений в европейской философии конца XIX — начала XX в. (Beiser, 2013, p. 2–3).

⁵ М. Р. Дёмин полагает, что Тренделенбург первым из философов употребил термин «мировоззрение» (или «основное воззрение», нем. *Grundansicht*) в его нынешнем смысле, и что именно этот факт впоследствии оказал решающее влияние на В. Дильтея и его работу «Типы мировоззрения и их формирование в метафизических системах» (1911) (Дёмин, 2010, с. 74).

В 1865 г. состоялся диспут Тренделенбурга и Куно Фишера по поводу места и роли пространства и времени в трансцендентальной эстетике Канта, «примирителем» в котором выступил будущий лидер Марбургской школы неокантианства Герман Коген. Он считал, что в ходе этой полемики оба мыслителя многое «домысливали за Канта» (в частности, Тренделенбург «исправлял» субъективизм Канта, «дополняя» его представлением о пространстве и времени как «объективных характеристиках самой действительности»). Это и побудило Когена в конечном счете самому взяться за исследование этих проблем. Так, «прояснению» понятий пространства и времени в трансцендентальной эстетике Канта была посвящена первая его большая работа «Теория опыта Канта» (1871). Но, поскольку по этому вопросу вышло уже немало авторитетных исследований, в данной статье мы касаться его более подробно не будем.

В свою очередь уже упоминавшийся ранее ученик Тренделенбурга Густав Тейхмюллер, размышляя над теми же вопросами, пошел по совершенно противоположному пути. Если Коген, решая проблему соотношения субъективного и объективного начал в научном познании, приходит к идее «чистого опыта», в результате чего происходит «элиминация» субъекта из процесса познания, то Тейхмюллер, напротив, в своей онтологии «выводит» на первый план понятие *бытия*, на которое, как он считал, в философии «не обращали до сих пор должного внимания» (Тейхмюллер, 1913, с. I). Тейхмюллер при этом рассуждал следующим образом: пока мы рефлексируем, «остаток бытия» от нас все время ускользает. Бытие всегда опережает мышление ровно на одно мгновение в процессе познания. Этот остаток — наше собственное «Я», которое «нельзя отнять даже у кричащего младенца» (Тейхмюллер, 1884, с. 86).

К идее о «Я» как рационально непознаваемой константной «основе» бытия Тейхмюллер приходит, находясь под влиянием двух мыслителей: своего учителя Адольфа Тренделенбурга и Рудольфа Германа Лотце (1817—1881), с которым он познакомился в период работы в Гёттингенском университете (1860—1868). В своем трехтомном сочинении «Микрокосм. Мысли о естественной истории человечества» (*Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 1856—1864) Лотце выводил «Я» как субстанциальный принцип, остающийся тождественным при любых изменениях внутренних состояний личности и внешних условий окружающей ее действительности. Этот принцип был обозначен им термином «Для-себя-быть» (*Für-sich-Sein*) (Schwenke, 2006, S. 78). Индивидуальное «Я» также в его учении являлось начальным элементом познания, неизбежно накладывающим на образы предметов внешнего мира печать своего восприятия.

От Тренделенбурга Тейхмюллер воспринял установку на то, что новое философское знание невозможно построить на пустом месте. Он развил концепцию «трех великих мировоззрений» своего учителя, добавив к ним «четвертое» — «Монадологию» Лейбница. Именно в ней, полагал мыслитель, в отличие от всех остальных учений, полностью преодолевается дуализм материи и духа, так как «находящийся вне нас мир» состоит «из точно таких же нематериальных субстанций, как та, о которой мы имеем знание и опыт внутри себя» (Тейхмюллер, 1894, с. 80). Свою собственную систему взглядов он также первоначально планировал назвать «Метафизикой четвертого мировоззрения» (*Die Metaphysik der vierten Weltansicht*) (Schwenke, 2006, S. 72).

В теории познания Тейхмюллер вслед за Лотце полагал, что все наши представления об окружающей действительности суть *проекции* наших чувственных представлений, на которых покоится «вера в реальный материальный мир». Пространство и время, в свою очередь, в системе Тейхмюллера превращаются в *перспективные формы* познания окружающей реальности, которая сама по себе оказывается наполненной совершенно индифферентным содержанием, и только «в глазах наблюдателя» обретает смысл. Таким образом, мир в гносеологической концепции Тейхмюллера распадается на действительный (*die wirkliche Welt*) и кажущийся (*die scheinbare Welt*). Развивая свою мысль далее, Тейхмюллер разработал учение о «трех родах бытия»: реальном (*das Was*), идеальном (*das Dass*) и субстанциальном (*das Ich*), которые соотносятся между собой вследствие координации соотносительных точек (*Beziehungspunkte*)⁶. В своей последней работе «Новое обоснование психологии и логики» (*Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, 1889), закончить которую он так и не успел, Тейхмюллер добавляет заключительный «штрих» к этой концепции, вводя различие «внутреннего» сознания (*Bewusstsein*) каждой личности и познания (*Erkenntnis*), направленного на «внешний мир». Таким образом, можно заметить, что проективизм и перспективизм Тейхмюллера в чем-то перекликались здесь с картезианским принципом радикального сомнения, к которому он добавлял познание по аналогии (в отношении других «Я») и интуитивно-мистический религиозный опыт «сознания Бога» (*Gottesbewusstsein*).

Таким образом, можно сказать, что «векторы» мысли Тейхмюллера и Когена были полностью противоположены друг другу: если последний выделял Лейбница (наравне с Юмом и Декартом) лишь как предшественника Канта в новоевропейской философии, полагая при этом, что с «догматизмом» его «Монадологии» Кант был вынужден «бороться» (Коген, 2012, с. 115), то Тейхмюллер же, напротив, считал, что в кантовском учении мыслящий индивид «совершает величайшую глупость, удаляя из процесса познания его главное действующее лицо — себя самого» (Прасолов, 2007, с. 363).

Ради справедливости стоит признать, что в своих последних произведениях Тейхмюллер полностью отошел от идей Лейбница и называл свою систему взглядов термином «персонализм» (*der Personalismus*). Категорически неприемлемым пунктом из «Монадологии» для Тейхмюллера оказался принцип предустановленной гармонии, согласно которому «монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» (Лейбниц, 1982, с. 412—413). Положение о принципиальной открытости монад друг другу было поддержано и развито впоследствии всеми русскими персоналистами неолейбницианского толка без исключения, что затем породило немало противоречивых оценок их идей. К примеру, многие исследователи, опираясь на непосредственную преемственность русского лейбницианства и идей представителей «второй волны немецкого идеализма»: Фихте-младшего, Вайсе, Лотце, Гербарта, Тренделенбурга и других, — делали вывод о том, что у русских персоналистов «учение Канта вызывает куда больший интерес, тогда как классическое лейбницианство критикуется в самых узловых пунктах своей системы» (Прасолов, 2007, с. 6).

⁶ Схожие учения о координации разрабатывали основоположник эмпириокритицизма Р. Авенариус на Западе и Н. О. Лосский в России.

Но философия Канта у русских метафизических персоналистов вызывала не меньше (а возможно, и больше) вопросов. В частности, уже упоминавшийся выше Е. А. Бобров считал, что Кант в истории новоевропейской философии занимает исключительное место по праву, поскольку он «расчистил почву для персонализма» и «окончательно развеял иллюзию проекций» (Бобров, 1895, с. 33). После Канта уже невозможно заниматься построением нового знания в философии, не обращаясь к его наследию, считал он. Свою собственную систему взглядов Бобров, следуя этому убеждению, называл «критическим индивидуализмом». Но в центре его внимания все-таки оставался лейбнизианский персонализм учителя — Тейхмюллера, который он стремился развить, добавив к его предметной области этику и эстетику. Связь мысленного и реального, «действительного» и «кажущегося» миров Бобров, как и Тейхмюллер, объяснял, исходя из идеи принципиальной *координации* всех вещей как духовных, так и материальных, которую он выводил при этом в качестве отдельного и самостоятельного вида бытия — *координационного* (или «координального»). Кроме того, он полагал, что субстанциальным единством обладает не просто «Я» каждого человека, но его *самосознание*, которое является полной противоположностью обезличенному трансцендентальному субъекту Канта.

Другой русский последователь Тейхмюллера, Алексей Александрович Козлов (1831—1901) — автор и издатель первых философских журналов в России («Философский трехмесячник», «Свое слово»), посвятил проблеме пространства и времени в философии Канта свою докторскую диссертацию, защищенную в 1884 г. в Петербурге. В ней он пытался обосновать преемственную связь кантовского априоризма и учения Лейбница о «вечных истинах», или «истинах разума» (Козлов, 1884, с. 251)⁷. И те, и другие носят всеобщий и необходимый характер, однако, в отличие от Канта у Лейбница «истины разума» «укоренены» в последней всеобщей и необходимой причине — Боге: «...последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом» (Лейбниц, 1892, с. 418). Кантовские «антиномии чистого разума» — представления о Боге, бессмертии души, свободе и мире, согласно Козлову, тоже являлись ничем иным, как такими «истинами разума»: «Кант... в этих затруднительных обстоятельствах нашел неожиданную помощь у старого учителя, Лейбница. При этой помощи идеи свободы, души и Бога поставлены были в метафизическую крепость вечных истин...» (Козлов, 1884, с. 258). Свою критику Козлов продолжил и в дальнейших работах, в частности, в статьях, написанных для «Своего слова», где он стремился опровергнуть тезис Канта о том, что метафизика, чтобы считаться наукой, «должна заключать в себе априорные синтетические знания» (Кант, 1994, с. 32) по примеру естествознания и математики. По мнению Козлова, такое «единообразие» метода в изначально разных научных сферах невозможно (что он доказывал, сравнивая истины математики, психологии и т. д.) (Козлов, 1892,

⁷ Козлов не был единственным из мыслителей, кто подметил подобное сходство. Аналогичным образом рассуждали многие, в частности, русский неокантианец Б. А. Фохт: «Эти свои “истины разума” Лейбниц обозначал термином “вечные истины” (*vérités éternelles*), и они-то и были опознаны Кантом как “синтетические основоположения”, как трансцендентальные “принципы” самой возможности познания природы, то есть опыта и его предметов» (Фохт, 2003, с. 96).

с. 83–84). Таким образом, Козлов, как отмечал его сын, С. А. Алексеев (Аскольдов), «...воспринимал Канта весьма разносторонне и гораздо более чувствовал в нем лейбнизианца, чем это свойственно философам, фиксировавшим свое отношение к Канту исключительно на его критической точке зрения» (Аскольдов, 1912, с. 140).

Критику гносеологических положений Канта и неокантианцев продолжил вслед за Козловым его сын, Сергей Алексеевич Алексеев (Аскольдов) (1871–1945). Собственное мировоззрение они оба именовали *панпсихизмом*. В своих работах («Основные проблемы теории познания и онтологии», 1900; «Мысль и действительность», 1914, и т. д.) он продолжает развивать линию размышлений своего отца, критикуя кантовский априоризм за непознаваемость «вещи-в-себе» и «урезку» опыта личности (Прасолов, 2007, с. 31). Но при этом акцент его критики смещается уже в сторону *неокантианства*. Разбирая основные идеи представителей как Марбургской, так и Баденской школ (Г. Когена, П. Натропа, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Э. Ласка и других), Аскольдов самостоятельно формулирует основное требование для всего метафизического и философского знания — требование *чистого опыта*, но при этом подразумевая под ним не «искусственно гипотезированные логические понятия» и не «трансцендентные ценности абсолютного небытия» (Аскольдов, 1914, с. 790), но всю совокупность живого опыта субъекта, включающую как его внешние впечатления, так и внутренние переживания.

Вместе с Аскольдовым «переосмыслением» идей Канта и неокантианства в персоналистическом и лейбнизианском ключе занимался его университетский друг Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965). Оба они в свое время испытали сильное влияние лекций профессора Александра Ив. Введенского, что привело их к общему стремлению «продуктивно преодолеть Юма и Канта». Для этого Лосский занялся переводами (по совету Владимира Соловьева, с которым его познакомил Козлов), на русский язык сочинений кёнигсбергского мыслителя «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира» (*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*, опубликованных в 1902-м) и «Успехи метафизики» (*Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, опубликованных в 1910-м) а позже, в 1907 г. стал автором третьего перевода (после М. И. Владиславлева (1867) и Н. И. Соколова (1897)) «Критики чистого разума» (Попова, 2015, с. 68). Лосский желал «примирить» между собой гносеологию Канта и метафизику Лейбница на протяжении всей своей творческой биографии. В 1898 г. после длительных раздумий на эту тему его «осеняет» мысль о том, что «все имманентно всему» (Лосский, 2008, с. 93–94), ставшая «первым кирпичиком» в фундаменте его гносеологического *интуитивизма*, идеал-реализма и иерархического персонализма («Обоснование интуитивизма» (1906), «Мир как органическое целое» (1916) и т. д.). Впоследствии он разными способами развивал это положение, утверждая, что знание о внешнем мире и о других индивидах мы получаем прямым и непосредственным образом, в чем был близок, как отмечают многие, А. Бергсону и М. Шелеру (Гайденок, 2001, с. 221). Неокантианство, и учение Г. Когена в частности, Лосский подвергал строгой критике, считая, что в основе его «панлогизма», «панметодизма» и учения о первоначале (*Ursprung*) скрывается все тот же метафизический и иррациональный абстракционизм, уход от которого был главной целью и основной задачей данного направления (Лосский, 1995, с. 165–166).

Параллельно со «школой Тейхмюллера-Козлова» неолейбницианство развивалось в Московском психологическом обществе (МПО)⁸. Под влиянием дискуссий, происходивших на заседаниях общества, появилось два оригинальных «монадологических проекта»: математический (Н. В. Бугаев) и психологический (П. Е. Астафьев). Идеи Канта здесь затрагивал и Лев Михайлович Лопатин (1855–1920), который в метафизике разрабатывал учение *конкретного спиритуализма и теорию творческой причинности*. Обращаясь к Лейбницу, Декарту и французскому философу Мен де Бирану, он критиковал неокантианство за «ноуменализм» (или, другими словами, «агностицизм») (Лопатин, 1912, с. 436–437), в гносеологии при этом отставивая кантианские идеалы «чистого» научного познания (Нижников, 2005, с. 63–69). С другой стороны, «лейбницианские» мотивы некоторые исследователи находят у другого члена МПО, неокантианца и логика Г. И. Челпанова (1862–1903), опираясь, по-видимому, на слова В. В. Зеньковского о нем: «Из личных, например, бесед с Челпановым я знаю, что он в метафизике примыкал к неолейбницианству, но нигде в печатных его работах нет, увы, и следа этого» (Зеньковский, 2001, с. 621).

Кроме всех вышеназванных персоналий, в истории русского метафизического персонализма находились фигуры, стоявшие «особняком», которых весьма затруднительно было бы причислить к какому-либо из течений, направлений или школ. Самой загадочной из таких фигур была Виктория Салагова (в девичестве Палеолог)⁹, предпринявшая попытку истолкования «Монадологии» Лейбница с кантианских позиций. Ее идеи были изложены в дошедшем до нас фрагменте из докторской диссертации «Трансцендентальный характер учения Лейбница о монаде» (Салагова, 1916), которая была принята «философским факультетом университета в Гиссене» в 1914 г., но, скорее всего, из-за начавшейся Первой мировой войны «до выдачи диплома дело так и не дошло». Анализируя позднюю переписку Лейбница с Ремондом, Бейлем, принцессой Софией Шарлоттой и др. Салагова делает вывод о том, что традиция индивидуалистического и персоналистического истолкования его идей (зачинателем которой был, по ее мнению, Э. Целлер) оказывается существенно *неполной*. Для того чтобы это исправить, полагает Салагова, монады Лейбница следует истолковывать как *понятия*, и в этом смысле они находятся в преемственном ряду с идеями Платона и трансцендентальными понятиями Канта: «Перед Лейбницем уже стояла проблема Канта. Правда, решение ее он видел в “интеллигибельных”, “метафизических” понятиях» (Там же, с. 16). В этом смысле и Бог у Лейбница «является не только субъектом познания, но и высшим трансцендентальным принципом» (Там же, с. 22). Известно, что такая позиция Салаговой не осталась незамеченной, вызвав в ответ резкую критику Н. О. Лосского, возмущавшегося «когенизацией» Лейбница как «подлинно христианского философа» (Лосский, 1995, с. 135).

⁸ В «Трудах МПО» в свое время в русском переводе были выпущены «Прологомены ко всякой будущей метафизике...» (Вып. II, 1898 г.) и «Основоположение к метафизике нравов» (Вып. VII, 1912 г.) Канта, а также сборник «малых» произведений Лейбница (Вып. IV, 1890; куда вошел уже упоминавшийся ранее перевод «Монадологии» Боброва).

⁹ Из всех известных на данный момент источников наиболее полная биография В. Салаговой представлена в книге Н. А. Дмитриевой (Дмитриева, 2007, с. 183–184).

В заключение же хочется отметить, что в критике учения Канта, принятой с персоналистических позиций, представители русского неолейбницианства были отнюдь не первыми. Еще А. С. Хомяков (1804 — 1860), лидер славянофильского направления, в своей концепции *живознания* говорил о необходимости цельного опыта в науке и философии, который включал бы в себя не только «сухие рассудочные категории», но и *веру*, и *волю* человека. Несомненная заслуга Канта, полагал он, заключалась в том, что он «перенес» категории пространства и времени из внешней реальности в «чистый разум» субъекта познания, утвердив тем самым его собственное, самостоятельное и *личностное* бытие («есмь, следовательно, есмь»; «для себя есмь безусловно» (Хомяков, 1900, с. 316)). Главной же ошибкой Канта, которая затем была развита Гегелем и всей последующей немецкой идеалистической школой, было представление «целостного разума» только в контексте научного, «рассудочного» познания (Там же, 319). При этом на передний план Хомяков выдвигал не Лейбница, а Спинозу и этим был близок своему современнику А. Тренделенбургу (Бердяев, 2007, с. 333). Сверх того, как подметил Н. А. Бердяев, Хомякова можно поставить в один ряд и с более поздним русским персонализмом лейбницианского толка: «Философия Хомякова может быть названа конкретным спиритуализмом, именно конкретным, а не отвлеченным... В этом и Лопатин родствен Хомякову и верен основной онтологической традиции русской философии. То же можно сказать и про Козлова» (Там же, с. 346).

Следовательно, нельзя полностью согласиться с утверждением о том, что «Пространство русской философии... всегда оставалось местом агонального противостояния двух направлений: славянофильского, делавшего акцент на самобытности и неповторимости русской философской мысли, которая опирается на исконно русскую религиозность, и западнического, пытавшегося на равных войти в традицию философствования, ведущую свое начало с древней Греции» (Белов, Рожков, 2006, с. 144). Обратные примеры нам дает философия А. С. Хомякова, идеи которого можно назвать «переходным мостиком» от славянофильства к неолейбницианству или метафизическому персонализму. Подобное же доказательство мы можем найти и в мысли Владимира Соловьева, который, начав свой философский путь с декларирования «Кризиса западной философии» (1874) и продолжив его в «лейбницианских» «Чтениях о Богочеловечестве» (1878), лишь затем коренным образом изменил свои взгляды в пользу концепции «всеединства» (Половинкин, 2002, с. 92 — 94).

Таким образом, в русской мысли рубежа XIX — XX вв. происходило обращение к «западнической» философии с целью ее же «конструктивного преодоления». В ходе этого процесса особое место в XIX в. занимали учения Канта и Гегеля, затем их «эпигонов» — неокантианства и неогегельянства¹⁰. При этом русские философы охотно обращались к Лейбницу, Шопенгауэру, Ницше, Э. Гартману, А. Бергсону, не теряя особой, «религиозно-философской» специфики своих взглядов. Другое дело, что в исследовательской литературе середины-конца XIX в., начиная с В. В. Зеньковского, «западническое» направление было оставлено «на вторых ролях», а «религиозно-философское», напротив, всячески акцентировалось и превозносилось.

¹⁰ «Во времена Хомякова творческая мысль стояла перед задачей преодоления Канта и Гегеля. Ныне творческая мысль стоит перед задачей преодоления неокантианства и неогегельянства, богов меньшей величины, но не менее властных» (Бердяев, 2007, с. 351).

Список литературы

1. Алексеев (Аскольдов) С.А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912.
2. Алексеев (Аскольдов) С.А. Внутренний кризис трансцендентального идеализма // Вопросы философии и психологии. 1914. №125. С. 781 — 796.
3. Белов В.Н. Неокантианство. Саратов, 2000. Ч. 1 : Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген.
4. Белов В.Н. Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. 2012. №1. С. 27 — 40.
5. Белов В.Н., Рожков В.П. История русской философии. Саратов, 2006.
6. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли: Алексей Степанович Хомяков. М., 2007. С. 226 — 445.
7. Бобров Е.А. Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898.
8. Бобров Е.А. О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование. Юрьев, 1895.
9. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
10. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3 т. М., 1972. Т. 3.
11. Дёмин М.Р. Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М., 2010. С. 66 — 85.
12. Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. М., 2002.
13. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007.
14. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001.
15. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского. М., 1994.
16. Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. М., 2012.
17. Козлов А.А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884.
18. Козлов А.А. Свое слово. СПб., 1892. Вып. 4.
19. Лейбниц Г.В. Монадология / пер. с франц. Е.А. Боброва // Соч. : в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 413 — 430.
20. Лопатин Л.М. Спиритуализм, как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. V (115). С. 435 — 471.
21. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / предисл. и примеч. Б.Н. Лосского ; вступ. ст. О.Т. Ермишина. М., 2008.
22. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
23. Нижников С.А. Философия Канта в отечественной мысли. М., 2005.
24. Половинкин С.М. Владимир Соловьев и русское неолейбницианство // Вопросы философии. 2002. №2. С. 90 — 96.
25. Попова В.С. И. Кант в становлении философского мировоззрения Н.О. Лосского // Кантовский сборник, 2015. № 2 (52). С. 62 — 75.
26. Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007.
27. Салагова В. Трансцендентальный характер учения Лейбница о монаде. Харьков, 1916.
28. Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / пер. А.К. Николаева под ред. Е.А. Боброва. Юрьев, 1894.
29. Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир / пер. с нем. Я. Красникова. Казань, 1913.
30. Тренделенбург А. Логические исследования / пер. с нем. Е.Ф. Корша. М., 1868. Ч. 1.
31. Фохт Б.А. Об основной идее, существе и главнейших моментах трансцендентального метода в теоретической философии Канта // Избранное (из философского наследия) / подгот., коммент., публ. Н.А. Дмитриевой. М., 2003. С. 51 — 128.

32. Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии (Письмо к Ю.Ф. Самарину) // А.С. Хомяков. Полное собр. соч. : в 8 т. М., 1900–1904. 1900. Т. 1. С. 287–320.

33. Beiser F. C. Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. N. Y., 2013.

34. Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006.

Об авторе

Александра Юрьевна **Бердникова** — кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, alexser015@yandex.ru

'BACK TO KANT' OR 'BACK TO LEIBNITZ'? A CRITICAL VIEW FROM THE HISTORY OF RUSSIAN METAPHYSICAL PERSONALISM

A. Berdnikova

This article provides a comparative analysis of the influence of the two great German thinkers — Immanuel Kant and Gottfried Leibniz — on the Russian philosophy of the 19th/20th centuries. The ideas of metaphysical personalists and neo-Leibnizians (E. A. Bobrov, A. A. Kozlov, S. A. Alekseev (Askoldov), N. O. Lossky, and V. Salagova) are invoked to demonstrate the main arguments of the critique of Kantianism and neo-Kantianism in Russian philosophy. It is shown that the ideas of Russian neo-Leibnizians are closely connected with those of the thinkers of the 'late and mature phase' of German idealism (A. Trendelenburg, R. G. Lotze, and G. Teichmüller). A historical and theoretical analysis of the neo-Kantian and neo-Leibnizian ideas helps to identify the similarities (criticism and the belief in 'pure experience' as the basis of science) and differences between the two concepts (the interpretation of 'pure experience' as personal and individual vs the propensity to 'formalise' and 'objectify' it). It is shown that neo-Leibnizian epistemology seeks 'pure experience'. However, such experience is not interpreted as 'bare' cognition or its mere possibility but rather it is perceived as a combination of consciousness (Bewusstsein), knowledge (Erkenntnis), the consciousness of God (Gottesbewusstsein), faith, and free will. Thus, Russian neo-Leibnizians represented their epistemology as a complete sphere and viewed the Kantian and neo-Kantian teaching of 'pure experience' as a section of that sphere. However, Russian metaphysical personalists were not Leibniz's epigones, since they denied one of the key postulates of his Monadology — the principle of pre-established harmony. It is concluded that neo-Leibnizianism or metaphysical personalism has spiritual kinship with Russian religious philosophy (the case of A. S. Khomyakov and V. S. Soloviev is used as proof). On the contrary, neo-Kantianism and Kant's ideas were in the state of terminal confrontation within this school of thought.

Key words: I. Kant, G.W. von Leibniz, Neo-Leibnizianism, neo-Kantianism, Russian religious philosophy, personalism.

References

1. Alekseev (Askol'dov) S. A. 1912. Aleksey Aleksandrovich Kozlov. [Aleksey Aleksandrovich Kozlov], Moscow, VIII+223 p.
2. Alekseev (Askol'dov) S. A. 1914. Vnutrenniy krizis transtsendental'nogo idealizma [The inner crisis of transcendental idealism], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Problems of philosophy and psychology], no. 125, p. 781–796.
3. Belov V. N. 2000. Neokantianstvo. Ch. I: Vozniknovenie neokantianstva. Marburgskaya shkola. German Kogen [Neo-Kantianism. Pt. I. Genesis of Neo-Kantianism. Marburg School. Hermann Cohen]. Saratov, 2000, 172 p.
4. Belov V. N. 2012. Russkoe neokantianstvo: istoriya i osobennosti razvitiya [Russian Neokantianism: history and characteristics of its development], *Kantovskiy sbornik* [Kantovsky sbornik], no. 1, p. 27–40.

5. Belov V.N., Rozhkov V.P. 2006. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Saratov, 284 p.
6. Berdyaev N.A. 2007. A. S. Khomyakov [A.S. Khomyaov] In: Berdyaev N.A. *Konstantin Leont'ev. Ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli. Aleksey Stepanovich Khomyakov* [Konstantin Leontiev. Essay of Russian religious life. Aleksey Stepanovich Khomyakov]. Moscow, p. 226–445.
7. Bobrov E.A. 1898. *Iz istorii kriticheskogo individualizma* [From the History of critical individualism]. Kazan, 51 p.
8. Bobrov E.A. 1895. *O ponyatii iskusstva. Umozritel'no-psikhologicheskoe issledovanie* [About the concept of art. Speculative and psychological research]. Yuriev, 248 p.
9. Gaydenko P.P. 2001. *Vladimir Soloviev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Philosophy of Silver Age]. Moscow, 472 p.
10. Gegel G.V.F. 1972. *Nauka logiki* [Science of Logik]. In 3 vols. Vol. 3. Moscow, 371 p.
11. Demin M.R. 2010. *Pravo na Kanta: k sporu Adolfa Trendelenburga i Kuno Fishera* [Right to Kant: to the dispute of Adolf Trendelenburg and Kuno Fischer] In: *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriey poznaniya i kritikoy kultury* [Russian and German Neokantianism: between theory of knowledge and critics of culture] Moscow. p. 66–85.
12. Dlugach T.B. 2002. *Problema bytiya v nemetskoy filosofii i sovremennost* [Problem of Being in German philosophy and modernity]. Moscow. 222 p.
13. Dmitrieva N.A. 2007. *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neokantianism: “Marburg” In Russia. Historical and philosophical essays]. Moscow, 512 p.
14. Zenkovskiy V.V. 2001. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow, 880 p.
15. Kant I. 1994. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] Moscow, 591 p.
16. Kogen G. 2012. *Teoriya opyta Kanta* [Kants Theory of Experience]. Moscow. 618 p.
17. Kozlov A.A. 1884. *Genezis teorii prostranstva i vremeni Kanta* [Genesis of Kant's theory of space and time]. Kiev. IX + 264 p.
18. Kozlov A.A. 1892. *Svoe slovo*. [My Word] Ed. 4. St. Petersburg, 168 p.
19. Leibnitz G.V. 1982. *Monadologiya* [Monadology] In: Leibnitz G.V. *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Works in Four Volumes]. Vol. I. Moscow, p. 413–430.
20. Lopatin L.M. 1912. *Spiritualizm, kak monisticheskaya sistema filosofii* [Spiritualism as monistic system of philosophy], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Problems of philosophy and psychology], no. V (115), p. 435–471.
21. Losskiy N.O. 2008. *Vospominaniya. Zhizn i filosofskiy put* [Memories. Life and philosophical way] Moscow, 400 p.
22. Losskiy N.O. 1995. *Chuvstvennaya, intellektualnaya i misticheskaya intuitsiya* [Sensual, intellectual and mystical intuition]. Moscow, 400 p.
23. Nizhnikov S.A. 2005. *Filosofiya Kanta v otechestvennoy mysli* [Kant's philosophy in native thought]. Moscow, 236 p.
24. Polovinkin S.M. 2002. *Vladimir Solov'ev i russkoe neoleybnitseanstvo* [Vladimir Solovyov and Russian Neo-Leibnizianism], *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], no2, p. 90–96.
25. Popova V.S. 2015. *I. Kant v stanovlenii filosofskogo mirovozzreniya N.O. Losskogo* [I. Kant in formation of N.O. Lossky philosophical worldview], *Kantovskiy sbornik* [Kantovskiy sbornik], no. 2 (52). p. 62–75.
26. Prasolov M.A. 2007. *Subyekt i sushchee v russkom metafizicheskom personalizme* [Subject and existence in Russian metaphysical personalism]. St. Petersburg, 354 p.
27. Salagova V. 1916. *Transtsendentalnyy kharakter ucheniya Leybnitsa o monade* [Transcendental nature of Leibniz's doctrine of Monad]. Kharkov, 23 p.
28. Teykhmyuller G. 1894. *Darvinizm i filosofiya* [Darwinism and philosophy]. Yuriev, 100 p.
29. Teykhmyuller G. 1913. *Deystvitel'nyy i kazhushchiysya mir*. [The real and seeming world], Kazan, 389 p.
30. Trendelenburg A. 1868. *Logicheskie issledovaniya*. [Logical investigations] Pt. I. Moscow, XII+361 p.

31. Fokht B. A. 2003. *Ob osnovnoy idee, sushchestve i glavneyshikh momentakh transtsen-dental'nogo metoda v teoreticheskoy filosofii Kanta* [On the main idea, gist and the cardinal points of transcendental method in Kant's theoretical philosophy]. In: Fokht B. A. *Izbran-noe (iz filosofskogo naslediya)* [Favorite (From philosophical heritage)]. Moscow, p. 51 – 128.

32. Khomyakov A. S. 1900. *O sovremennykh yavleniyakh v oblasti filosofii (Pis'mo k Yu. F. Samarinu)* [About the modern phenomena in the field of philosophy] In: Khomya-kov A. S. *Polnoe sobr. soch. v vosmi tomakh* [Full collected works in eight volumes]. Moscow, 1900 – 1904. Vol. I, p. 287 – 320.

33. Beiser F. C. 2013. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. New York: Oxford University Press.

34. Schwenke H. 2006. *Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe.

About the author

Dr Alexandra **Berdnikova**, Junior Research Fellow, Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, alexser015@yandex.ru

**ТЕМА ВРЕМЕНИ
В МЕТАФИЗИЧЕСКИХ
КОНЦЕПЦИЯХ
С. Н. ТРУБЕЦКОГО
И Б. Н. ЧИЧЕРИНА
(ДИСКУССИЯ
ВОКРУГ И. КАНТА)**

В. И. Савинцев*

Анализируется полемика С. Н. Трубецкого и Б. Н. Чичерина, возникшая после публикации С. Н. Трубецким работы «Основания идеализма». Предмет анализа — концептуальное осмысление авторами метафизической природы времени. Историческая актуальность работы выражается в том, что философские рефлексии оппонентов осуществляются на фоне грядущих научно-философских перемен, а именно — на переходе от классической к неклассической парадигме, что проявляется в желании философов, с одной стороны, осуществить пересмотр устоявшихся подходов (в данном случае — кантовского учения о времени как априорной формы чувственности, посткантовского — как проявления абсолютного духа и эмпиристского — как упорядоченного потока явлений), а с другой — к поиску новых критериев философского осмысления времени. Б. Н. Чичерин усматривает выход в обращении метафизики к методам естественных наук. Строгость и логичность естественнонаучного подхода, по мысли философа, позволит исключить субъективизм в суждениях о времени, а также уязвить темпоральность явления и предмета. Для философа время — и атрибут абсолютного Духа, и научно-философская категория, фигурирующая как в строгих физических расчетах, так и в натурфилософских описаниях. С. Н. Трубецкой, в силу своей верности классическим метафизическим традициям, акцентирует внимание на роли субъекта, отмечая, что «нет объекта (явления) вне воспринимающего субъекта», что время (исключительно в метафизическом смысле) возможно лишь как форма чувственно-рационального восприятия явлений. При этом философ уточняет, что в силу соборной организации сознания, субъектом выступает не отдельно взятая личность, но человечество как совокупность чувствующих и мыслящих существ. Опираясь на платонизм, кантовскую традицию, философию всеединства, С. Н. Трубецкой полагает, что задача метафизики заключается не в поиске и выведении законов природы, а по-прежнему в раскрытии новых уровней осмысления взаимодействия мышления и бытия.

Ключевые слова: время, форма, явление, движение, последовательность.

В конце XIX в. на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» развернулась дискуссия между видными рус-

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

Поступила в редакцию: 09.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-4

© Савинцев В. И., 2017

скими философами Б.Н. Чичериным и С.Н. Трубецким вокруг публикации последним очерка «Основания идеализма» (№1(31) — 5 (35) за 1896 г.). Дискуссия была открыта статьей Б.Н. Чичерина «Существо и методы идеализма» (№2(37) за 1897 г.), продолжена материалом «Еще об идеализме» (№3 (38) за 1897 г.). В этих же номерах опубликованы и два «Ответа» С.Н. Трубецкого. Цель очерка — на основании критики достижений «умозрительного идеализма» (в данном случае Трубецкой рассматривал учения английских эмпириков и их последователей; Канта, Шеллинга и Гегеля) обосновать эвристическую силу метафизического способа познания, согласующегося как с научным, так и с религиозным подходами. Среди тем, поднятых в дискуссии, особого внимания заслуживает тема времени, ставшая одной из востребованных в русской и европейской философии конца XIX — начала XX в.

Основанием для дискуссии стали три важных момента: во-первых, в конце XIX в. в связи с развитием естествознания возникла необходимость в корректировке философских представлений о пространстве и времени. Проблема заключалась в том, что, с одной стороны, естественно-научный подход, рассматривающий время как атрибут материи, представителям идеалистической философии казался упрощенным; с другой — популярные метафизические формулировки носили архаичный характер. В большинстве из них время было сведено или к индивидуальным формам восприятия явлений, или к атрибутам Духа. И в естественнонаучной, и в метафизической концепции исчерпывающего объяснения того, как согласуется знание о событиях и последовательность их осуществления в реальности, так и не было дано. Во-вторых, среди философов по-прежнему пользовалась авторитетом кантовская идея отношения ко времени как внутренней априорной форме чувственности, на основании которой можно было рассуждать о правомочности познавательных действий, но не об их онтологическом основании. В-третьих, Б.Н. Чичерин и С.Н. Трубецкой полагали, что несмотря на опережающее развитие науки, метафизика не может утрачивать свою общеметодологическую значимость, а потому должна reformироваться, но этот путь каждый представлял по-своему. Перед тем как раскрыть базовые положения дискуссии, рассмотрим отдельно темпоральные концепции мыслителей.

Б.Н. Чичерин: время — атрибут абсолютного Духа

Основные идеи, раскрывающие природу времени, пространства и материи, изложены Б.Н. Чичериным в статье «Пространство и время» в журнале «Вопросы философии и психологии» (26/1 за 1895 г.). В начале текста философ дает определение времени и его компонентов:

Под именем времени мы разумеем чистую форму последовательности, независимо от того, что в нем совершается. Последовательность же есть исчезновение одного бытия с появлением другого. Как чистая форма последовательности время представляется состоящим из частей, одна за другою появляющихся и исчезающих (Чичерин, 1895, с. 1).

Современный исследователь философии времени П.Б. Михайлов заметил:

Время — категория относительная, или соотносительная, и потому само по себе оно не существует, а присутствует лишь в соотнесении... Время может быть

схвачено лишь через посредство чего-то другого, будь то его переживание, его измерение, его описание или же через сопоставимые с ним категории (Михайлов, 2015, с. 120).

В случае с Чичериным свойства времени определяются через «последовательность» — понятие, отображающее совокупность элементов (моментов бытия), одно из главных качеств которого заключается в их «следовании» в заданном порядке. Подобно Ньютону, различавшему *абсолютное, истинное, математическое* время, с одной стороны, и *относительное, кажущееся и обыденное* — с другой, Чичерин различает время как *представление* и как *понятие*. Подходы двух философов схожи в том, что время как *представление* применяется субъектом к физическому миру и раскрывается через опыт, тогда как время как *понятие* относится к умопостигаемой реальности и выводится логически. *Время-представление* восходит ко времени — *понятию*, реализуясь как обыденный вариант его проявления: «...время в нашем мышлении, — пишет Б.Н. Чичерин, — является в двоякой форме: как представление и как понятие. Общее всем людям представление времени. Оно есть всегда присущая уму форма, под которой он воспринимает все явления мира. Но в основании этого представления лежит понятие, которое должно быть выяснено для сознания, а это составляет плод особенно-го умственного процесса, на который не все способны» (Чичерин, 1895, с. 4). Казалось бы, во взглядах Чичерина на время присутствуют ровно те же аспекты, что и в трансценденталистской концепции И. Канта, а именно — время (и пространство) как априорная форма чувственности, взаимосвязь опытного и рассудочного видов знания, наличие возможности построения «чистого» знания. Однако в отличие от Канта, усматривающего основания времени в деятельности сознания, Б.Н. Чичерин полагает, что способность к достоверному восприятию времени субъект получает, взаимодействуя не с явлениями и идеями, а с предметами самой природы. И в природе, и в сознании, функционируют общие целесообразные процессы, обеспечивающие бытию устойчивость и постоянство. Общеуказанным термином, раскрывающим их суть, по мнению Чичерина, служит термин «действие»:

Действие состоит именно в изменении, в переходе от одного к другому. В объективном мире основное действие, к которому более или менее сводятся все остальные, есть движение, а всякое движение заключает в себе деятельность, непрерывный переход от одного места к другому. В субъективном мире все сводится к внутренним переменам сознания, и во всех этих переменях субъект точно так же является деятельным (Чичерин, 1895, с. 7).

Таким образом, представление о последовательности смены явлений (чистая идея) формируется на основании общности бытийного действия, выявляемого сознанием как в созерцании природных изменений, так и в рефлексии. Именно в этих ситуациях субъект познания создает общеуказанные характеристики времени. Чичерин сводит их к пяти понятиям: *последовательность, продолжительность, скорость, равномерность, периодичность*. Вместе с тем все анализируемые сознанием процессы обнаруживаются лишь при условии их отношения друг к другу, что указывает на относительность всякого рода измерения. Но время, будучи «чистой формой», не есть отношение. Оно условие, онтологический критерий всего свершающегося, длящегося, которое не может быть ни субъективным, ни объектив-

ным. Где же коренятся его основания? Б.Н. Чичерин поясняет, что наблюдаемые человеком изменения в общей последовательности событий предельно разнообразны: какие-то возникают раньше, какие-то — позже. Что-то, возникнув, сразу же прекратится, а что-то длится неизмеримо долго. И все это сводится к «чистой форме», к абсолютной последовательности, которая и есть, по мысли философа, время. Время как «чистая форма» или как «абсолютная последовательность» коренится, по мысли Б.Н. Чичерина, в абсолютном Духе: «...время может быть только атрибутом абсолютного субъект-объекта, как вечно действующей силы, обнимающей все частные действия и дающей им закон. Абсолютный, вечно действующий субъект-объект мы называем Духом. Время есть атрибут абсолютного Духа. Если есть время, то есть и абсолютный Дух» (Чичерин, 1895, с. 12).

Итак, время — это атрибут абсолютного Духа, проявляемый, с одной стороны, в виде бесконечного ряда последовательностей (то, что в западной философии обозначали термином «длительность»), а с другой — в виде закона, критерия, принципа (законы мышления тождественны закономерностям бытийного развития) их теоретического осмысления.

Время в философии конкретного идеализма С. Н. Трубецкого

Иначе время трактуется С.Н. Трубецким. Его концепция реализована в работах «О природе человеческого сознания» и «Основание идеализма». Философ определяет время следующим образом: «Пространство и время — не материя, не вещи, не свойства вещей, не отношения даже: это просто общие формы явлений. А явление как таковое, предполагает отношение субъекта к объекту. "Форма" всякого явления и есть именно такое отношение» (Трубецкой, 1908а, с. 175). Тема отношения субъекта к объекту — одна из ключевых в философии «конкретного идеализма» С.Н. Трубецкого. Согласно концепции «универсальной чувственности», субъектами являются не только люди, но и представители иных уровней сознательности. Субъект-объектная связь рассматривается русским философом предельно широко: это не только научно или философски специализированный, но любой тип отношения сознания к явлениям. Идеально-реальными формами такого отношения выступают пространство и время, поскольку представлены как модели — эйдосы в коллективном (соборном) и индивидуальном сознании; реальными — так как могут реализовать себя лишь в конкретных субъектно-объектных ситуациях. Сразу отметим, что, в отличие от П.Б. Чичерина, время у С.Н. Трубецкого не может быть атрибутом Абсолюта, поскольку Абсолют не предполагает никакой последовательности и изменчивости; время и пространство — относительные формы постоянных субъектно-объектных связей. Можно сказать, что полнота и постоянство субъектно-объектной активности и обеспечивает временное и пространственное становление мира.

Согласно Трубецкому, в сознании человека время — это не только форма явлений опыта. На «отвлеченном» уровне время — функция памяти: соотнесение событий настоящего с событиями прошлого побуждает воспринимать течение действительности как последовательность идей — состояний сознания. Стало быть, определенный параллелизм процессов в физическом и духовном мирах, как и в учении о времени П.Б. Чичерина, имеется и у С.Н. Трубецкого. Кроме того, в концепции «конкретного идеа-

лизма» сознание в отношении ко времени проявляет амбивалентный характер: с одной стороны, оно осознает себя частью мира, а потому — частью объективного пространства и времени, с другой — в конкретных познавательных актах оно совершает трансцендентные выходы за пределы феноменального: «...сознание возвышается над отдельными состояниями, — пишет Трубецкой, — над моментами времени и пространственными отношениями, и оно воспринимает их только потому, что заключает в себе идеальный синтез последовательных и отдельных моментов, состояний и отношений» (Трубецкой, 1908б, с. 85). Что же стало предметом дискуссии между С.Н. Трубецким и Б.Н. Чичериным? Последний отметил два концептуальных недостатка подхода С.Н. Трубецкого: 1) субъективистский подход в истолковании времени; 2) нерациональное применение понятий и определений, что привело к противоречивости базовых формулировок.

Спор с привлечением И. Канта

1. Темпоральные представления С.Н. Трубецкого восходят к трансцендентализму Канта. В «Основаниях идеализма» он подчеркивает исключительность и плодотворность кантовской разработки метафизики времени:

Идеалистическое учение о пространстве и времени составляет бессмертную заслугу Канта. Можно не разделять всей его философии, можно сетовать на то, что он без нужды усложнил и запутал ту истину, которая составляет его открытие, и действительно придал своему идеализму субъективный оттенок. Тем не менее, учение об идеальности пространства и времени должно быть строго отлито от субъективного иллюзионизма (Трубецкой, 1908а, с. 168).

С.Н. Трубецкому импонировала мысль, о том, что, согласно кантовской концепции, время — это «общая форма всякого возможного восприятия», иначе сказать — инструментальная способность, применяемая субъектом как сознательно, так и бессознательно. Такая трактовка снимала проблему субъективистского подхода, сводящего время к последовательности индивидуальных ощущений, кроме того, обосновывала универсальность познавательных действий, предпринимаемых субъектом в отношении к миру: в любой из опытных ситуаций «интуиция» времени задействуется еще до того, как сознание начинает различать явления. О наличии «интуиции» или «формы» времени легко можно осведомиться, осуществив мысленный эксперимент: «Если мы, вместе с Кантом, углубимся в анализ нашего сознания, наших чувственных восприятий, — пишет Трубецкой, — нам нетрудно будет открыть в них такие всеобщие формы, которые совершенно не зависят от нашего личного опыта и сознания, но *a priori* обуславливают всякое возможное восприятие. Это будет уже не предположение, а несомненный факт, который всякий может проверить: стоит только попытаться представить себе чувственное явление или какое-либо восприятие вне пространства и времени, чтобы убедиться в безусловной необходимости и всеобщности этих форм явления в нашем сознании» (Трубецкой, 1908а, с. 170).

Однако при всей «революционности» в кантовской трактовке, по мысли С.Н. Трубецкого, есть и недостатки, связанные с непоясненностью природы трансцендентального субъекта. По мысли русского философа, Кант рассуждал не столько о реальном, сколько об интеллектуальном опы-

те, в рамках которого пространство и время предстают как чистые «отвлеченные» формы. Но в конкретных познавательных действиях таких «чистых» форм нет, поскольку в познании участвует не человек вообще, но «живая» личность, вносящая индивидуальные коррективы в общеобязательные познавательные алгоритмы. Что же может быть основанием достоверности познания? Как отмечает С.Н. Трубецкой, всякий опыт, использующий априорные формы познания явлений, предполагает в качестве трансцендентального субъекта некую «чувственность». Ни в работе «О природе человеческого сознания», ни в «Основаниях идеализма» С.Н. Трубецкой не раскрыл содержания этого понятия, но лишь в тексте «В защиту идеализма (первый ответ Б.Н. Чичерину)» он представляет объяснение и термина, и своей панпсихистской философской позиции:

Надо прежде всего решить, есть ли Вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное целое? Есть много аргументов в пользу того и другого предположения. Я разделяю последнее, то есть признаю мир одушевленным. И одним из решительных доказательств в пользу того предположения представляется мне открытие Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытие, сделанное помимо всяких космологических и натурфилософских гипотез, доказывает существование универсальной мировой чувственности (Трубецкой, 1908в, с. 298).

Универсальная мировая чувственность — это «Космическое существо», мир «в своей психической основе» или, Трубецкой приводит также термин Платона, *Мировая Душа*.

Таким образом, вырисовывается модель функционирования времени в «конкретном идеализме» С.Н. Трубецкого:

1. «Космическое существо» (*Мировая Душа*) проявляется как организованная совокупность действующих сознаний. В работе «О природе человеческого сознания» русский философ использовал даже термин «соборное сознание»¹, подчеркивая, что это не сумма сознаний, но изначальное общее идеально-реальное сознание, которому принадлежат все действующие сознания. Космическое существо имеет атрибуты (формы), проявляемые в конкретных познавательных и познавательных ситуациях: пространство, время, причинность.

2. Субъект сознания и познания, руководствуясь этими формами, совершает когнитивные акты, задействуя чувственность и интуицию по отношению к явлениям настоящего, а также интеллект и память — по отношению к идеям прошлого.

Что же не устроило П.Б. Чичерина? По мысли русского философа, ни кантовская концепция, ни модернизированная через платонизм концепция С.Н. Трубецкого не выводит тему времени из мира субъективности. В этих концепциях нет подлинно научной строгости, нет достоверности. Чичерин признает заслугу Канта в отношении ко времени и пространству как априорным формам чувственности, указывая, что немецкий философ обосновал правила отношения индивидуального сознания к явлениям.

¹ О содержательных границах термина «соборное сознание» в метафизике С.Н. Трубецкого см.: Гайденок П.П. «Конкретный идеализм» кн. С.Н. Трубецкого как учение об универсальной соотносительности сущего // Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

Вместе с тем само знание у Канта не выходит из мира субъективности, поскольку нет никаких возможностей познания «вещей в себе». Трубецкой же стремится вывести пространство и время из мира субъективного, постулируя идею не индивидуальной, но «универсальной», «всеобъемлющей» чувственности. Но что же такое эта «чувственность»? «Чувственность, в самом обширном значении, — пишет Б.Н. Чичерин, — есть способность единичного ограниченного существа воспринимать впечатления материального мира посредством физических же органов. Каким образом такая способность может быть универсальной и всеобъемлющей, для нас непонятно. Для этого нужно иметь универсальные и всеобъемлющие органы, что нелепо» (Чичерин, 1897, с. 190–191). Этот аргумент нам напоминает критическое отношение Аристотеля к платоновским эйдосам — онтологическим сущностям, бытующим отдельно от изменяющихся вещей. И, что самое интересное, в ответе на него Трубецкой представил в свернутом виде вышеуказанную панпсихистскую концепцию одушевленности Вселенной, уподобив ее платоновской Душе мира. Конечно, этот метафизический ход не мог быть понятен тяготеющему к позитивизму Б.Н. Чичерину. Более того, у Трубецкого «универсальная чувственность» — процесс и результат действия сознаний в общем диалоге «чувственности», у Чичерина же, как мы можем заключить из цитаты, это акт конкретного субъекта. Заметим также, что достоверность знания, в концепции Трубецкого, достигается в результате ее обнаружения в «держании совета» как с собой, так и с иными сознаниями в рамках общего собора. У Чичерина — в результате осознания автономным субъектом очевидности соответствия представлений и мыслей свойствам вещей и процессам объективного мира. Потому и возникает вопрос: чья позиция ближе всего классической концепции Канта: Трубецкого, исходящего из Канта, или Чичерина — уходящего от Канта?

Другим положением критики Трубецкого, в рамках концепции времени, стало «смешение» Трубецким явления и предмета, явления и материи. Как было отмечено выше, для Трубецкого объективный и субъективный мир — это мир явлений. В гносеологии Трубецкого объект, или явление не самостоятельны. Необходимость их бытия определена изначально присутствующим в мире субъекта. Таковым может быть Бог, Мировая Душа, коллективное или индивидуальное сознание. В познавательной практике люди имеют дело не с самим бытием, существование которого не вызывает сомнения, но с явлениями и идеями, — отображениями этого бытия в сознании. Собственно говоря, именно так к проблеме познания и может подходить философия идеализма. Трубецкой пишет:

Пространство, время, причинность необходимо предполагаются и мыслятся нами — до появления чувствующих, сознающих существ. Но на самом деле, если только мы отдадим себе отчет в таком представлении, мы без труда заметим, что в этом неорганическом мире пространство, время, причинность суть только представления и понятия предполагаемого чувства и мысли предполагаемого зрителя. Представим себе, что такой зритель исчезает, что из мира абсолютно исчезает всякое чувство, мысль, — время, пространство и причинность ни для кого больше не существуют: для бездушного атома нет никакого «прежде» или «после», нет ничего «внешнего», как нет и ничего внутреннего, нет никакого существования, никакого внешнего или внутреннего действия, нет ни единства, ни множества, ни тождества (с собою), ни различия (от другого), — словом нет ничего абсолютно (Трубецкой, 1908а, с. 173–174).

С точки зрения Чичерина, такой подход неправомерен, поскольку в нем утрачивается прикладная значимость наших познавательных действий, нашей интеллектуальной жизни: мы познаем не ради обретения какого-то индивидуального смысла, но для того чтобы понимать природу и использовать знание в прикладных целях (Чичерин всякий раз сводит метафизическое знание к научному, а последнее — к ситуациям управления природными процессами). Для этого необходимо философски обосновать, как получаемое знание соотносится с реальностью. «Явление есть отношение вещи к субъекту; где нет субъекта, там нет и явления. Но это не мешает вещам наполнять пространство и двигаться во времени, — пишет он. — Земля, как сказано, совершала свое круговращение около Солнца, когда не было еще никакого воспринимающего субъекта. Какое в этом заключается противоречие, совершенно непонятно» (Чичерин, 1897, с. 193). По мысли Б. Н. Чичерина, человеческое сознание, имея врожденные априорные формы и познавательные способности, синтезирует знание в полном согласии с «действиями» объективной реальности. Эталоном этого согласия, как было отмечено выше, выступает абсолютный дух, управляющий сущим, «дающий ему закон». Преодолевая «кантовский субъективизм», Чичерин отмечает, что «явление не суть только чисто субъективные ощущения, которым ничего не соответствует в реальном мире. Явление есть взаимодействие между субъектом и объектом; если в этом взаимодействии есть субъективный элемент, то есть и объективный, независимый от субъекта и принадлежащий самим вещам» (Чичерин, 1895, с. 6). Итак, в познавательных ситуациях, согласно Чичерину, четко различаются «явления» — образы знания, возникающие в результате взаимодействия субъекта и объекта, и «вещи» — данности мира со всеми присущими им «объективными» характеристиками, воздействующими на эти образы. Учитывая, что процессы мышления и бытия имеют одну и ту же природу, возможно утверждать, что знание носит реалистический, объективный характер. А формы пространства и времени, которыми руководствуется субъект, усматривая последовательность явлений, соответствуют природному пространству и времени, в котором находятся вещи. Доказательством тому, по мысли Чичерина, выступают подтверждающиеся в опыте расчеты физиков, астрономов и т. д.

Трубецкой умело парирует аргументы Чичерина. Его контраргументы таковы: во-первых, получив «первоначальное крещение» от Канта² и классиков эмпиризма, Трубецкой убежден, что в опытном познании субъект никогда не выходит за пределы явлений, а потому, все, что Чичерин приписывает объективному миру, есть не что иное — как явления. При этом Трубецкой указывает, что Кант, преодолевая односторонность эмпиризма, существенно расширил содержание этого понятия, утвердив его универсальную природу. «Теория явления» Канта включает в себя не только то, что есть, но и то, что предполагается познающим субъектом. Если с этих позиций посмотреть на категорию «предмет» в интерпретации Чичерина, то совершенно непонятно, каковы его свойства за исключением тех, что предмет представляет явлению. Этот предмет, в некоторой степени, напоминает вещь в себе, которая аффицирует душу познающего, способствуя

² О близкой связи метафизических построений русских философов круга В. С. Соловьева с трансцендентальным идеализмом И. Канта см.: Калинин Л. А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.

формированию правильного явления. Чичерин, правда, говорит о том, что у предметов есть некие объективные качества: последовательность», «периодичность», «скорость», «равномерность», «продолжительность» и другие, посредством которых субъект формирует темпоральные характеристики познаваемых процессов. Однако философ не объясняет, как субъект, имея дело лишь с явлениями, может формировать об этих качествах полноценное представление и руководствоваться им в познавательной практике.

Во-вторых, чтобы избежать теоретических противоречий в вопросе о соответствии знания действительности, необходимо «допустить идеальность действительного мира в самой его основе, в самом его существовании или «веществе», — пишет Трубецкой, — как это и было сделано в развитии трансцендентального идеализма. Таким образом, пространство и время, оставаясь идеальными, могут быть, тем не менее, космическими формами объективного сущего, то есть формами являющегося мира, независимо от эмпирических восприятий отдельных чувствующих существ, населяющих мир» (Трубецкой, 1908в, с. 300). Трубецкой, руководствуясь «теорией явления» Канта, существенно расширяет содержание понятия времени, обозначая им не только явления индивидуального или соборного сознания, но и «являющегося» мира вообще. Напомним, в чем отличие версии времени Чичерина от таковой у Трубецкого. У Чичерина время — атрибут абсолютно-го духа, который сам пребывает в вечности. Согласно Трубецкому, это утверждение противоречиво, поскольку то, что динамически не изменяется, не может содержать в качестве атрибута изменение. Потому субстанциальным источником должно быть существо изменяющееся и вместе с тем управляющее этим изменением. Такова у Трубецкого Душа мира. Эта концепция позволяет субъекту познания, ориентированному не только на метафизическое, но и на научное познание, соотносить характеристики мира, с явлениями сознания, не впадая в субъективизм. Как пишет Трубецкой:

Нужно признать универсальный субъект являющегося чувственного мира, обосновывающий деятельность всех частных чувствующих центров, — нужно признать трансцендентальную чувственность. Иначе остается вернуться вспять к грубо-реалистической вере, которая признает реальность чувственных тел и чувственных форм независимо от какой бы то ни было чувственности (Трубецкой, 1908в, с. 303–304).

В-третьих, Трубецкой, утверждает, что задача современной метафизики состоит не столько в объяснении свойств природы, сколько в обосновании универсальных законов бытия и мышления:

Мой критик (Б.П. Чичерин. — В.С.) видит, что я поднимаю вопрос не о действительности внешнего мира, а только об условиях этой действительности. Истины естествознания, на которые он ссылается, очевидно не имеют никакого отношения к нашему спору. Мы спорим о том, есть ли материя явление или вещь в себе, а не о том, каково ее физическое строение; мы спорим о том, можно ли приписывать формам или элементам материи абсолютную субстанциальность, как того требует материалистический реализм, а не о том, признавать ли нам атомистическую теорию в химии. Науки этот спор не касаются. Она не экспериментирует с вещами в себе, и если она знает что-нибудь об атомах, то это не в качестве вещей в себе, а в качестве элементов материи, которая известна ей лишь как явление (Трубецкой, 1908в, с. 304).

Стало быть, в сфере метафизики (по версии С.Н. Трубецкого) не входит научно-эмпирический и научно-теоретический способы познания действительности. Ее задачи, как это было отмечено в начале «Основ идеализма», размышлять на тему соотношения познания и бытия. В связи с этим универсальные категории «пространство», «время» не могут иметь в метафизическом дискурсе необходимого инструменталистского содержания как в естествознании, на вводе которого отчасти настаивал Чичерин. При всех попытках объяснения картины мира, элиминировать субъект познания невозможно. Категории «пространство» и «время» здесь могут раскрыть способы и формы обретения смысла в ситуации эпистемологического обращения к бытию.

Итак, в отечественном философском дискурсе конца XIX в. оказались одинаково востребованными обе темпоральные модели. Модель времени Б.Н. Чичерина, берущая свои начала в гегельянстве, обосновывала связь познающего Я и мира через утверждение тождества природных и сознательных процессов, что позволяло естествоиспытателям того времени усматривать прямую связь между явлениями и изменяющимися во времени и пространстве предметами реальности. Этот тип мысли был направлен на обоснование обновления жизни, на реализацию просветительского идеала подчинения природы человеку, на активизм. Иная — рефлексивная, созерцательная — модель была продемонстрирована С.Н. Трубецким. Представитель «конкретного идеализма» полагал, что весь предшествовавший философский опыт нельзя устранить при созидании новых интеллектуальных конструкций (меняются исторические условия, но не меняется человек), отвечающих на вызовы современности, что главное для эпохи — разобраться в том, что такое сознание, и каковы механизмы (формы времени, пространства, волевые установки) порождения знания и его оптимального использования. И в этом смысле С.Н. Трубецкой — не только один из основателей неклассической психологии³, но и достойный продолжатель эпистемологических традиций И. Канта.

Список литературы

1. Гайденок П.П. «Конкретный идеализм» кн. С.Н. Трубецкого как учение об универсальной соотносительности сущего // Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
2. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. М., 2010.
3. Калинин Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.
4. Михайлов П.Б. Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник // СХОЛН (Scholē). 2015. Т. 9, вып. 1 : Науки о природе и человеке в античности. С. 119—136.
5. Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Собр. соч. кн. С.Н. Трубецкого : в 5 т. М., 1908а. Т. 2.
6. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Собр. соч. кн. С.Н. Трубецкого : в 5 т. М., 1908б. Т. 2.
7. Трубецкой С.Н. В защиту идеализма (ответ Б.Н. Чичерину) // Собр. соч. кн. С.Н. Трубецкого : в 5 т. М., 1908в. Т. 2.
8. Чичерин Б.Н. Пространство и время // Вопросы философии и психологии. 1895. №26 (1). С. 1—56.

³ О вкладе С.Н. Трубецкого (наряду с В.С. Соловьевым и Г.Г. Шпетом) в психологию см.: Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. М., 2010. С. 27.

9. Чичерин Б.Н. Существо и методы идеализма // Вопросы философии и психологии. М., 1897. №2 (37). С. 185–238.

Об авторе

Вячеслав Игоревич Савинцев — кандидат философских наук, доцент Института гуманитарных наук БФУ им. И. Канта, vyacheslav-savincev@yandex.ru

TIME IN SERGEY TRUBETSKOY'S AND BORIS CHICHERIN'S METAPHYSICAL CONCEPTS: A DISCUSSION ON KANT

V. Savintsev

This article analyses the controversy between Sergey Trubetsky and Boris Chicherin, which followed the publication of Trubetsky's monograph the Foundations of Idealism. This analysis focuses on the philosophers' understanding of the metaphysical nature of time. The relevance of the work is that the philosophical reflections of the opponents took place against the backdrop of an impending change in science and philosophy — the transition from the classical to neo-classical paradigm. This transition encouraged philosophers to revise the traditional approaches (Kant's teaching of time as an a priori form of sensibility, the post-Kantian idea of time as a manifestation of the absolute spirit, and the empiricist concept of time as an ordered flow of events), on the one hand, and to seek new criteria for the philosophical understanding of time, on the other. Chicherin suggested that metaphysics resort to the methods of natural sciences. He believed that the rigour and logic of natural sciences would rule out subjectivism and help to marry the temporality of the phenomenon and the object. For Chicherin, time is both an attribute of the absolute spirit and a scientific and philosophical category that is used in both exact physical calculations and natural-philosophical descriptions. Loyal to classical metaphysical traditions, Trubetsky placed emphasis on the role of the subject, stressing that 'there is no object (phenomenon) beyond the perceiving subject' and that time (in a purely metaphysical sense) is possible only as a form of sensory perception of phenomena. At the same time, Trubetsky argued that, due to the sobornost of consciousness, the subject is not an individual person but the humanity as a community of sentient and intelligent beings. In addressing Platonism, the Kantian tradition, and the philosophy of all-unity, Trubetsky argued that the purpose of metaphysics was not to search for and formulate the laws of nature but rather to uncover new levels of the understanding of the interaction between thinking and being.

Key words: time, form, phenomenon, motion, sequence.

References

1. Gajdenko P.P. 2001. *Vladimir Solov'ov i filosofia Serebriannogo veka* [Vladimir Soloviev and the philosophy of the Silver age]. Moscow, 2001.
2. Zinchenko V.P. 2010. *Soznanie i tvorcheskii akt* [Consciousness and the creative act], Moscow, 2010.
3. Kalinnikov L.A. *Kant v russkoy filosofskoy culture* [Kant in the Russian philosophical culture]. Kaliningrad, 2005.
4. Mihailov P.B. 2015. *Kategorija vremeni v hristianskoj metafizike: Grigoriy Nisskiy i Maksim Исповедник* [Category of time in Christian metaphysics: Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor], ΣΧΟΛΗ Vol. 9. 1. 2015. p. 119–136.
5. Trubetsky S.N. 1908a. *Osnovaniya idealizma* [The Foundation of idealism] in: Trubetsky S.N. *Sobranie sochineniy* kn. S.N. Trubetskogo v 5 t. [Works in 5 volumes], Moscow, 1908a, vol. 2.
6. Trubetsky S.N. 1908b. *O prirode chelovecheskogo soznaniya* [About the nature of human consciousness] in: Trubetsky S.N. *Sobranie sochineniy* kn. S.N. Trubetskogo v 5 t. [Works in 5 volumes], Moscow, 1908b, vol. 2.

7. Trubetskoy S.N. 1908в. *V zash'itu idealizma (otvet B.N. Chicherinu)* [In defense of idealism (in response to B.N. Chicherin)], in: Trubetskoy S.N. *Sobranie sochineniy kn. S.N. Trubetskogo v 5 t.* [Works in 5 volumes], Moscow, 1908в, vol. 2.

8. Chicherin B.N. 1895. *Prostranstvo I vrem'a* [Space and time], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], no. 26 (1). Moscow, 1895, p. 1–56.

9. Chicherin B.N. 1897. *Sush'estvo i metodi idealizma* [Genesis and methods of idealism], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], no. 2 (37). Moscow, 1897, p. 185–238.

About the author

Dr. Vyacheslav *Savintsev*, Associate Professor, I. Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, vyacheslav-savincev@yandex.ru

УДК 1 (091)

**АПОЛОГИЯ РАЗУМА
В КЛАССИЦИСТИЧЕСКОЙ
СИСТЕМЕ
И. К. ГОТШЕДА
(К 250-ЛЕТИЮ
СО ДНЯ СМЕРТИ)**

В. Х. Гильманов*
А. С. Тауснева*

В центре внимания — рациоцентрическая система видного просветителя Германии И. К. Готшеда (1700 — 1766). Рассматривается онтологический аргумент в контексте современного цивилизационного кризиса сознания. В этой связи указывается на серьезный онтологический вызов для всей научной парадигмы современного стандарта естествознания, требующий введение феномена сознания в теоретическую модель этого стандарта. Подчеркивается, что это обострение онтологического аргумента в плане проблемы симметрии/асимметрии сознания и бытия серьезно обостряет вопрос структуры онтологии. На этом фоне предпринимается попытка актуализировать историко-философское значение просветительского классицизма И. К. Готшеда для прояснения опасности деонтологизации разума, ведущей к потере реальности. Феномен Готшеда рассматривается в герменевтическом дискурсе так называемой тайны германского духа. Акцентируется стремление Готшеда провести аргументированную апологию разума как регулятивного посредника между действительностью и духом. Отражаются актуальные аспекты рациональной эстетики Готшеда в его борьбе против предромантических теорий. Затронуты некоторые линии идейной близости между Готшедом и регулятивными принципами практического разума Канта. Подчеркивается значение философии языка Готшеда и ее близость к традиции онтологической теории языка в контексте современных герменевтических исканий.

Ключевые слова: разум, Просвещение, природа, дух, язык, тайна.

Конец разума?

Мы живем в эпоху, которая почти загадочным образом маркирована всеми формами конечности, касающимися не только искусства (см.: Вейдле, 2000) или «света» (см.: Sedlmayr, 1964), но и самых чувствительных опор для современной цивилизационной архитектуры — науки и, соответственно, разума. О кризисном состоянии науки уже давно рассуждают

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

Поступила в редакцию: 11.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-5

© Гильманов В. Х., Тауснева А. С., 2017

самые выдающиеся ученые XX в., заложившие основы современной квантовой механики — В. Гейзенберг, В. Паули, Э. Шрёдингер и другие. Среди философов этот кризис синхронизирован с так называемыми великими отказами постмодерна, в том числе отказом от единого универсального рационального метанарратива (см.: Лиотар, 1998). После грандиозных успехов естественных наук на основе формально-объективистского подхода математической физики в XX в. четко обозначился острый кризис понимания природы, поскольку, несмотря на эффективность предсказания результатов экспериментов над микрообъектами на основе матричной математики, современные теории не позволяют достичь экзистенциально прозрачного объяснения этих результатов. На это указывает в своей работе «Разум и материя» Шрёдингер, подчеркивая, что «камень, брошенный в лицо принципу постижимости природы» (Шрёдингер, 2000, с. 48), угодил в науку, будучи брошенным со стороны самой науки, прежде всего со стороны квантовой механики, честно признающей в том, что не может дать исчерпывающего описания физической реальности. И если Шрёдингер или Н. Бор сохраняют относительное спокойствие по поводу положения дел, то многие ученые и философы пишут о сгущении тайны вокруг нас, будто подтверждая слова А. Швейцера: «Величайшее знание — это знание того, что мы окружены тайной» (Швейцер, 1996, с. 174). Суть происходящего в качественном обострении всех фундаментальных вопросов, касающихся надежды разума на его способность доказать обоснованность современного природоверия, исходя из постулата о рациональной природе реальности, соответствующей рациональности человеческого сознания. Так, В. Гейзенберг пишет: «Те же самые упорядочивающие силы, которые создали природу во всех ее формах, ответственны и за строение нашей души, а значит, и наших мыслительных способностей» (Гейзенберг, 1989, с. 57). Не столь оптимистичен известный физик Р. Фейнман, указывающий на то, что в смутном свете квантовой механики материя на решающем для нее уровне микромира есть царство неопределенности, и что в целом основная теория дает совершенно абсурдное описание природы. Получается, что и наши мыслительные способности, упомянутые Гейзенбергом, могут быть абсурдны, но невероятно эффективны в своей моделирующей силе.

Почти все досократики были едины во мнении, выраженном в известном изречении Гераклита: «Мудрость заключается в одном: познавать мысль, как то, что правит всем во всем» (Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 213—214). Весь вопрос, однако, в онтологической адекватности мысли, то есть в том, что составляет суть онтологического аргумента, при помощи которого решается вопрос о связи мышления и бытия. Ведь абсурдная мысль порождает абсурд, который, прорываясь в здесь-бытие через эту ложную мысль, создает химерическую реальность, лишенную эссенциальной основы. Онтологический аргумент с самого начала философии отражал ее идеал соответствия познания и необходимо существующего, объединяя в единое целое онтологическое, космологическое и физико-теологическое доказательство единства бытия и познания, вплоть до «идеи Бога», который «не играет в кости» у Эйнштейна и его последователей. Философский идеал — это идеал принципа симметрии, уже давно ставшего общей темой и проблемой для физики, метафизики, мистики и т. д.

Ослабление онтологического аргумента и выведение мысли за рамки необходимо существующих закономерностей природного мира породили

после короткого триумфа в методологии естествознания тот кризис, который уже характеризуется некоторыми учеными как «the end of physics», то есть «конец науки» (см.: Lindney, 1994). В стремлении преодолеть этот кризис ряд серьезных мыслителей настаивает на необходимости введения в анализ физической реальности наблюдателя, но не как регистрационного устройства, а как субъекта, наделенного сознанием. Становится совершенно ясно, что означает это для всей научной парадигмы современного стандарта естествознания: введение феномена сознания в теоретическую модель этого стандарта, если не разрушит его, то существенно видоизменит, «поскольку в корне меняет не просто представление о реальности — оно меняет сами онтологические основания бытия» (Романовская, 2000, с. 130).

Однако новое обострение онтологического аргумента в плане проблемы симметрии/асимметрии сознания и бытия серьезно обостряет вопрос об актуальном положении современного цивилизационного сознания, ориентированного на ставший сомнительным стандарт объективистского метода. Поэтому в «окружении тайны», о котором пишет Швейцер, сознание тоже стало тайной, о чем пишут многие. Так, видный современный философ Д. Чалмерс заявляет: «Сознание — величайшая тайна. Это, возможно, наибольшее из громадных препятствий к научному пониманию мира... Современные научные теории едва ли вообще касаются действительно сложных вопросов о сознании. Дело обстоит не так, что у нас нет детальной теории; мы абсолютно не понимаем, как сознание встроено в природу» (Чалмерс, 2013, с. 9). Чалмерс афористично формулирует герменевтический парадокс, связанный с сознанием: «Мы знаем сознание гораздо ближе, чем все остальное, но мы понимаем все остальное гораздо лучше, чем сознание» (Там же, с. 19). Еще раньше об этом же говорил М. Мамардашвили: «Сознание есть нечто такое, о чем мы, как люди, знаем все, а как ученые не знаем ничего» (Мамардашвили, 1996, с. 214).

Готшед и тайна немецкого духа

Среди многих известных представителей эпохи Просвещения, пытавшихся решить проблему сознания, видное и все же не до конца актуализированное место занимает уроженец Кёнигсберга Иоганн Кристоф Готшед (1700—1766). Закончив университет в родном городе, Готшед в возрасте 24 лет спешно покинул его, опасаясь быть схваченным вербовщиками прусского короля Фридриха Вильгельма I из-за своего большого роста: король набирал высокорослую гвардию. Став профессором риторики, логики и метафизики Лейпцигского университета, Готшед занял видное место на поприще немецкого Просвещения. Его активная общественно-политическая позиция, его труды по философии искусства и языка, его деятельность по реформированию немецкого театра — все это обусловило то, что период немецкого Просвещения с 1725 по 1745 г. многие исследователи именуют «периодом Готшед», полагая, что именно он «оказал решающее влияние на духовную культуру немецкого бюргерства и поставил поэтическое творчество на службу Просвещению» (История немецкой литературы, 1985, т. 1, с. 245). В 1744 г. Готшед был почетным гостем на праздновании 200-летнего юбилея Альбертины в Кёнигсберге, учредив специальную премию за лучшую речь о герцоге Альбрехте — основателе университета (см.: Лавринович, 1996, с. 167).

То высокое место, которое Готшед занял в эпоху Просвещения, не спасло его от довольно несправедливой оценки потомков, в чем виноват прежде всего Гёте, который не смог удержаться от убийственной иронии по поводу того, каким Готшед предстал перед ним и его другом Шлоссером в тот день 1765 г., когда оба решили нанести визит великому автору «Критической поэзии» — самого известного тогда труда по эстетике. Но каким может быть восприятие 65-летнего классика со стороны 17-летнего студента в неожиданной для него ситуации, когда «дородный широкоплечий гигант, с огромной плешью», которую он не успел спрятать под париком из-за случайной нерасторопности лакея? А дальше уже было не до высоких материй: из-за своей невольной ошибки лакей, допустивший гостей в кабинет с плешивым Готшедом, получил от того «такую оплеху, что... точь-точь как в комедии, опрометью выскочил из кабинета» (Гёте, 1969, с. 211). И хотя, по слову Гёте в 7-й книге «Поэзии и правды», «почтенный патриарх величественным мановением руки пригласил нас присесть и удостоил довольно долгого собеседования» (Гёте, 1969, с. 211), он — патриарх Готшед — был почти фатально демифологизирован этим юношеским восприятием Гёте, о чем говорит хотя бы то, что в дальнейшем тексте «Поэзии и правды» Гёте ни разу не упоминает о содержании этого «довольно долгого собеседования». Еще раньше в той же 7-й книге Гёте, уже в явно иронической модальности, пишет о том, что «Критическая поэзия» «содержала немало дельного и поучительного» (Гёте, 1969, 207), но в целом в его оценке Готшед — это патриарх «водянистой поэзии», и она, «точно библейский потоп, затопила в ту пору весь немецкий мир и уже подступала к вершинам самых высоких гор» (Гёте, 1969, с. 202).

Это «ироническое убийство» Готшеда со стороны того, кто до сих пор воплощает тайну немецкого духа, сильно деформировало объективное отношение к Готшеду. Можно ли восстановить и актуализировать просветительскую значимость Готшеда для современной научной культуры, учитывая то, что его творчество — это прежде всего борьба за чистоту разума в дискурсе классицистической учености?

Его попытка апологии разума в полемике против иррационально-мистических теорий своего времени заслуживает серьезного внимания, поскольку приоткрывает в дискурсивных возможностях XVIII в. тайну сознания в его онтологической силе, а также опасность деонтологизации сознания. С нашей точки зрения, именно эта опасность стала причиной попытки германской герменевтики, начиная с Дильтея, ввести разграничение между «науками о природе» и «науками о духе». И именно в тайне немецкого духа строгий классицизм Готшеда особенно интересен, если учесть то, что историю духовной культуры Германии можно рассматривать как историю борьбы по меньшей мере трех духовных сил:

1. Традиционного христианского духа, представленного в конфессиональных формах католической или протестантской веры: в XVIII в. в Кёнигсберге этот дух персонифицирован в сложнейшем явлении немецкой духовной традиции — в И. Г. Гамане (см.: Гильманов, 2005), которого даже Гёте считал «самой светлой головой своего времени», но честно признался, что не понимает его текстов.

2. Нового альтернативного христианству духа, историческая объективация которого отражена в сложной динамике от пантеизма Спинозы до

философии мирового духа Гегеля: именно этот новый дух — герменевтический ключ к тайне архетипа Фауста Гёте и к духовной драме немецкого романтизма.

3. Классического духа, берущего начало в античной колыбели европейской культуры и представляющего собой идеал калокагатической симметрии между разумом и чувством. После конца «риторической эпохи» в XVII в. (см.: Михайлов, 1989) в культурной судьбе Европы обозначились две основные тенденции на новое качество человека в наступающем Новом времени — барокко с его элегическим настроением разрушения «тыквенной хижины» бытия (см.: Гильманов, 2007, с. 218–229) и классицизма, представленного тогда прежде всего в картезианской философии и драматургии Франции под строгим контролем кардинала Ришельё.

Как известно, понятие духа в истории философии проблематично, что отражено в разнообразных и противоречащих друг другу попытках решения основного вопроса философии о соотношении духа и материи. Христианское понимание духа проникнуто теистическим волюнтаризмом в диапазоне от духа жизни от Бога до Духа Святого, однако, в строгом разграничении Духа Божия и «духа бездны» как, например, в Откровении от Иоанна Богослова (Откр. 9: 11). В философии Нового времени, особенно в немецкой классической философии, начинает преобладать интеллектуалистическое понимание духа в стремлении оправдать правомерность онтологического аргумента или в русле декартовского дуализма или в русле пантеистического монизма Спинозы. Это новое рационалистическое понимание духа конкурировало с разными иррационалистическими философиями жизни, в которых «воле разума», преформированной «врожденными идеями Бога» (Декарт) или логической необходимости как «сущностью Бога» (Спиноза), противопоставлен волюнтаризм какой-либо духовной стихии. Именно в русле этих «духовных волнений» многие мыслители находят причины самых чудовищных идеологических извращений, вершиной которых в XX в. стал зловещий феномен германского национал-социализма, пропитанный оккультно-мистическими символами и практиками. После победы позитивистских тенденций философской мысли проблема духа как метафизического явления была предана забвению как стоящая вне сферы научных исследований. Однако «призраки» духа не оставляют в покое даже самых позитивистски настроенных ученых, в математизированные языки которых врываются то «демоны» (Максвелл), то «бог, который не играет в кости» (Эйнштейн). А невозможность современной квантовой физики обозреть во всей взыскуемой полноте «внутреннюю сторону» реальности и определить онтологический статус волновой функции реабилитирует в определенной степени традиционное понятие духа, которое, без всякого сомнения, имеет отношение к проблеме энергии и синергии.

Почти забытое понятие духа и его тайнодействие, чаще всего отражаемое в художественной образности искусства, — наивернейшей ключ к классицизму, рассчитывающему на силу просвещенного разума противостоять вторжению «демонических» духов, столь многообразно представленному в немецком романтизме. Это именно то, о чем писал и Кант, ставя успех проекта Просвещения в зависимость от способности морального разума справиться с «химерами воображения», поскольку по известному принципу сон разума порождает чудовищ. Это означает, что, будучи ак-

тивным посредником между действительностью и духом, именно разум призван к фильтрации духовных сил, действующих нередко именно через тайну воображения и психологию бессознательного интереса.

Один из тех, кто в XX в. постарался раскрыть эту тайну инструментализации разума через силы бессознательного, был К.Г. Юнг. «Что же, — спрашивает он, — и за пределами человеческого дневного мира живут и действуют силы? Действуют с необходимостью, с опасной неизбежностью? Вещи поковарнее электронов? Что же, мы только воображаем, что наши души находятся в нашем обладании и управлении, а в действительности то, что наука именует «психикой» и представляет себе как заключенный в черепную коробку знак вопроса, в конечном счете есть открытая дверь, через которую из нечеловеческого мира время от времени входит нечто неизвестное и непостижимое по своему действию, чтобы в своем ночном полете вырывать людей из сферы человеческого и принуждать служить своим целям?» (Юнг, 2000, с. 122).

Готшед в традиционном идеале классицизма отвечает на эти вопросы утвердительно, пытаясь закрыть дверь для «вещей поковарнее электронов», используя имманентные силы человеческого разума. Готшед — именно в этой классической традиции необходимой дисциплины разума как в эстетической сфере, так и в тайне языка, поскольку именно язык в его глубинной сути задает то, что мы именуем реальностью. Этому переоткрытию языка, не услышанному современной цивилизацией, посвящена философская герменевтика XX в. прежде всего немецкая — от Хайдеггера до Гадамера. Именно в этом ключе следует искать пути к таким работам Готшета как «Опыт критической поэтики для немцев» (1729—1730), «Материалы к критической истории немецкого языка, поэзии и ораторского искусства» (1732—1744), «Грамматика немецкого языка» (1748). Именно в этом ключе следует понимать его недоверие к разным формам бесконтрольного сенсуализма, то есть к опасному в его понимании бездумному доверию чувству, что отразилось в его полемики с Бодмером и Брейтингером, издававшими в Цюрихе программный журнал предромантической направленности «Беседы живописцев». Именно в этом ключе следует относиться к его попытке общественной нормализации в духе классицистически ориентированной рациональности, в том числе через издание нравоучительных еженедельников с говорящими названиями «Разумные прорицательницы» (1725—1726), «Честный человек» (1728—1729).

Разум и «лучший из миров»

Для более точного понимания герменевтической основы апологии разума со стороны Готшета необходимо указать на самые значимые контексты влияния на него. Прежде всего, следующие:

а) сложный рационализм, сочетавший философские идеи Христиана Вольфа, изгнанного прусским королем-пиетистом Фридрихом Вильгельмом из г. Галле за свои безбожные, по слову короля, идеи, и риторический канон классической учености в духе Аристотеля и Горация;

б) французский классицизм XVII в., за которым стоят философия Декарта с его концепцией истины как равенства объекта субъекту, эстетическая программа Буало и, конечно, драматургия Корнеля, Расина и Мольера

с программой воспитания «хорошего вкуса» в соответствии «с правилами, установленными разумом» (Gottsched Ch. Versuch einer kritischen Dichtkunst. Leipzig, 1751. S. 125).

Но все же для актуализирующего понимания Готшета, в том числе с учетом отмеченных дискурсов влияния, необходимо в первую очередь обратиться к Лейбницу, поскольку идеал правдивости и естественности, защищаемый Готшедом в противовес мистицизму и гиперболизму барокко, объясняется не просто знаменитой теорией искусства как мимезиса Аристотеля, но именно сложной концепцией Лейбница о гармоничном чуде мироздания как «лучшего из миров». В философско-идеалистической системе Лейбница утверждается, что главное познать это чудо лучшего из миров и тогда все то, что совершается, будет всегда к лучшему. Но для этого необходимо достичь «ясного познания» в противоположность к «темному», основанному на низших способностях прежде всего хаотических чувственных впечатлениях. В этой системе Лейбница, возникшей как реакция оптимистического рационализма на иррациональный пессимизм барокко, условием возможности сохранения «лучшего из миров» является монада-душа, каковая, по Лейбницу, заключает в себе потенциально всю вселенную, то есть весь этот лучший из миров. В самой душе как монаде, пишет Лейбниц в своей «Монадологии» (1720), заключено гармоническое совершенство мира, «смутно познаваемая гармония».

Надежда Лейбница узнается в знаменитых словах Господа в разговоре с Мефистофелем в «Прологе на небе» в «Фаусте» Гёте: «Верь, чистая душа в своем искании смутном сознанием истины полна». Это — своеобразный, возможно, бессознательный след Готшета в творческой судьбе Гёте. Этот след прослеживается и в отношении Гёте к проблеме воображения и фантазии, что имеет прямое отношение к полемике между Готшедом и швейцарцами Бодмером и Брейтингером. Разрушая основные устои рационалистической эстетики Готшета, они ратовали за большее доверие чувству и воображению, оценивая «воображение как функцию воспроизведения памяти чувственных впечатлений внешнего мира» (Лекции по истории эстетики, 1972, с. 175). При этом, считают они, деятельность воображения не ограничивается художественной переработкой впечатлений и переживаний, но при помощи «сверхволшебной силы» воображение может извлекать из «состояния возможности» то, что не существует, придавая ему «видимость действительности», предлагая реципиенту «новые создания» фантазии. Проблему этой «видимости» затронул и Кант в своей «Критике чистого разума» в параграфе под названием «О трансцендентальной видимости», в котором он предупреждает об опасности чувственной видимости, порождающей иллюзии и побуждающей к построению суждений, становящихся источником заблуждений. Это и есть то, что Кант именует «химерами воображения» вне «дисциплины чистого разума» с его морально-нравственным законом. Гёте, осознавая эти опасности, с подозрением относился ко многим романтикам, включая Клейста и Гофмана, и настаивал на необходимости художественной практики, основанной на «точной фантазии» (*exakte Phantasie*).

В этом оба — и Кант, и Гёте — оказываются близки к эстетической программе Готшета, хотя эта близость не означает идеографического сродства. Но моральный принцип как необходимое требование практического применения разума у Канта, в том числе в эстетико-художественном плане,

схож с требованием Готшедда о том, что поэт под контролем разума должен, прежде чем начать творить, избрать так называемую моральную тезу, сочетающую в себе морально ориентированную силу правдивого искусства и дидактическую функцию. Только при этом условии, считает Готшед, может быть достигнуто то, к чему призвано искусство: это — необходимость подражания «совершенной природе», за которой отчетливо распознается «лучший из миров» Лейбница. В «Критической поэтике» Готшед пишет: «Нужно и в поэзии соблюдать правдивость, без которой сюжет, описание или что угодно будут нелепыми и смешными. Собственно, под поэтической правдивостью я понимаю не что иное, как сходство изображаемого с тем, что на самом деле происходит, или созвучия содержания с природой» (Gottsched, 1903–1906, S. 198).

Эта «прекрасная природа», начиная с Аристотелевой эстетики, — главная и до сих пор значимая проблема, отраженная, в том числе, в балладе Гёте «Лесной царь»: кто главенствует в этой природе — Лесной царь, которого видит маленький ребенок на руках у спешащего домой отца, или все же Отец, убеждающий дитя, что нет Лесного царя, а только детское воображение. Итог известен: Лесной царь похитил душу и жизнь ребенка.

Готшед скорее на стороне Отца из баллады, за которым узнается рациональный разум Просвещения, но достаточен ли этот классический ум для верного диагноза в отношении «совершенной природы»? И какую все же природу имеет в виду Готшед?

Императивы разума и природа

Не ту ли, которую не исключает и Кант, когда ищет аргументы в пользу законодательства морального разума, призванного, вопреки причинной связи природы, задавать альтернативную причинность? В «Критике чистого разума» Кант утверждает: «Поэтому разум дает также законы, которые суть императивы, то есть объективные законы *свободы*, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит...» (Кант, 1994, т. 3, с. 586). А дальше Кант ставит весьма значимый вопрос, который может стать герменевтическим ключом к пониманию «совершенной природы» Готшедда в эстетическом и языковом поле ответственности дисциплинированного разума. Кант пишет: «Не определяется ли, однако, сам разум в этих поступках, через которые он предписывает законы, другими влияниями и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой...» (Кант, 1994, т. 3, с. 586). Сам Кант признается, что на этот вопрос он ответить не может, но в дальнейшем категорически требует, чтобы причинность морального поступка становилась законодательствующей во всем, как если бы она была законом природы!

Готшед, подобно Канту, боится магической бесконтрольности чувственных побуждений, способных погрузить разум в сон и через воображение и фантазию породить чудовищ из «состояния возможности» в учении Бодмера и Брейтингера. Художественное или иное воображение, находясь вне контроля нравственного сознания и нередко путаясь, принимает «ангела бездны» за «ангела чистой красоты» и, будучи способным придать ему «видимость действительности», переводит эту видимость в действующую действительность! Так рождаются самые чудовищные реалии мировой ис-

тории, и опыт истории доказывает, что разум и в самом деле часто бессильен против того, что происходит, хотя по законам разума не должно происходить!

Готшед в своей настойчивой апологии разума ставит, скорее бессознательно, вопрос о двух природах, одна из которых овладевала нашей чувственностью и породила весь известный инвентарь пороков, а вторая, противясь этой агрессии вторжения, дает о себе знать именно в разуме, требуя его решительного вмешательства в опьяняющую динамику чувственных процессов, использующих, в том числе, тайну воображения и фантазии. Этого требования необходимой трезвости под контролем разума не могли принять романтики, отвергнувшие рациональную эстетику Готшета. И Гёте тоже не смог принять «водянистую поэзию» Готшета с ее назидательным классицизмом, хотя в собственном творчестве в конце концов наметил вопрос о двух природах: одна — фаустовская, убившая Гретхен, вторая — та, в которую уходит Оттилия, воплощая одну из важнейших и парадоксальных идей Гёте — идею отречения в его таинственном романе «Избирательное сродство». Это — именно отречение от той природы, которую в своей апологии разума против предромантизма пытался не допустить Готшед: это — отречение Оттилии, добровольно уходящей в смерть, от патологической природы, в которой невозможен классический идеал калокагатии, каковой и есть избирательное сродство, реализующее симметрию общего и индивидуального, то есть бинарную связку классической калокагатии «мировой ум» (Нус) и «мировая душа» (Псюхе) в любовной связке двух любящих.

Но в романе Гёте — это избирательное сродство двух любящих — Оттилии и Эдуарда — невозможно по причине невозможности разрешить «страшную задачу» классического мимезиса, то есть подражания, о чем говорит в конце романа, собираясь в смерть вслед за Оттилией, Эдуард: «...как я несчастен, что все мои старания остаются только подражанием, только бесплодным усилием. Что для нее было блаженством, то для меня стало мукой, и все же ради того блаженства, я принужден переносить и муку. Я должен идти за нею, идти ее путем; но меня удерживают моя природа и мое обещание. Какая страшная задача — подражать неподражаемому!» (Гёте, 1976, т. 6, с. 433).

Классицистический идеал в эстетике Готшета — именно попытка решить эту «страшную задачу» в рациональном каноне синхронического взаимодействия ума и чувства под контролем дисциплины разума, который, по слову Эдуарда, «должен идти ее путем», то есть путем Оттилии, то есть путем «прекрасной природы» Аристотеля, или путем «лучшего из миров» Лейбница, где все, что происходит — к лучшему. Гёте в своей идее отречения художественно намекает, что актуальная природа (а это природа, в которой оперирует не только Эдуард, но и Фауст!) и «прекрасная природа» Оттилии уже не совместимы друг с другом в необходимом «избирательном сродстве» классического принципа: Оттилия избирает добровольное отречение от жизни; Гретхен, соблазненная Фаустом, гибнет для земного мира. И в этом Гёте косвенно демонстрирует то, что произошло с классицистическим проектом просвещения немецкой публики со стороны Готшета: он оказался не способен остановить вторжение в общественное сознание, но больше бес-сознание, того, что в значительной мере подготовило страшные катастрофы не только Германии, но и России, так часто следовавшей за немецким духом.

И это несмотря на то, что некоторое время общественное сознание Германии внимало Готшеду в его борьбе за развитие той театральной практики в противовес ненавидимой им придворной оперы, в которой явно узнается классический идеал катарсиса под воздействием «правильных трагедий», которые прежде всего должны быть «полезными и поучительными королям и князьям». Готшед стремится перевоспитать не только бюргерскую публику, но в первую очередь политическую элиту, ответственную за реальную политику. Готшед будто понимает, что главная, с точки зрения классического принципа, сила демонического духа, действующего через бессознательную чувственность, стремится инфицировать именно властные структуры. Этим объясняется и то, что для своего «хорошо устроенного театра» Готшед создает политически акцентированные драмы в конфликте между разумными реформами и губительной действительностью — «Умиравший Катон» (1732), «Агис, царь Спарты», «Кровавая свадьба короля Генриха Наваррского». Они были изданы в последнем томе его сборника образцов «правильных» драм под названием «Немецкий театр, построенный согласно правилам древних греков и римлян» (1740—1745). «Моральная теза», или «трезвое умозаключение», — в основе дидактически-катарсической сути того жанрового уника, который Готшед именует «*Fabel*», что в переводе на русский ближе всего к понятию басни. «*Fabel*» Готшед более всего соответствует рационально-назидательно ориентированному жанру «эпического гнома» — басне.

Но, подобно тому, как педагогическая программа катарсиса греческой трагедии не смогла спасти греческую цивилизацию от гибели, рациональная программа Готшед не смогла убедить современников в опасности нового духа, проникающего в общественное сознание прежде всего через духовное тайнодействие языка.

Разум и язык

В большинстве работ, посвященных истории немецкого языка, проблема духа и языка как «дома бытия духа» уже давно игнорируется, хотя все самые значимые представители раннего периода поисков нормативной грамматики немецкого языка, начавшегося в XVI—XVII вв., без всякого сомнения, связывали вопрос о языковой норме с тайной духа. Это, например, теоретики «языковых академий» (*Sprachgesellschaften*) XVII в. — «Плодоносящего общества» в Веймаре (*Fruchtbringende Gesellschaft*), «Общества ели» в Страсбурге (*Aufrichtige Gesellschaft von der Tannen*), «Цветочного Ордена» в Нюрнберге (*Blumenorden an der Pegnitz*) и других. Языковую практику эти «языковые академии» напрямую связывали с мистическим круговоротом божественного духа и человеческого мира через посредство языковой деятельности в подчеркнуто позднеренессансной традиции, касающуюся в том числе и риторическую дисциплину эмблемы как главного знака художественной образности. Как видно даже из названия трех упомянутых выше академий, эти общества подчеркивали значение риторической дисциплины уже в своих именовании-эмблемах: ель — это эмблема вечной жизни в противовес тыкве как эмблеме быстротечности и бренности. Именно из этих кругов вышли грамматисты-нормализаторы, пытавшиеся защитить немецкий язык не только и не столько от засилья «иностранщины», сколько от духовной энтропии и превращения языка в орудие разрушительного

духа. Так, например, один из основателей Цветочного ордена в Нюрнберге Георг Филипп Гарсдёрффер назвал свою языковую работу «Сочинение в защиту немецкой языковой деятельности» (*Schutzschrift für die Deutsche Spracharbeit*, 1644).

Готшед — на стороне тех, кто в XVIII в. продолжает усилия по языковой унификации, отличаясь, однако, от своих предшественников в XVII в., рассматривавших языковое (поэтическое творчество) как «скрытую теологию», то есть как воспитание человека божественным делам. Готшед развивает свою грамматику немецкого языка, опираясь на оптимистический рационализм философской школы Лейбница и Вольфа с их просветительской верой в «неповрежденность» человеческого разума. Из этой веры он черпает уверенность в необходимости отношения к языку как к выражению логической мысли и требует в своей «Немецкой грамматике» (*Grundlegung einer deutschen Sprachkunst*, 1748) рассудочной ясности, логической последовательности, грамматической правильности, единообразия в языковой практике на основе образцовой нормы. Ее Готшед ищет не в национальной литературе, которая в те времена еще была лишена своей культуuroбразующей силы, а в языке образованных и правящих кругов, то есть в нормативном дискурсе культуры двора.

Примечательно то, что противники Готшедов швейцарцы Бодмер и Брейтингер тоже стремятся к языковой унификации и являются для Швейцарии проводниками общенемецких норм литературного языка. Но в противовес элитарному интеллектуализму Готшедов они основывают свою языковую политику на доверии к особенностям народного языка с его фантазией, эмоциональной образностью, склонностью к метафоризации, что соответствовало демократическим тенденциям молодого бюргерства. Эти тенденции ярко проявились в литературной революции «бури и натиска» (1770-е) и в борьбе против общественно нормативной исключительности придворного и ученого языка начала XVIII в.

На широком историческом фоне видно, что Готшед оказался ближе к тайне связи языка и духа, чем многие его современники и потомки, включая даже Гёте и Шиллера, поскольку предвосхитил направление в современной лингвистике, берущее начало с работ основателя Пражского лингвистического кружка В. Матезиуса в 20-е гг. XX в. Он рассматривает язык как самонастраивающуюся систему, определяющую тип и характер народа (см.: *Язык и наука конца XX века*, 1995, с. 17—22). А связь этой самонастройки с духом наметил в своей теории В. Гумбольдт с его известным положением, что язык есть не продукт деятельности духа (*Ergon*), а сама деятельность (*Energie*) (см.: Гумбольдт, 1984, с. 70). Но ни Гумбольдт, ни его последователи не задались принципиальным вопросом о специфике этого духа-агенса языковой деятельности. Из известных мыслителей XX в. это сделал М. Хайдеггер, поставивший мысль как действие в прямую связь с языком как «домом бытия» (см.: Хайдеггер, 1988, с. 354). Он же одним из первых выразил сомнение в естественности так называемого естественного языка.

Если исходить из философской аксиомы, что родовым признаком человека является сознание, то многие современные теории «смерти субъекта» (М. Фуко) как смерти сознания и ее связи со смертью языка, примечательным образом актуализируют классицистическую рациональность как эстетики, так и теории языка Готшедов, что позволяет внести его в реестр тех мыслителей современной Европы, которые, подобно Хабермасу, все еще

сопротивляются всем «объявленным смертям» и надеются на то, что европейская культура может вернуться к незаконченному проекту Нового времени — проекту Просвещения, однако только через интеллектуальное и моральное мужество признать то, что ее современная парадигма инфицирована опасным духом фаустовского искушения.

Таким образом, попытка апологии разума Готшеда, несмотря на серьезные расхождения со многими теориями современников и потомков, включая Канта и русскую философию, является преданным забвению призывом к метаисторическому трезвению в той динамике истории, которая уже давно проявляет все признаки «тайны беззакония» (2 Фесс. 2; 7). Нарушены все параметры симметрии онтологической законности, что, однако, не снимает с повестки дня тайны симметрии — тайны симметрии между «тайной беззакония» и разумом, который под натиском бессознательных энергий способен разрушить свою эссенциальную сущность. Именно ее имеет в виду Кант, когда пытается поправить патологическое состояние бытия посредством «полагания» для него новой причинности в категорическом императиве со стороны практического разума. Актуальность этого императива на фоне современной проблематики связи сознания не только с эстетикой и политикой, но и с физической микрореальностью, вряд ли вызывает сомнение.

Симптоматично, что свою знаменитую работу «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики», снабженную эпиграфом из Горация, главного теоретика классического понимания разума, Кант публикует в 1766 г. — в год смерти Готшеда. И хотя Готшед фактически не упоминается Кантом в его работах в отличие от частого цитирования Горация, даже финал кантовской работы свидетельствует о близости их философских «векторов состояния»:

Но так как наша судьба в будущем мире, надо полагать, в значительной мере зависит от того, как мы исполняли наши обязанности в этом мире, то я кончаю словами, которые Вольтер вложил в уста своему честному Кандиду после долгих бесплодных схоластических споров: «Надо заботиться о нашем счастье, возделывать свой сад» (Кант, 1994, т. 2, с. 266).

Эта близость объясняется не только общим идейным климатом немецкой культуры XVIII в., но и духовной атмосферой лютеранского Кёнигсберга, в котором воспитывались оба просветителя. И Кант, и Готшед — апологеты классического идеала разума, преформированного у Готшеда онтологической симметрией в духе монады Лейбница, а у Канта, несущего в себе априорную идею свободы, задающую императив практического разума. В этом их безусловная ценность для рационалистического «трезвения» в условиях современного кризиса сознания в постмодернистской культуре, проникшего частично и в российскую действительность.

Впрочем в этом и их принципиальное отличие в апологетике разума в сравнении с традицией русской философии или даже в сравнении с их кёнигсбергским соотечественником Гаманом, который в своей защите разума исходил из христианского положения о его поврежденности грехом и настаивал на необходимости «трезвения разума», но только в его христоцентрической ориентации.

Однако, несмотря на различия, все три мыслителя из Кёнигсберга актуализируют проблему ответственности разума не только за историю человеческой цивилизации, но и за все сущее, подтверждая известный принцип Протагора: «Человек есть мера всех вещей».

Список литературы

1. Вейдле В. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М. ; СПб, 2000. Гл. 4. Умирание искусства. С. 352–378.
2. Гёте И. В. Поэзия и правда. М., 1969.
3. Гёте И. В. Собр. соч. : в 10 т. М., 1976.
4. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.
5. Гильманов В. Х. «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестник МГУ. Сер.: Философия. 2005. № 3. С. 14–26.
6. Гильманов В. Х. Симон Дах и тайна барокко. Калининград, 2007.
7. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
8. История немецкой литературы : в 3 т. М., 1985.
9. Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994.
10. Лавринович К. К. Альбертина. Очерки истории Кёнигсбергского университета. Калининград, 1996.
11. Лекции по истории эстетики. Философский факультет. Л., 1972. Кн. 1.
12. Лиотар Ж.-Ф. Состояние Постмодерна. М. ; СПб., 1998.
13. Мамардашвили М. К. О сознании // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996.
14. Михайлов А. В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989. С. 112–175.
15. Романовская Т. Б. Иная реальность и проблемы интерпретации в физике // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000.
16. Фрагменты ранних греческих философов / сост. А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1 : Ранняя античная философия : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. С. 213–214.
17. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 314–356.
18. Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории. М., 2013.
19. Швейцер А. Христианство и мировые религии // Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996.
20. Шрёдингер Э. Разум и материя. М. ; Ижевск, 2000.
21. Юнг К. Г. Психология и поэтическое творчество (фрагменты) // Самосознание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М. ; СПб, 2000. С. 114–130.
22. Язык и наука конца XX века : сб. ст. / под ред. Ю. С. Степанова М., 1995.
23. Gottsched Ch. Gesammelte Schriften : in 6 Bd. Berlin, 1903–1906.
24. Lindney D. The end of Physics: The Myth of a Unified Theory. N. Y., 1994.
25. Sedlmayr H. Der Tod des Lichtes. Salzburg, 1964.

Об авторах

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

Александра Сергеевна Тауснева – аспирантка Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, alexandra-tausneva@gmail.com

THE APOLOGIA OF REASON
IN J. CHR. GOTTSCHED'S CLASSICISTIC SYSTEM:
ON THE 250TH ANNIVERSARY OF THE PHILOSOPHER'S DEATH

V. Gilmanov, A. Tausneva

This article revisits the ratio-centric system developed by the prominent exponent of the German enlightenment J. Chr. Gottsched (1700 – 1766). The authors examine the problem of the ontological argument in the context of the current civilizational crisis of consciousness, which arose against the background of the 20th century crisis of objectivist methodology of modern natural sciences. Such a methodology is incapable of solving the problem of an accurate description of the reality, in particular, as regards the ontological status of a wave function. This poses a serious ontological challenge to the entire scientific paradigm of today's natural science standard. It is stressed that, in the context of the problem of consciousness and being symmetry/asymmetry, the ontological argument brings to the fore questions about the current place of modern civilizational process, which shows distressing symptoms of existential foundation deficiency. The authors reconsider the historical and philosophical significance of Gottsched's Enlightenment classicism to estimate the danger of the de-ontologisation of reason, which leads to the loss of reality. The phenomenon of Gottsched is considered within the hermeneutic discourse of the so-called mystery of the German spirit. It is stressed that Gottsched was committed to a well-reasoned apologia of reason as a mediator between the reality and the spirit – a mediator that acts through the mystery of imagination and the psychology of unconscious interest. The authors examine relevant aspects of Gottsched's rational aesthetics in his struggle against pre-Romanticism theories. Attention is paid to the ideational proximity between Gottsched's ideas and Kant's regulative principles of practical reason. The authors emphasise the significance of Gottsched's philosophy of language and his connection with the tradition of ontological theory of language in the context of modern hermeneutic research.

Key words: reason, Enlightenment, nature, spirit, language, mystery.

References

1. Weidle V. 2000, *Umiraniye iskusstva. Razmyishleniya o sudbe literaturnogo i hudozhestvennogo tvorchestva. Glava 4. Umiranie iskusstva* [The dying of art. Reflections on the fate of literary and artistic creation. Chapter 4. The dying of art]. In: *Samosoznanie kultury i iskusstva XX veka. Zapadnaya Evropa i SShA* [Self-awareness of culture and art of the twentieth century. Western Europe and the USA]. Moscow; SPb., pp. 352–378.
2. Goethe J. W. 1969, *Poeziya i pravda* [Poetry and truth], Moscow, 606 p.
3. Goethe J. W. 1976, *Sobranie sochineniy* [Collected works], v 10 t., Moscow.
4. Heisenberg W. 1989, *Fizika i filosofiya. Chast i tseloe* [Physics and Philosophy. Part and whole], Moscow, 400 p.
5. Gilmanov, V. H. 2005, «Krestovye pohody» I. G. Hamana protiv Prosveshheniya [“The Crusades” of I. G. Haman against the Enlightenment], *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Moscow State University], Ser. Philosophy, no. 3, pp. 14–26.
6. Gilmanov, V. H. 2007, *Simon Dah i tayna barokko* [Simon Dach and the Baroque Mystery], Kaliningrad, 312 p.
7. Humboldt, V. fon. 1984, *Izbrannyye trudy po jazykoznaniju* [Selected works on linguistics], Moscow, 400 p.
8. *Istoriya nemetskoj literatury* 1985, [History of German literature], v 3 t., Moscow.
9. Kant, I. 1994, *Sobranie sochinenij* v 8 tomah. Jubilejnoe izdanie 1794–1994 [Works in 8 volumes. Jubilee Edition 1794–1994], Gulygi, A. B. (ed.), Moscow.
10. Lavrinovich K. K. 1996, *Albertina. Oчерки istorii Kenigsbergskogo universiteta* [Essays on the history of the University of Königsberg], Kaliningrad, 415 p.
11. *Lektsii po istorii estetiki. Filosofskiy fakultet. 1972* [Lectures on the history of aesthetics]. Filosofskiy fakultet. Kniga 1. Izd-vo LGU im. A. A. Zhdanova, Leningrad. 206 p.

12. Lyotard, J.-F. 1998, *Sostoyanie Postmoderna* [Postmodern Condition], Moscow, SPb, 160 p.
13. Mamardashvili M.K. 1996, *O soznanii* [About consciousness] In: *Neobhodimost se-bya (Lektsii. Stati. Filosofskie zametki)* [The necessity of self (Lectures, articles, Philosophical notes)], Moscow, pp. 214–228.
14. Mihailov A. V. *Poetika barokko: zavershenie ritoricheskoi epokhi* [The poetics of the Baroque: the end of the rhetorical era]. In: Mikhailov, A. V. *Iazyki kul'tury* [Languages of culture], Moscow, pp. 112–175.
15. Romanovskaya, T. B. 2000, *Inaya realnost i problemy interpretatsii v fizike* [Another reality and problems of interpretation in physics]. In: *Kontseptsiya virtualnykh mirov i nauchnoe poznanie* [The concept of virtual worlds and scientific knowledge], SPb.
16. Heidegger, M. 1988, *Pis'mo o gumanizme* [Letter on Humanism]. In: *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The problem of man in Western philosophy]. Moscow, pp. 314–356.
17. Chalmers, D. 2013, *Soznayushchii um: v poiskakh fundamental'noi teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory], Moscow, 512 pp.
18. Schweitzer, A. 1996, *Hristianstvo i mirovyie reli* [Christianity and world religions]. In: *Zhizn i myisli* [The life and thought], Moscow.
19. Schrödinger, E. 2000, *Razum i materiya* [Mind and matter], Izhevsk.
20. Yung, K. G. 2000, *Psikhologiya i poeticheskoe tvorchestvo (fragmenty)* [Psychology and Poetry (fragments)], In: *Samosoznanie kul'tury i iskusstva XX veka. Zapadnaya Evropa i SShA* [Self-awareness of culture and art of the twentieth century. Western Europe and the USA], SPb, pp. 114–130.
21. *Yazyk i nauka kontsa 20 veka*. 1995, [Language and science of the late 20th century], Moscow, 432 p.
22. *Gottsched Ch.* *Gesammelte Schriften*: in 6 Bd. Berlin, 1903–1906.
23. *Lindney D.* *The end of Physics: The Myth of a Unified Theory*. New York, 1994.
24. *Sedlmayr H.* *Der Tod des Lichtes*. Salzburg, 1964.

About the author

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

Aleksandra Tausneva, PhD student, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, alexandratausneva@gmail.com

УДК 1(091):17.033+172.1:(470)

**ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЕ
СОДЕРЖАНИЕ
КОНЦЕПЦИИ ЛИЧНОСТИ
С. И. ГЕССЕНА¹**

М. В. Воробьев*

Предпринята попытка исследования концепции личности видного представителя русского неокантианства С. И. Гессена с целью выявления ее философско-правового содержания. Эта задача решается в рамках смыслового поля, заданного координатами «личность — культура — общая воля — право — государство», и в сопоставлении с правовой концепцией Б. А. Кистяковского.

С. И. Гессен выделяет несколько смысловых пластов понятия культуры: цивилизованность, образованность и гражданственность и показывает, что связь между личностью и культурой носит диалектический характер.

С. И. Гессен делает установку на примат свободы личности, но свободу необходимо отделять от произвола. В то время как произвольным действиям свойственна случайность и непредсказуемость — за ними нет ничего прочного, свободный поступок — необходимая предпосылка творчества, что в свою очередь есть неотъемлемая характеристика личности. Творческое существо каждой личности подразумевает индивидуальность и неповторимость. Личность также имеет историческое измерение.

Исследуя проблему отношения общества и личности, С. И. Гессен пересматривает концепцию «общей воли» Ж.-Ж. Руссо, выдвигая собственное динамическое понимание «общей воли», как непрерывного процесса творческого установления с максимально возможным вовлечением самых широких народных слоев.

Понятие права Гессен осмысляет в оппозиции понятиям природы и нравственности и видит его в качестве недостаточной, но необходимой предпосылки гармонизации отношений в обществе. С. И. Гессен вырабатывает свое понимание идеала государственной организации — это демократическое государство, совмещающее в себе принципы либерализма и социализма.

Ключевые слова: С. И. Гессен, Б. А. Кистяковский, личность, свобода, право, общая воля, культура, государство, демократия.

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Человек в истории и культуре: философско-антропологические и философско-исторические концепции русского неокантианства» при финансовой поддержке РГНФ (проект №14-03-00831а).

* 308001 г. Белгород.

Поступила в редакцию: 28.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-6

© Воробьев М. В., 2017

Анализ философско-правовых взглядов С.И. Гессена — задача, сопряженная с определенными трудностями: не все его труды, специально посвященные праву, дошли до нас. В частности, поздняя работа Гессена «Упадок и возрождение демократии» была утрачена и в основных чертах известна лишь в изложении его польского ученика А. Валицкого². Как отмечает Валицкий, Гессен на последнем этапе своего творчества «взялся за пересмотр концепции о различных исторических формах правового государства, их расцвете и их недостатках» (Валицкий, 2012, с. 527). Это привело его к переоценке правового значения абсолютизма и более поздней тенденции «идеализировать плюрализм правопорядка Средних веков» (Там же, с. 528). Для исследователя задача несколько усложняется еще и тем, что теоретические источники философско-правовых взглядов Гессена весьма многообразны: это и западные теоретики, и виднейшие представители русской философско-правовой традиции — Л.И. Петражицкий, Б.Н. Чичерин и В.С. Соловьев, чьи идеи Гессен стремился развивать в своих работах (Там же, с. 542). Как показывает опыт исследований М.Ю. Загирняка (Загирняк, 2012, 2017), опираясь на наличный корпус текстов Гессена, возможно реконструировать его философско-правовые взгляды, если и не всегда напрямую, то в контексте европейской общественной мысли, прежде всего традиции немецкой классической философии и неокантианства, под влиянием которых формировались взгляды Гессена.

Другой важной стороной учения Гессена является его философская антропология, систематически рассмотреть и проанализировать которую стремились Е.И. Жилиева (2012) и Н.В. Очироконова (2005). Однако философско-правовая проблематика в ее связи с концепцией личности у Гессена этими исследователями практически не затрагивается. А ведь, как справедливо замечает М.Ю. Загирняк, у Гессена «именно право создает условия для актуализации свободы как задания в жизни каждого человека, поскольку создает условия для осуществления свободы и приучает человека к дисциплине, которая необходима для развития свободы личности» (Загирняк, 2017, с. 261). Остается отметить, что до сих пор без должного внимания остается вопрос о наличии единого контекста исследовательских проектов Гессена и других русских неокантианцев, его современников, со многими из которых он был лично знаком и на идеи которых часто опирался.

Таким образом, автор статьи ставит себе целью исследовать в работах С.И. Гессена концепцию личности, выделяя ее философско-правовую специфику. Для достижения поставленной цели представляется необходимым последовательно решить следующие задачи: реконструировать концептуальное целое взглядов Гессена на правовую специфику феномена личности; очертить общее смысловое поле исследований Гессена по этому вопросу, которое предварительно можно обозначить координатами «личность — культура — общая воля — право — государство». Именно в этих координатах раскрывается искомое философско-правовое содержание концепции личности у русского неокантианца. Наконец, завершающим этапом исследования станет попытка поместить в пространство концептуального диалога философско-правовые перспективы понимания личности у С.И. Гессена и Б.А. Кистяковского. О возможности такого диалога говорит как на-

² Вопросам философии права у позднего Гессена посвящена глава «Общая философия права» в кн.: (Валицкий, 2012, с. 541 — 554).

личие ссылок в работах Гессена на исследования Кистяковского, так и факт тесных дружеских отношений между этими двумя философами (Гессен, 2010а, с. 782). Последнее в целом, по-видимому, способствовало идейному влиянию Кистяковского на Гессена в период обучения в Гейдельберге (Там же, с. 778). Также нельзя забывать об их последующем сотрудничестве в журнале «Логос». Приведенные соображения в конечном итоге и обусловили выбор Б. А. Кистяковского в качестве «собеседника» Гессена.

Личность в пространстве культуры

Жизнь человека, жизнь общества и образование представляются С. И. Гессену культурными феноменами, находящимися в состоянии взаимообусловленности. Концепция культуры у Гессена носит телеологический и аксиологический характер и в своем становлении испытала сильное влияние со стороны философии ценностей Г. Риккерта. От цели самосохранения человека в первобытном состоянии осуществляется переход к цели «культурного» человека: «Не простая жизнь, но достойная жизнь преподносится ему [то есть человеку. — М. В.] как цель существования» (Гессен, 1995, с. 26). Отмечая многозначность понятия «культура», Гессен стремится уловить «оттенки смысла» и обозначить тем самым различные смысловые пласты этого понятия. Одними из таких пластов становятся «цивилизованность» и «образованность». «Цивилизованность» представляет собой внешний слой культуры, связывается с феноменами хозяйства и техники. «Образованность» включает в себя науку, искусство, нравственность и религию и тем самым соотносится с «более внутренним, или “духовным” содержанием культурной жизни» (Там же, с. 26). «Цивилизованность» и «образованность» взаимообусловлены, развитие одного не мыслимо без развития другого, но было бы неверным уровень «образованности» ставить в прямую зависимость от уровня «цивилизованности»: «Развитой цивилизации, — полагает Гессен, — не всегда соответствует высокая образованность, и высокая образованность расцветает иногда при сравнительно низком уровне цивилизации» (Там же, с. 27), правда, фактов, на основании которых он делает этот вывод, не приводит. Между двумя отчетливо выраженными и достаточно «чистыми», хотя и взаимообусловленными смысловыми слоями общего понятия «культура» располагается третья область культуры — «гражданственность». Отличительная особенность «гражданственности» — синтез «внутреннего», духовного смысла «образованности» и внешних условий «цивилизованности». Гессен обнаруживает напряжение между ядром личности и пространством, или «миром» культуры. Постоянное возрастание накопленного багажа знаний и исторического опыта несет угрозу для личности раствориться в культуре. Таким образом, Гессен отмечает центробежную силу культуры, которой необходимо противопоставить центростремительную силу соответствующим образом подготовленной личности.

Центральным понятием концепции личности у Гессена, определяющим цели как самой личности, так и общественного устройства, является понятие свободы личности — отсюда у Гессена требование гарантии этой свободы. Чтобы свобода личности не привела к произволу отдельных индивидов, определенные требования налагаются не только на государство и общество, но и на саму личность. Свобода и произвол есть качества отно-

шения человека к миру, которые выражаются в поступках, в его бытии в мире: если «произвольные поступки характеризуются неустойчивостью, пассивной зависимостью от внешнего мира и постольку случайностью и непредвидимостью, то свободные действия в подлинном смысле этого слова отличаются, напротив, устойчивостью, самобытностью по отношению к изменчивым влияниям среды...» (Гессен, 1995, с. 69). Разграничив понятия свободы и произвола, Гессен последовательно уточняет само понятие свободы:

Свобода есть творчество нового, в мире дотоле несуществовавшего. Я свободен тогда, когда какую-нибудь трудную жизненную задачу, передо мной вставшую, разрешаю по-своему, так, как ее никто иной не смог бы разрешить. И чем более незаменим, индивидуален мой поступок, тем более он свободен. Поэтому свобода не есть произвольный выбор между несколькими уже данными в готовом виде, хотя и возможными только путями, но создание нового особого пути, не существовавшего ранее даже в виде возможного выхода» (Там же, с. 69).

Именно в процессе непрерывного творческого самовозрастания отдельный человек может приобщиться к общечеловеческим ценностям. Творчество тем самым становится воплощением свободы, которая вновь уточняется следующим образом: свобода «не столько факт нашей жизни, сколько встающий перед нами долг, задание, которое разрешить сполна мы, быть может, никогда не в состоянии» (Там же, с. 70).

Гессен разграничивает понятия темперамента и личности. Если темперамент «в широком смысле слова есть совокупность наследственных, от рождения полученных свойств [...], дар природы и внешних условий существования, антропологических, климатических, географических и других, поскольку природа человека есть, в сущности, только часть природы вообще, с которой она неразрывно связана» (Там же, с. 73), то первичная характеристика личности — творчество, ведь «личность обретается только через работу над сверхличными задачами. Она создается лишь творчеством направленных на осуществление сверхличных целей науки, искусства, права, религии, хозяйства и измеряется совокупностью сотворенного человеком в направлении этих заданий культуры» (Там же, с. 73—74). Здесь будет полезным обратиться к ранней работе Гессена, его докторской диссертации, в которой он рассматривает понятие личности как определенное индивидуальное понятие (относительно-историческое), базируясь на «квазидогматической» предпосылке, в соответствии с которой действительность никогда не повторяется. При этом конкретная личность может являться в качестве чего-то абсолютно-исторического и единственно действительного только в тот или иной момент (Hessen, 1909, S. 96—97). Впоследствии такое методологическое различие относительного и абсолютного в отношении понятия личности отразится у Гессена в положении о том, что стремление к выполнению сверхличных задач не означает отказ от индивидуальности. Напротив, именно через действие, которое направлено вовне на разрешение задач, что стоят перед всеми, человек «тем индивидуальнее, чем больше приблизил [...] своим действием совокупность действующих к разрешению общей [...] всем задачи и тем самым сделал себя незаменимее» (Гессен, 1995, с. 75).

Если соотнести личность и темперамент, то окажется, что личность — это темперамент, «отчеканенный» творческим волевым усилием и дисциплиной в стремлении к выполнению сверхличных задач. По Гессену, как

только личность в какой-то мере оформилась, ее невозможно уничтожить, но ее можно унижить воздействием извне, она может беднеть или усложняться в зависимости от тех целей-задач, которые сама ставит перед собой. Личность не дана человеку от природы в отличие от темперамента, который есть только историческая предпосылка личности. Оформление темперамента в личность происходит при помощи последовательной череды взаимообусловленных действий, личность тем самым приобретает историческое измерение: «Личность есть рост, а для роста необходимо сохранение старого в новом: действие, однажды совершенное, не должно исчезнуть, но должно продолжаться в последующем действии, последующее должно исходить из предыдущего, продолжать его собою» (Гессен, 1995, с. 73). Если бы личность была лишена исторического измерения, то она представляла бы собой не более чем «простое нагромождение отдельных поступков, лишенное целостности и внутреннего закона» (Там же, с. 74).

На пути обретения и оформления своей личности человек последовательно проходит три стадии: аномии (детство), гетерономии (юность) и автономии (взрослость) — эту схему Гессен, по всей видимости, через П. Наторпа (в его «социальной педагогике» это ступени воспитания воли) перенимает у И. Песталотци. «Человек рождается в стадии беззакония», убежден Гессен, «для того, чтобы осуществить в себе идеал самозаконности» (Там же, с. 88). Под *номосом* в данном случае Гессен подразумевает не юридический закон, а закон должного, то есть нравственный закон, таким образом, «говоря об аномии, мы имеем в виду беззаконие в отношении закономерности должного, отсутствие сознания норм...» (Там же, с. 89). Следует упомянуть, что впоследствии определение Гессеном детского периода жизни человека как состояния «беззакония» подверглось критике другим русским неокантианцем М. М. Рубинштейном, который решительно выступает против мнимой «аномии» детства:

У правовых проявлений у детей есть свои ступени, но нет стадии, на которой мы могли бы установить у них с момента появления произвольных проявлений “беззаконное” существование. Это фикция, построенная людьми, плохо знающими детей и приносящими действительность в жертву философской или научной конструктивности. Аномия мыслима только как схематическое фиктивное начало, как мнимый отправной пункт развития (Рубинштейн, 1925, с. 32).

Проводя аналогию с историей человечества, Гессен отмечает, что указанному пути трех стадий следует не только индивид, но и все человечество. Законы должного не есть законы бытия, они первоначально воспринимаются как установленные божественной волей, но со временем взгляд на природу этих законов меняется в соответствии с возрастом осознанной работы над ними. Традиция, ранее устанавливавшая законы должного как гетерономно обусловленные императивы, начинает терять силу. В конечном счете понятие нравственного, по Гессену, твердо увязывается с понятием свободы: «Принудить человека быть нравственным, как его можно принудить исполнить веление права, обычая или общественной морали, нельзя. Только добровольно подчиняясь представшему перед ним его долгу, может человек исполнить веление нравственности. В этом смысле нравственность автономна: она есть подчинение закону, который человек сам на себя возложил» (Гессен, 1995, с. 90).

Гессен распространяет содержание понятия личности и на общности людей, «коллективную личность народа» (Гессен, 1995, с. 77). Аналогия прослеживается и в косвенных признаках: как у личности отдельного человека есть темперамент, так и у личности народа можно выделить племенные свойства. Требование к самовозрастанию через выполнение сверхличностных задач также предъявляется Гессеном и к личности народа. Как и личность человека, личность народа должна пройти путь от гетерономии до автономии, что на практике реализуется в переходе правотворческой функции от государственной власти к народу.

Общая воля и право

Для того чтобы личность и общество не разошлись в своих целях и тем самым не причинили ущерб одно другому, необходима выработка того, что Гессен обозначает понятием «общей воли». Восприняв у философов Просвещения постановку и решение обозначенной проблемы, Гессен обнаруживает их недостаточность в современных условиях и подвергает критическому анализу. Главным собеседником-оппонентом в этом вопросе для него выступает Ж.-Ж. Руссо. Как полагает Гессен, установка на приоритет «общей воли» над личностью, проистекающая из веры в безусловную гармонию частного и общего интереса, порождает иллюзию, что определение «общей воли» тождественно формальному выявлению общего при сопоставлении личных волеизъявлений. При этом «общая воля» представляется как готовое статичное образование, ведь в концепции Руссо индивид предстает как абстрактное понятие — продукт отвлечения от своего конкретного общественно обусловленного содержания, будь это содержание хозяйственное или религиозное, политическое или национальное и т. д. Убежденность Гессена в необходимости учета контекста общественных связей индивида ведет его к определению «общей воли» не как чего-то застывшего и определенного, но как «множества текучих, вклинивающих друг в друга классов и взаимно обуславливающих друг друга социальных функций». «Общая воля» подразумевает непрекращающийся созидательный процесс, она — вечно осуществимая и никогда не осуществленная идеальная цель и задание. В этом процессе важен каждый индивид, приносящий свое собственное содержание в воплощение идеала. Гессен, критикуя общую волю у Руссо, не акцентирует внимание на том, как она должна осуществляться в практическом политическом ключе, он лишь ограничивается требованием к процессу поиска «общей воли», которое заключается в том, что эта задача должна практически реализовываться «путем непрерывного сглаживания интересов, путем отказа отдельных общественных групп от одностороннего господства их интересов, исключаящих все другие» (Гессен, 2010, с. 90). Не отрицая вклад Руссо в осмысление проблемы личной свободы, Гессен считал, что тот был склонен излишне доверяться государственной власти, ошибочно полагая, что только с ее помощью возможен баланс между общей и личной волей. Сам же Гессен был убежден, что демократия осуществима только в формах правового государства, то есть когда некоторая область личной свободы признается закрытой для государственного вмешательства. Политический аспект классического либерализма, который часто упрекали в вырождении принципов демократии в отвлеченные формы парламентаризма и элитизма, Гессен предполагает преодолеть за счет «ра-

дикализации» демократии. В дело законодательства и управления должен быть вовлечен «максимум актуальной, реальной воли населения» — только так возможно создание «общей воли народа». Определяя дистанцию между «общей волей» и государством, Гессен ставит задачу перед последним создания ситуации, при которой возможен активный диалог между личностью и обществом, личная свобода и народная воля должны встречать как можно меньше препятствий. Понятия права и государства не должны отождествляться, государство — одна из форм проявления народности, правотворчество же должно стать делом всего народа.

Понятие права формулируется Гессеном в оппозиции понятиям природы и нравственности. Нормы права представляют собой «гетерономное должностовование», они, ожидая подчинения себе, «притязают действовать» так, как если бы они были законами природы. Будучи по своему существу нормами установленными, нормы права всегда запаздывают по отношению к постоянно меняющейся реальности. При этом сохраняется их «кристалличность строения», что обуславливает их чужеродность воле человека, от которого требуется безусловное подчинение, даже если этот человек или группа людей являются законодателями.

Двойственная природа права выражается в том, что, с одной стороны, оно устанавливается для того чтобы обеспечить интересы власти в вопросе управления бытием общества, но с другой — право обращено к высшим духовным ценностям и потому «служит связующим звеном между социальным и духовно-культурным планами человеческого бытия» (Валицкий, 2012, с. 548).

Призвание права, по Гессену, заключается в «спиритуализации» социального бытия людей, постепенном приближении его к духовно-культурной общности. В вечно текущем бытии непосредственной социальности для человека всегда таится опасность утратить сознание значимости самоактуализации своей личности. Полная осознанность действий, мотивов и их конечных целей наступает для человека, только когда он получает возможность выйти из обусловленности социальностью, подобно тому, как он когда-то вышел из природной обусловленности. Именно благодаря праву рождается такая возможность, то есть возможность того, чтобы человек стал необходимой предпосылкой общества в не меньшей степени, в какой он сам является его производной (Там же, с. 546—547). В этой связи М.Ю. Загирняк приходит к выводу, что хотя «С.И. Гессен пытается обосновать свободу человека, но его философия [...] не ориентирована на утверждение автономности человека как базового принципа личной свободы», значимость человека в пространстве культуры обосновывается Гессеном путем введения «внешнего Гаранта» (Загирняк, 2017, с. 261—262). На это, конечно, можно осторожно возразить, продолжив тем самым мысль Валицкого, что, по Гессену, право есть необходимая, но не достаточная предпосылка гармонизации отношений в обществе, оно требует выказывания уважения к чужеродности и, подчиняя себе власть, ставит ее на службу нравственным ценностям (Валицкий, 2012, с. 547), но не более того. Гессен, таким образом, не был склонен испытывать иллюзии в отношении всемогущества такой внешней силы, как право в деле обеспечения свободы.

Но учитывая специфику того времени, в которое довелось жить и работать Гессену, нет ничего удивительного в том, что фундамент для свободы

личности, обусловленный принципом автономии, мог представляться ему слишком зыбким. Такому пониманию способствует и критика Гессеном педагогики анархизма в лице Л.Н. Толстого. Согласно Гессену, «ошибка Толстого, как и всякого анархизма вообще, в слишком узком понимании принуждения: принуждение гораздо шире, чем кажется на первый взгляд» (Гессен, 1995, с. 59). Упразднение дисциплины, полагает Гессен, лишь поставит ребенка в зависимость от принуждения иного рода — принуждения, следует заметить, сходного по своим качествам с указанной выше «центробежной» силой культуры. Человек все-таки зависим от обстоятельств, и для торжества свободы необходимо, чтобы эти обстоятельства были выстроены так, чтобы человек сам в процессе взросления духовно перерастал такие формы организованного принуждения, какой является, к примеру, школьная дисциплина. Таким образом, мы подошли к проблеме идеала государственного устройства, как его видел Гессен.

Государство и демократия

В своей работе «Современная демократия», чтобы описать проблему современного правового государства, Гессен прибегает к помощи методологии М. Вебера. Подобно тому, как немецкий социолог выделял «исторический тип» современного капитализма, Гессен выделяет «исторический тип» современного демократического государства, которое представляет собой третий этап становления современного правового государства. Два предыдущих этапа: абсолютистское государство XVIII в. предшествует и подготавливает либеральное государство XIX в., а последнее в свою очередь закладывает основу демократического государства XX в. Каждый этап подразумевает особое соотношение права, государственной власти и общества.

Абсолютистское государство становится «колыбелью» либерального государства в том смысле, что именно оно фактически осуществляет принцип равенства перед законом, который опять же только при абсолютизме приобретает устойчивый монолитный характер: «Равенство, которое абсолютизм стремится реализовать, — это прежде всего единство закона и его твердость, из которой, однако, с необходимостью вытекает формальное равенство перед законом, нивелирующее разницу происхождения» (Гессен, 2011a, с. 95). Не только принцип равенства перед законом устанавливается абсолютистским государством, но и закладываются начатки более позднего «разделения властей». Наконец, «подготовив почву дальнейшего развития правового государства, абсолютизм должен был или преобразоваться в либеральное государство, или разложиться» (Там же, с. 96). В либеральном государстве «с объективности правовой нормы акцент смещается на субъективное право индивида...» (Гессен, 2011b, с. 99). Человек более не представляется только гражданином или подданным, идея свободы, которая по мысли теоретика абсолютизма Монтескьё, была лишь «правопорядком, подчинением власти, изданным ей законам» (Гессен, 2011a, с. 96), теперь понимается как сфера жизни независимая от вмешательства государства, «как неотъемлемые права человека, которые укоренены в его природе как разумной сущности, более ранней, нежели природа общественной власти» (Гессен, 2011b, с. 100–101).

Однако свободы и права человека и гражданина, которые приняты в либеральном государстве, носят негативный характер. Государство не

вмешивается в жизнь граждан, давая тем самым им самим заботиться о своем благе, которое по факту отдано на откуп экономической машине, действующей, как полагалось в классической политэкономии, в соответствии с законами, похожими на те законы, которые устанавливаются естественными науками. На практике же оказывается, что целые социальные слои не имеют реальных возможностей воспользоваться формально гарантированной свободой. Впрочем, правило, введенное Гессеном для абсолютистского государства, срывается и на пике развития либеральной государственности. Как в свое время Ш. Монтескье ради наилучшей реализации «идеального типа» абсолютистского государства вынужден был выходить за пределы его конкретно-исторической данности, так и Дж. Ст. Милль с требованием расширения избирательных прав и предоставления каждому гражданину необходимого минимума образования «уже выходит за границы либерализма, достойнейшим представителем которого был сам» (Гессен, 2011b, с. 105).

Наконец, в XX в. принципы и практика позитивной свободы, а именно «права на образование, труд, социальное обеспечение» (Гессен, 2012, с. 78) постепенно начинают распространяться в западных странах. Эта практика наряду с теоретическими попытками обоснования связанных с ней принципов как не противоречащих либеральным ценностям, но лишь придающим им расширенное толкование, по убеждению Гессена, дает возможность говорить о начале третьего, демократического этапа развития правового государства.

Новый демократический либерализм отказывается от сугубо формалистского понимания свободы и равенства и теперь «под “свободой” он понимает творческую силу в человеке, являющуюся потенцией, которая может расти или исчезать, а значит, выступает, скорее, динамическим процессом, нежели субстанцией», а «под “равенством” же он имеет в виду равенство жизненного старта, или равенство шансов, придавая тем самым и принципу равенства конкретное и динамическое значение» (Там же, с. 79). Эти традиционно либеральные принципы в демократическом государстве дополняются, с одной стороны, принципом солидарности, заимствованным у социалистов и предполагающим вместо конкуренции сотрудничество, а с другой стороны — для своей реализации нуждаются в «расширении функций публичной власти — как местной, так и центральной» (Там же, с. 82) и вмешательстве государства в экономическую жизнь. Для того чтобы государство смогло выполнять обозначенные общественные функции и стать демократическим, должно быть пересмотрено его отношение к праву. Обретя независимость от государства, иначе говоря, свой суверенитет, право социализируется: «Право, понимавшееся со времени абсолютизма и даже Ренессанса как волеизъявление государственной власти, расторгает эту суживающую его связь с государством и понимается шире, как продукт самого общества во всем многообразии выражающих бытие его социальных организаций» (Гессен, 2010b, с. 249). Практика социального права требует от каждой личности особого уровня вовлеченности и участия, которое тем эффективней, чем развитей личность:

Вся проблема социального права в современном его понимании заключается именно в том, чтобы сохранить вечную правду либерализма, начало человеческой свободы и автономии, раскрытое в «фаустовской культуре». Это и достигается признанием многофункциональности личности, не исчерпывающей принадлежностью ее к тому или иному общественному союзу (Там же, с. 250).

В ряде работ разного времени — «Политическая свобода и социализм» (1917), «Правовое государство и социализм» (это сочинение выходило в виде отдельных статей на протяжении 1924—1929 гг.) — представлена более ранняя попытка Гессена очертить существенные черты нового типа правового государства. Актуальность этой задачи для современников Гессена демонстрирует высказывание Б. А. Кистяковского, который в 1908 г. имел все основания утверждать, «что правовая природа социалистического государства до самого последнего времени почти совершенно игнорировалась» (Кистяковский, 2010, с. 536). Это суждение русского правоведа и социолога тем полезней для настоящего исследования, чем ближе оказываются исследовательские позиции с виду столь различных ученых. Дело не только в том, что правовой аспект личности и для Гессена, и для Кистяковского важны: оба исследователя обнаруживают сходство в обращении к проблематике «правового социализма» как единственного типа общества, в котором возможно решение проблем современности. Некоторое различие методологических подходов этих русских неокантианцев к проблеме правового содержания личности, отношения личности и общества и роли права в этом отношении позволяет взглянуть на одно и то же явление как бы из различных перспектив.

Так, в своей докторской диссертации «Общество и индивид» Кистяковский, обсуждая специфику органистического подхода к описанию государства, приходит к интересному методологическому выводу, в соответствии с которым свойственное упомянутому направлению сравнение человека и государства вплоть до их полного отождествления оказывается возможным, только «если государство и человек рассматриваются не в их реальной многосложности, а как субъекты прав и обязанностей, имеющие в определенной мере сходные цели и задачи, иначе говоря, как личности» (Кистяковский, 2002, с. 24). В дальнейшем Кистяковский развивает понимание государства в следующем направлении: государство как личность, как субъект прав и обязанностей, «с юридической точки зрения [...] не исчерпывается его внешними формами и признаками или его господством над индивидами и институтами» (Там же, с. 53), так как оно «обладает инстинктом самосохранения, [...] ставит перед собой определенные цели и выполняет определенные задачи — правовые, культурные, экономические, социальные и проч. В этом смысле государство образует самостоятельное единство, состоящее не из суммы отдельных граждан, а возвышающееся над собственными гражданами. Государство как носитель прав и власти, целей и задач является юридической личностью. Являясь таковой, оно должно быть противопоставлено всем своим гражданам, так как иначе оно не сможет стать независимым субъектом. Государство как личность не является суммой составляющих его личностей, они просто отсутствуют в этом понятии» (Там же, с. 53—54).

При этом народ есть лишь предпосылка таким образом понятого государства, его субстрат: государство персонифицирует народ. Однако существенным признаком государства как личности выступает ее идеальный характер — личность государства может лишь мыслиться, она не существует в реальности так, как существуют отдельные личности (Там же, с. 112).

Впоследствии в своих работах Кистяковский будет отстаивать тезис о «безличном» характере государственной власти, но в этом тезисе нет опровержения Кистяковским своих прошлых убеждений, так как пониматься

этот тезис должен в духе уже упомянутой несводимости «абстрактной» личности государства к «реальной» личности человека. Нетрудно заметить в приведенных рассуждениях Кистяковского сходную по постановке с гессеновской исследовательскую задачу различения целого и единичного на примере различения государства-общества и личности-индивидуума. Дальнейшие исследования Кистяковского в этом направлении приводят его к постановке цели обоснования возможности гармонии между общественным целым и личностью.

Обнаруживая формально-логическую несовместимость утверждения о первичности личности по отношению к обществу и обратного ему утверждения об обществе как самоцели, Кистяковский отмечает необходимость «признать истинными оба эти утверждения. Самоцелью является одинаково и личность, и общество». Однако эклектический вариант поиска среднего решения невозможен, «истинно научное и синтетическое решение требует конечного слияния личности и общества в одно гармоничное целое, при котором каждое из них, являясь самоцелью, взаимно друг друга дополняли бы, а не подавляли или упраздняли» (Кистяковский, 2010, с. 485). Поставив эту задачу со свойственной ему методологической ясностью, Кистяковский оставляет ее по существу нерешенной, хотя направление его мысли, в соответствии с которым реальное установление гармонии самоценных личности и общества возможно только в «правовом социалистическом государстве», практически идентично убеждению Гессена. Поэтому исследования последнего можно рассматривать в качестве варианта возможного решения поставленной Кистяковским проблемы.

Заключение

Как можно было убедиться, в философии права Гессена личность получает фундаментальное значение. Это означает, что в отношении «личность — государство» приоритет должен быть отдан личности. Выстраивая свой идеал свободной творческой личности, Гессен убежден, что личность как цель осуществляется только за счет работы над сверхличными целями — так идет процесс непрерывного самовозрастания своей личности, и так человек трансцендирует свои собственные рамки. Необходимым условием для развития личности является свобода, которая есть некоторое качественное отношение человека к миру, выраженное в действии, и отличается от произвола в том, что обретается в ходе творческого акта самоактуализации. Тем самым между свободой и личностью Гессеном устанавливается прямое соответствие — личность может быть только свободной или вообще не быть. Самобытность такого понимания свободы личности заключается в том, что оно носит характер отправного пункта для выведения всего многообразия возможных видов свободы — политической, юридической, экономической и т. д.

Чтобы актуализация личности стала возможна во всей полноте, Гессен доказывает необходимость, с одной стороны, понимания феномена «общей воли» как обязательного фактора установления правильного соотношения между различными формами народности и личностью. Причем «общая воля», согласно Гессену, должна представлять собой реальный общественный творческий процесс по утверждению принципов совместного обще-

жития. Отстаивая автономию личности по отношению к государственной власти, Гессен следует традиции разведения понятий государства и «общей воли» и выступает против формализации последнего.

Гессен дает свою интерпретацию и процессу формирования правового государства. Современное правовое государство прошло три этапа на своем пути развития, где первым является абсолютистское государство, во главе которого — власть унифицированного закона. На следующем этапе — в государстве либеральном — происходит выделение сферы личной негативной свободы, закрытой для вмешательства государственной власти. Наконец, на третьем этапе, демократическом, право становится «социальным», оно обретает суверенитет по отношению к государственной власти, а правотворчество становится делом всего народа. Демократическое государство расширяет сферу личных свобод и прав за счет обеспечения позитивных прав, внедрения принципа солидарности и расширения функций публичной власти, и тем самым более других форм государственности приближается к идеалу.

Итак, сравнительный анализ позиций Кистяковского и Гессена по вопросу отношения личности и общества позволил выявить общность философско-правовой тематики личности, которая подразумевает ответ на следующие взаимосвязанные исследовательские вопросы: как возможно решение старой проблемы установления гармоничных отношений личности и общества? Какие условия общественной организации наилучшим образом способствуют действительному выходу из этой проблемы? В каком смысле можно логически непротиворечиво говорить не только о личности конкретных индивидов, но и «личности» некоей общности людей? Ответ на эти вопросы эксплицируется, не в последнюю очередь, в понятии правового государства, сочетающего в себе принципы либерализма и социализма, как идеальной формы государственного устройства, что единодушно признавали русские неокантианцы С. И. Гессен и Б. А. Кистяковский.

Список литературы

1. Валицкий А. Философия права русского либерализма. М., 2012.
2. Гессен С. И. Мое жизнеописание // Гессен С. И. Избранное. М., 2010а. С. 772–827.
3. Гессен С. И. Правовое государство и социализм // Гессен С. И. Избранное. М., 2010б. С. 43–395.
4. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995.
5. Гессен С. И. Современная демократия (пер. с польск. Н. В. Данилкиной) // Кантовский сборник. 2011а. №3(37). С. 93–97.
6. Гессен С. И. Современная демократия (пер. с польск. Н. В. Данилкиной) // Кантовский сборник. 2011б. №4(38). С. 99–106.
7. Гессен С. И. Современная демократия (пер. с польск. Н. В. Данилкиной) // Кантовский сборник. 2012. №1(39). С. 75–84.
8. Жилева Е. И. Проблема человека в социальной философии С. И. Гессена : дис. ... канд. филос. наук. М., 2012.
9. Загирняк М. Ю. Философско-правовые идеи С. И. Гессена: историко-философский контекст : дис. ... канд. филос. наук. М., 2012.
10. Загирняк М. Ю. Значение права для свободы личности в философии С. И. Гессена // Научно-технический прогресс и современное общество : сб. науч. тр. по материалам I Междунар. науч.-практ. конф. молодых ученых. М., 2017. С. 250–264.
11. Кистяковский Б. А. Избранное : в 2-х ч. М., 2010. Ч. 1.

12. Кистяковский Б. А. Общество и индивид. М., 2002.
13. Очиркоконова Н. В. Проблема человека в философии С. И. Гессена : дис. ... канд. филос. наук. М., 2005.
14. Рубинштейн М. М. Социально-правовые представления и самоуправление у детей. М., 1925.
15. Hessen S. Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus. Berlin, 1909. Kantstudien. Ergänzungsheft, Nr. 15.

Об авторе

Максим Викторович **Воробьев** — независимый исследователь, maxim22176@yandex.ru

THE PHILOSOPHICAL AND LEGAL CONTENT OF SERGEY HESSEN'S CONCEPT OF PERSONALITY

M. Vorobiev

This article aims to consider the concept of personality proposed by the prominent exponent of Russian neo-Kantianism Sergey Hessen and its philosophical and legal content. The frame of reference used to achieve this aim is determined by the personality-culture-the general will-the state coordinates. The author compares Hessen's ideas with Bogdan Kistyakovsky's legal concept.

Hessen distinguished between several layers of meaning in the notion of culture – civilizedness, level of education, and civic virtue. He stressed that the personality and culture existed in a dialectical relationship.

Hessen emphasised the primacy of personal freedom and the need to distinguish between freedom and power of choice. Acts of choice are random and unpredictable – they do not have a solid foundation, whereas acts of freedom are a prerequisite for creativity – an integral characteristic of personality. The creative essence of personality suggests individuality and uniqueness of each person. Personality has a historical dimension.

In analysing the problem of the relationship between a person and society, Hessen considered Rousseau's concept of general will. Hessen proposed a dynamic understanding of general will as a continuous process of establishing and re-establishing that involves the general population.

Hessen counterposed law against the notions of nature and morality and interpreted law as an insufficient but necessary prerequisite for harmonizing relations in a society. Hessen developed an original understanding of the ideal of state organisation – a democratic state that incorporates the principles of liberalism and socialism.

Key words: *Sergey Hessen, Bogdan Kistiakovsy, person, freedom, law, general will, culture, state, democracy.*

References

1. Gessen, S.I., 2010a, Moe zhizneopisanie [My biography], in: Gessen S.I. Izbrannoe [Selected works], Moscow, p. 772–827.
2. Gessen, S.I., 2010b, Pravovoe gosudarstvo i socialism [Legal state and socialism], in: Gessen S.I. Izbrannoe [Selected works], Moscow, p. 43–395.
3. Gessen, S.I., 1995, Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnuyu filosofiyyu. [The foundations of pedagogy. Introduction to applied philosophy], Moscow.
4. Gessen, S.I., 2011a, Sovremennaya demokratiya [Modern democracy], Kantovskij sbornik [Kantian collection], no. 3(37), p. 93–97.
5. Gessen, S.I., 2011b, Sovremennaya demokratiya [Modern democracy], Kantovskij sbornik [Kantian collection], no. 4(38), p. 99–106.
6. Gessen, S.I., 2012, Sovremennaya demokratiya [Modern democracy], Kantovskij sbornik [Kantian collection], no. 1(39), p. 75–84.

7. Hessen, S., 1909, *Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus*. Berlin. (Kantstudien. Ergänzungsheft, Nr. 15).
8. Kistiakovsky, B.A. 2010a, *Izbrannoe: v dvuh chastiah, Chast 1*. [Selected works in 2 parts, part 1], Moscow.
9. Kistiakovsky, B. A., 2002, *Obshchestvo i individ*. [Society and individual], Moscow.
10. Ochironkova, N.V., 2005, *Problema cheloveka v filosofii S. I. Gessena* [The problem of human in S.I. Hessen's philosophy]. Thesis, Moscow.
11. Rubinshtejn, M.M., 1925, *Social'no-pravovye predstavleniya i samoupravlenie u detej*. [Children's social and legal perceptions], Moscow.
12. Walicki, A., 2012, *Filosofia prava russkogo liberalism* [Legal philosophy of Russian liberalism], Moscow.
13. Zagirnyak, M. Y., 2012, *Filosofsko-pravovye idei S.I. Gessena: istoriko-filosofskij kontekst* [Philosophical and legal ideas of S.I. Hessen]. Thesis, Moscow.
14. Zagirnyak, M. Y., 2017, *Znachenie prava dlya svobody lichnosti v filosofii S.I. Gessena* [The significance of the law for the individual freedom in the philosophy of Sergius Hessen], in: *Nauchno-tekhnicheskij progress i sovremennoe obshchestvo: sbornik nauchnykh trudov po materialam I Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii molodyh uchenykh* [Scientific and technical progress and modern society: collection of scientific works based on materials of the 1st International scientific and practical conference of young scientists], Moscow, 15 January 2017. p. 250–264.
15. Zhilyaeva, E.I., 2012, *Problema cheloveka v social'noj filosofii S.I. Gessena* [The problem of human in social philosophy of S.I. Hessen]. Thesis, Moscow.

About the author

Maxim Vorobiev, Unaffiliated Researcher, maxim22176@yandex.ru

УДК 1(091)

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

А. Швейцер*

Итак, мы сопоставили два ряда мыслей «религиозно-философского наброска» Канта в «Критике чистого разума» друг с другом, стремясь, как можно четче, выявить их смысловую суть, несмотря на ее затемненность в расплывчатом и фрагментарном ходе мыслей самого Канта, что видно из «наброска». Такой подход с нашей стороны оправдывает себя тем, что проведенное четкое разграничение и сопоставление этих двух рядов подтвердилось всем дальнейшим развитием философии религии Канта. Если в «наброске» они еще не представлены самим Кантом в достаточной степени проясненности их разницы, то в последующих работах эти два ряда мыслей очерчены в их различающейся специфике со всей идейно значимой четкостью. Выведенный нами как «первый» из этих двух получает свое завершение в «этикотеологии», как она развита в «Критике способности суждения» и «Религии в пределах только разума». Для первого ряда характерно нарастание этического элемента, что выражается в отступлении на задний план какого-либо нравственного интереса, связанного с продолжением нашего существования, будь то в форме какой-либо иной будущей жизни или бессмертия: все большую значимость приобретает этический интерес в нашем земном существовании. С завершающей ясностью это находит свое проявление в углублении вопроса о нравственной свободе и доминировании этического элемента в толковании понятия Бога. Этот явный прогресс в «Критике способности суждения» и в «Религии в пределах только разума» в сравнении с ходом мыслей первого ряда в «религиозно-философском наброске» зиждется на нарастающем углублении Кантовой трактовки нравственного закона.

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 ; 2017. Т. 36, № 1. С. 90–103.

* Поступила в редакцию: 10.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-8

© Гильманов В.Х., пер., 2017

В то время как на каждой ступени движения мысли в первом ряду триада идей — Бог, свобода, бессмертие — все больше отступает на задний план из-за снижения значимости идеи бессмертия для нравственного элемента, во втором ряду эта схема идейного триединства становится доминирующей. Это находит завершающее выражение в «Критике практического разума»: здесь благодаря интенсификации нравственного акцента в факте морального закона, Кант последовательно развивает решение проблемы свободы, делая это намного глубже в сравнении с «наброском». Одновременно ему удается обосновать связь продолжения нашего существования с повышением нравственного фактора в судьбах разумных существ: из положения о какой-либо иной будущей жизни вырастает идея бессмертия, нравственная значимость которой в «Критике практического разума» выражается в том, что она, во-первых, предшествует идее Бога, а, во-вторых, реализуется независимо от этой последней. Как помним, в «наброске» идея будущей жизни возникает лишь как следствие идеи Бога. Необходимо, однако, отметить одну особенность этого второго ряда мыслей Канта, проявляющуюся на всех этапах его развития: в ходе этого развития Канту не удается действительно и убедительно обосновать свои утверждения о том, что выполнение моральных законов есть продуктивная нравственная работа над достижением нравственного совершенства мира.

Итак, можно считать, что нами достигнуто аналитическое понимание самого внутреннего из концентрических кругов в нашем исследовании «наброска», имеющего отношение к различению двух рядов мыслей Канта в его попытке обосновать философию религии в рамках критического идеализма. Эта первая часть завершающего осмысления проделанного нами анализа позволила уточнить соотношение мыслей «религиозно-философского наброска» со всей кантовской философией религии в ее общем развитии. Следующий круг в нашем движении от внутреннего к внешнему имеет отношение к религиозно-философскому плану и смысловым построениям «наброска» как целого, изложенных в трех разделах «Канона чистого разума». Этот круг есть одновременно подготовка к следующему за ним, который обращен к вопросу о соотношении религиозно-философского плана и смысловой архитектуры «наброска» с религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики: ответ на него должен завершить все исследование начал философии религии Канта в «Критике чистого разума».

Итак, обратимся сначала к общему обзору «религиозно-философского наброска». До этого мы в нашем исследовании исходили из того, что «набросок» представляет собой законченное целое, не собираясь проверять, насколько обосновано наше предположение о трех разделах «Канона чистого разума» как законченном и органически связанном в своих частях тексте. Такой подход не может подвергаться сомнению при уяснении того принципа диспозиции, который задан Кантом в начале второго раздела на с. 588: «Все интересы моего разума (и спекулятивного, и практического) объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?

Первый вопрос чисто спекулятивный... Второй вопрос чисто практический... Третий вопрос, а именно вопрос о том, на что я смею надеяться, если делаю то, что мне надлежит делать, есть вопрос одновременно практический и теоретический».

Первый раздел «Канона чистого разума» разбирается с первым вопросом. В нем определяются границы и предметы нашего спекулятивного знания и проводится их отмежевание от вопросов, касающихся только практической сферы. На с. 585 Кант пишет: «Все снаряжение разума при разработке того, что можно назвать чистой философией, в самом деле направлено только на упомянутые три проблемы². А эти три проблемы в свою очередь имеют более отдаленную цель, именно [определение того], что должно делать, если воля свободна, если существует Бог и если есть иной мир». Основной интерес при разработке первой проблемы направлен на то, чтобы показать, что «вопрос о трансцендентальной свободе касается только спекулятивного знания и может быть оставлен нами в стороне, так как он совершенно безразличен для нас, когда речь идет о практическом» (с. 587). Возможность практической свободы задана как факт в самом чистом практическом разуме. При этом нужно все время иметь в виду то, что в «Каноне» речь идет не о том чистом практическом разуме, который реализует себя только лишь в его соотношении с нравственным законом, как в «Критике практического разума»: в «наброске» практическое соотносено с «соображениями о том, что желательно для всего нашего состояния, то есть что приносит добро или зло» (с. 586). То есть, «мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли (с. 586—587). Поэтому остаются только два вопроса, которые, будучи подняты в сфере спекулятивного применения разума, касаются также практического интереса чистого разума: «Эти вопросы таковы: существует ли Бог? существует ли иная жизнь» (с. 587).

Второй раздел «Канона» обращен к поиску ответов на второй и третий вопросы диспозиции, заданной на с. 588. Второй вопрос выносится за скобки критики Канта: он — «чисто практический. Как таковой он может, правда, принадлежать чистому разуму, но в таком случае этот вопрос не трансцендентальный, а моральный, стало быть, наша критика сама по себе не может заниматься им» (с. 588). Это место в тексте очень поучительно для правильного уяснения того, что Кант в своем «религиозно-философском наброске» понимает под практическим применением разума. Если в «Критике практического разума» суть практического разума состоит только в моральном использовании чистого разума, так как там чистый практический разум может быть только моральным разумом и никаким другим, то в «наброске» моральное применение чистого разума есть только один из оттенков в его практической реализации. Так об этом ясно говорится на с. 589, где речь идет о «некотором практическом» моральном применении разума и, соответственно, о таких поступках, «которые могли бы встречаться в истории человека сообразно нравственным предписаниям». На этом пути «религиозно-философский набросок» считает возможным снять какие-либо сомнения в отношении второго пункта диспозиции вопросов на с. 588.

Третий пункт, имеющий одновременно практический и теоретический интерес, основан на заданном втором подходе к сущности практического разума. Вопрос, поставленный в нем: На что я смею надеяться? И в ответе на него Кант создает прямую связь между практическим применением ра-

² См.: «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога» (с. 583) (*примеч. пер.*).

зума и блаженством, будто именно оно составляет единственный интерес чистого разума. Он, правда, упоминает фактор нравственного закона в практическом применении разума, но решающим в том, как Кант понимает его в «наброске», является его ход мыслей, представляемый нами ниже. Кант ясно показывает здесь, что нравственное совершенствование само по себе, как это акцентировано им в «Критике практического разума», в «наброске» не находится на первом плане, объединяя теоретический и практический интересы чистого разума в проблеме продолжения нашего существования: «Всякая надежда имеет в виду блаженство и в отношении практического и в отношении нравственного закона составляет то же самое, что знание и закон природы в отношении теоретического познания вещей» (с. 588). Это суждение точно выражает уровень Кантова понимания в отношении вопроса о практическом применении разума в «наброске»: понятие блаженства предваряет понятие морального мира. Поэтому второй раздел «Канона чистого разума» разбирается только с двумя вопросами, представляющими одновременно теоретический и практический интерес для третьего пункта диспозиции: есть ли Бог и есть ли иная жизнь? То, как Кант практически реализует обе идеи Бога и иной жизни представлено нами в аналитическом исследовании выше. Второй раздел завершается выходом на телеологические соображения, то есть к выводу о целесообразном единстве всех вещей в аспекте нравственности в мире.

Третий раздел демонстрирует свою органическую связь с тремя вопросами диспозиции и с двумя предшествующими разделами уже в самом названии — «О мнении, знании и вере»: эти три пункта соответствуют трем частям диспозиции на с. 588. Как и во втором, в третьем разделе речь идет о двух «символах веры», имеющих отношение к вопросам «бытия Бога и иной жизни» (с. 605). Вопрос свободы больше не затрагивается. Интересно то, как, согласно этому разделу, соединяются друг с другом теоретический и практический интересы чистого разума. Учение о бытии Бога признано Кантом как относящееся к доктринальной вере (с. 602). Исходя из этого, направление мыслей Канта приобретает явный теологический оттенок. Так, по Канту, для обоснования целесообразного единства в природе и возможности найти «путеводную нить» в ее исследовании нет «никакого иного условия... кроме предположения, что некая высшая интеллигенция все устроила согласно премудрым целям» (с. 602). Однако, уточняет Кант, «если бы я назвал свое допущение только мнением, я сказал бы слишком мало: даже в этом чисто теоретическом отношении можно сказать, что я твердо верю в Бога, но в таком случае моя вера, строго говоря, не практическая вера, а должна называться доктринальной верой, которую необходимо порождает теология природы (физикотеология). В отношении этой же мудрости, принимая в расчет превосходные способности человеческой природы и столь несоразмерную с ними краткость жизни, можно найти также достаточное основание для доктринальной веры в будущую жизнь человеческой души» (с. 602–603).

Это решительное и уверенное обращение Канта к телеологически ориентированному ходу мыслей является знаковым кодом к «религиозно-философскому наброску». Но на фоне этой решительности и уверенности невольно возникает вопрос: что все-таки чему предшествует — решительная критика телеологического доказательства бытия Бога в главе «Идеал чистого разума» или телеологический акцент в третьем разделе «Канона

чистого разума»? Как бы там ни было, нельзя не признать, однако, что, несмотря на уверенное обоснование телеологического фундамента в этом разделе, сам Кант осознает шаткость построенного на нем сооружения, когда пишет: «Но одна лишь доктринальная вера содержит в себе нечто нетвердое; нередко затруднения, встречающиеся в спекуляции, отдаляют нас от нее, хотя мы постоянно возвращаемся к ней» (с. 603). В этой формулировке не достает необходимой ясности в отношении сокровенной сути этих затруднений в спекуляции, демонстрируемой трансцендентальной диалектикой: сводя их к какому-нибудь определенному принципу, она одновременно показывает, почему невозможно обойтись без возвращения к «символам веры». Для устранения упомянутой выше шаткости Кантова сооружения, колеблемого затруднениями в спекуляции, разум прибегает к помощи моральной уверенности и укрепляет тем самым положение обоих «догматов веры» в его фундаменте: «...я неизбежно буду верить в бытие Бога и иную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения» (с. 604).

Чрезвычайно интересен ход мыслей Канта на с. 604—605: здесь новое усиление практической уверенности в бытии Бога и иной жизни походит на допущение моральных убеждений. Выше уже было показано, что в «религиозно-философском наброске» практическое применение чистого разума не есть только моральное, как позже в «Критике практического разума»: в «наброске» границы практической реализации разума простираются за пределы морального использования. На с. 604—605 Кант, похоже, озабочен тем, чтобы, акцентируя допущение моральной уверенности, сделать это прежнее более широкое толкование практического интереса чистого разума еще более широким. Аргументом при этом становится пример «человека, который был бы совершенно равнодушен к нравственным законам». Кант считает, однако, что и для него практический интерес к двум «символам веры» не может не быть достаточным в той мере, чтобы он дерзнул отрицать бытие Бога и иную жизнь, полагая свою «веру» на страхе: «Впрочем, в этих вопросах ни один человек не свободен от всякого интереса. В самом деле, хотя бы у человека не было морального интереса из-за отсутствия добрых чувств, однако и в таком случае имеется достаточно оснований вселить в него страх перед бытием Бога и иной жизнью» (с. 605). Этим суждением завершается тот ход мыслей Канта в «наброске», который ясно указывает на его понимание сущности и границ практического применения чистого разума и одновременно на разумные основания достоинства его использования, покоящиеся на факте нравственного закона в нем.

В заключении «наброска» выражается мнение о достаточности оснований «быть довольным» чистым разумом в его практическом применении. Ведь выяснилось, что, утверждая свой канон, он смог за пределами опыта достичь обоснования двух «символов веры», каковые, на первый взгляд, не вызывают вопросов и со стороны обыденного рассудка. Но в «наброске» они спасены Кантом для доктринальной веры в их обусловленности телеологической направленностью мышления, а в модусе своей необусловленности они твердо стоят на стороне чистого разума в его практическом, преимущественно моральном интересе. Этот столь успокоительный для веры результат показывает, что «природу нельзя обвинять в пристрастном

распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанном природой также и самому обыденному рассудку» (с. 606).

Обобщим теперь мысли Канта, относящиеся к характеристике «религиозно-философского наброска», в попытке их рассмотрения как единого целого. Они связываются друг с другом через трехчастную диспозицию в начале второго раздела «Канона чистого разума» на с. 588. Ход этих мыслей в отношении свободы ведет к той ситуации, в которой вопрос о трансцендентальной свободе не имеет ничего общего с практической свободой. Последняя, согласно «наброску», возможна только при допущении более широкого понимания практического применения чистого разума, которое здесь зиждется на таком толковании факта нравственного закона, каковое еще не достигло высшей степени глубины сущности этического. В этой связи этический элемент в решении обоих вопросов о бытии Бога и ином мире, в которых теоретический и практический интерес чистого разума сопряжены друг с другом, странным образом отступает на задний план, поскольку моральный интерес в отношении к ним проявлен в недостаточной значимости. В «наброске» большое значение приобретает телеологический ход мыслей, в котором убеждение о бытии Бога и будущей жизни обосновывается таким образом, что в конце третьего раздела «Канона» возникает впечатление, будто бы назначение ясного осознания необходимости моральности только в том, чтобы нейтрализовать неизбежные колебания в доктринальной вере по отношению к этим двум вопросам.

На этом фоне мы подошли к той черте, на которой надо решить, соответствует характер мыслительных конструкций «религиозно-философского наброска» религиозно-философскому плану трансцендентальной диалектики. И если да, то в какой степени этого соответствия? Как помним, основанием этого плана является единство чистого разума в его теоретическом и практическом применении. Исходя из этого, план намерен осуществить возможность обосновать право на существование трех «идей», объединяющих практический интерес системы трансцендентальных, или, согласно ходу мыслей на с. 366–367³, космологических идей, в сфере практического использования разума. Это должно происходить следующим образом: теоретический разум сопровождает соответствующую трансцендентальную идею через все фазы ее пути до границы, где она собирается, будучи снабженной дорожной грамотой, выданной в стране критического идеализма, перейти границу и поселиться в новой области практического применения чистого разума. Из трех идей схематической триады нам удалось проследить различные фазы движения — от точки самого широкого толкования понятия трансцендентальной идеи до ее дефинитивной морально-практической формы — только в отношении идеи свободы: в про-

³ См.: «Итак, на стороне догматизма в определении космологических идей разума, или на стороне тезиса, обнаруживается: во-первых, определенный практический интерес, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду. Что мир имеет начало, что мое мыслящее «Я» обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первосущности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь, — это краеугольные камни морали и религии» (Примеч. пер.).

цессе осуществления плана только она одна подготавливается Кантом для ее практической реализации. И таким образом, только она одна становится наиболее значимой для реализации религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики.

Основной пункт этого плана в отношении идеи свободы в том, «что практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы» (с. 409–410). При этом все, на что оказывается способен критический идеализм в подготовке практической идеи свободы, сводится к обоснованию того, что «природа по крайней мере не противоречит причинности через свободу» (с. 426).

Проведенное нами подробное исследование толкования проблемы свободы в «наброске», особенно хода мыслей Канта на с. 585–587, показало, что позиция Канта в отношении этого решающего вопроса свидетельствует о полном срыве религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики. В то время как в разделе «Разрешение космологических идей о целокупности выведения событий в мире из их причин» (с. 409–426) Кант упорно исходит из единства трансцендентальной свободы и свободы практической, в конце раздела первого «Канона чистого разума» (с. 585–587) он полностью отделяет вопрос о трансцендентальной свободе от вопроса о практической свободе, демонстрируя тем самым, что именно в проблеме их соединения заключается основная трудность в разрешении решающего для плана вопроса о свободе. Ход мыслей на с. 585–587 таков, будто до этого не было всей кропотливой подготовительной работы трансцендентальной диалектики. Правда, заключительное предложение на с. 426 в конце раздела о трансцендентальной свободе, оказалось в какой-то мере пророческим в отношении будущего:

Свобода трактуется здесь только как трансцендентальная идея, благодаря которой разум полагает, что он безусловно начинает [данный] ряд условий в явлении посредством чувственно не обусловленного, но при этом впадает в антиномию со своими собственными законами, которые он предписывает эмпирическому применению рассудка. Что эта антиномия основывается лишь на видимости и что природа по крайней мере не противоречит причинности через свободу — вот то единственное, что мы могли решить, и что было важно для нас (с. 426).

Но отчего такая скромность и одновременно уверенность? Оттого, что сейчас практической свободе, несмотря на ее декларируемую соединенность с трансцендентальной идеей свободы, больше ничего не препятствует на пути ее реализации. Но на этом пути она, подобно развитию действия в театральной пьесе, достигает той точки кульминации, в которой она отказывается от какой-либо связи с трансцендентальной идеей свободы, поскольку эта последняя больше не имеет ничего общего с практикой!

Уже это доказывает то, что ход мыслей в «религиозно-философском наброске» полностью противоречит религиозно-философскому плану трансцендентальной диалектики. И мы можем даже объяснить это противоречие: его ненамеренный характер свидетельствует о том, что оно возникло неосознанно в полной смысловой разобщенности между планом и «наброском»: «набросок» написан вне плана трансцендентальной диалектики, для него его просто не существует!

Чтобы полностью уяснить это, нужно проследить это противоречие и в других пунктах. Ранее мы отметили, что идея продолжения нашего существования и идея Бога не достигают в трансцендентальной диалектике той границы, на которой они приближаются к их практической реализации. То есть, в отношении этих идей в отличие от идеи свободы мы не можем судить о том, в какой степени соответствия или несоответствия их реализация в «религиозно-философском наброске» соотнесена с религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики. Но все же у нас есть одно средство, чтобы попытаться проверить это. В решающем фрагменте из раздела третьего «Антиномии чистого разума» на с. 366–367, в котором система космологических идей подвергается морально-религиозному переформатированию, для выхода к практическому формату этих идей Канту удается удерживать определенную последовательность в их системной взаимосвязи: в этой последовательности идея свободы стоит между идеей бессмертия и идеей Бога. В «наброске» свобода полностью выделена из этой последовательности и подвергается толкованию в явной асимметрии к двум другим: ей отказано во взаимосвязи с трансцендентальной идеей свободы, в то время как наличие этой взаимосвязи с двумя другими идеями напрямую, по крайней мере, не отрицается. Но дело заходит еще дальше: после отделения идеи свободы идея бессмертия и идея Бога должны, казалось бы, сохранить предыдущий принцип последовательности. Однако он оказывается измененным — идея бессмертия занимает место за идеей бытия Бога и модифицируется в представление об иной «будущей жизни».

Подведем итог в отношении всех тех изменений, которые произошли между ходом мыслей в третьем разделе «Антиномии чистого разума» (с. 409 и далее), касающемся системы космологических идей в практической сфере, и смысловыми построениями Канта в «религиозно-философском наброске». В процессе этих изменений из системной взаимосвязи «бессмертие — свобода — бытие Бога» получился бессвязный ряд «свобода — бытие Бога — бессмертие»! При этом полностью изменился статус значимости для двух из трех величин в этой триаде. Из нее фактически вычленяется свобода, теряя равнозначность с двумя другими членами: из триады получается диада, в ней же самой идея, выдвинутая в ориентации на бессмертие, превращается в представление о некой будущей жизни! И получается, что и здесь религиозно-философский план диалектики оказывается полностью сорванным.

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

Марбургскому кантоведо профессору Брандту — 80!

Десятого апреля исполнилось 80 лет профессору Райнхарду Брандту. В университетах он изучал греческий, латынь и философию, диссертации защитил по философии Аристотеля и Юма. Он родился в один год с Буркхардом Тушлингом, оба учились в Марбурге у Ю. Эббингхауза и К. Райха, а в 1972 г., когда Марбургский университет после глубокой реформы обрел свою современную структуру, оба стали в нем штатными профессорами. Три десятилетия их работы — время больших успехов. В 1980-х гг. выпускниками Марбургского университета стали такие известные кантоведы, как В. Штарк, Б. Людвиг, Д. Хюнинг, Ф. Хеспе, Х. Клемме, В. Ойлер. Велики заслуги Брандта и его учеников в продолжении и улучшении собрания сочинений Канта, и прежде всего 4-го отдела: лекций. Он мыслитель с широкими эстетическими интересами и большим просветительским талантом, в его книгах живая постановка вопросов и проблем сочетается с глубоко обоснованными и продуманными ответами, к примеру: «Зачем сегодня университеты?», «Могут ли животные мыслить?», «Философия в картинах. От Джорджоне до Магритта», «Д'Артаньян и таблица суждений. Систематический принцип истории европейской культуры».

Райнхард Брандт всегда излучает энергию и оптимизм своим живым пронизательным взглядом и светлой улыбкой. В 1990-х гг., выступая на Кантовских чтениях, которые проходили в Светлогорске, он показал себя очень спортивным философом, преодолев дорогу до Калининграда и обратно на велосипеде, позаимствованном у профессора Калининкова. Светлогорск — красивый и уютный курорт, но историку культуры безусловно были более интересны памятники и атмосфера Калининграда-Кёнигсберга.

Сегодня, после переезда профессора Эссер в Йену, университет Марбурга перестал быть центром кантоведения. Но Райнхард Брандт проводит ежегодные встречи с учениками и соратниками. Они начинаются в древнем Марбургском замке, а продолжают в квартире профессора в фахверковом доме старого города, где полон книг его кабинет, где живет атмосфера любви к мудрости. Желаем профессору новых творческих успехов и неизменно плодотворных дискуссий!



Тренделенбург А. Элементы логики Аристотеля / пер. Б.А. Фохта, А.Г. Вашестова, публик. и вступ. ст. М.Р. Демина; под общ. ред. Н.А. Дмитриевой, — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. — 336 с.*

Публикация перевода русского философа Фохта немецкого автора, переводчика и комментатора логических сочинений Аристотеля состоялась как минимум с третьего раза. Это не удалось самому отечественному переводчику в 30–40-е годы прошлого века, это не удалось в конце прошлого века, и все же публикация состоялась, и в этом большая заслуга целого коллектива людей, сохранивших рукописи перевода и подготовивших их к публикации, снабдив обширными комментариями и предисловием. В истории перевода и истории публикации перевода заключена история гуманитарной мысли двух стран: России и Германии, и без контекста этой истории читателю трудно понять актуальность подобной публикации сегодня. И действительно, из трех имен, которые фигурируют в заглавии текста — Фохт, Тренделенбург, Аристотель — известно только имя Аристотеля, про два других даже специалисты мало, что могут сказать. Еще больше вопросов возникает по поводу их научной связи, причин обращения немецкого философа к логическим рассуждениям античного автора, а русского мыслителя — к тому, что в итоге данного обращения у немецкого философа получилось. Надо отдать должное составителю и редактору книги, которые прекрасно осознавали возможность таких вопросов и поэтому снабдили книгу объемным предисловием и обширными комментариями, проливающими свет на эти вопросы читателей.

Интерес к Аристотелю неслучайно объединил русского и немецкого философа. И Борис Фохт, и Адольф Тренделенбург были преподавателями логики в различных учебных заведениях, но вот публикация пропедевтического варианта логических сочинений античного автора, да еще с отрывками на древнегреческом языке требует дополнительного объяснения. И они развернутым образом даны во вступительной статье. Именно этот факт послужил автору вступительной статьи основанием для включения рассмотрения истории логики и философии в более широкий контекст, связанный с историей среднего и высшего образования и в целом с историей развития гуманитарной мысли в Германии и России на протяжении нескольких веков. Такая необходимость продиктована еще и тем замечательным фактом, что текст Тренделенбурга с фрагментами Аристотеля на древнегреческом языке и собственным переводом их на латинский с филологическими комментариями, впервые изданный в 1836 г., затем выдержал еще девять изданий (последнее в 1892 г.). Ну и самым, быть может, удивительным фактом является то, что этот текст предназначался не для высшей, но для средней школы и стал в XIX в., по утверждению автора вступительной статьи, «самым популярным учебником по философии в прусских гимназиях» (с. 8).

* Поступила в редакцию: 10.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-9

© Белов В.Н., Тетюев Л.И., 2017

Набор таких фактов может свидетельствовать только о том, что среднее и высшее образование в Германии в XIX в. находилось на таком уровне, о котором современному российскому образованию можно только мечтать. Современному, но не дореволюционному. Для выпускника Первой московской гимназии Бориса Фохта, где преподавались и логика, и древние языки, обращение к переводу такого образцового учебника по логике для средней школы было вполне объяснимым моментом.

Кроме того, наличие такого текста Тренделенбурга и его признание в качестве основного учебника по философии показательно и в методологическом плане. Это свидетельство того, что ученики старших классов гимназии и студенты университета должны были не только знать древние языки, но и имели возможность самостоятельно анализировать философские тексты и делать выводы. То есть через такого рода учебники могла реализовываться классическая модель университетского образования гумбольтовского образца, когда обучение сочетается с самостоятельным исследовательским творчеством студентов.

Еще одним, кроме Аристотеля, именем, объединившем интересы и русского, и немецкого авторов, которое всего лишь один раз встречается в комментарии Фохта, но присутствие которого несомненно, является имя основоположника марбургской школы неокантианства Германа Когена. Марбургский философ учился у Адольфа Тренделенбурга и стал учителем Бориса Фохта, благодарную память о котором тот сохранил на всю свою жизнь. Что касается влияния Тренделенбурга на Когена, то оно сказалось прежде всего в пробуждении у будущего основоположника неокантианства интереса к кантовской философии. Неслучайно первой серьезной почти пятидесятистраничной работой Когена, предваряющей его фундаментальные исследования кантовской философии, стала статья о споре между Тренделенбургом и Куно Фишером по поводу того, являются ли пространство и времена в учении Канта чем-то субъективным или объективным. Другим моментом влияния Тренделенбурга на Когена стал характер первых интерпретационных работ марбургского философа о Канте. Они явно носят отпечаток филолого-философских штудий Тренделенбурга о логических сочинениях Аристотеля.

Интерпретация логики — своего рода историческая реконструкция логического проекта, где античный философ представлен как собственный соавтор. Неудивительно, что многие логики позднее воспринимали работу Тренделенбурга лишь как компиляцию, другие, правда, считали ее образцовой пропедевтикой к занятиям по философии. И все же заслуга немецкого философа в систематике аристотелевской логики была велика. Тренделенбург тщательно излагает учение Аристотеля об истинности и ложности суждения, о качестве (утвердительных и отрицательных) и количестве суждений, то есть об отношении суждения к общему, частному или единичному, об их модальности. Важнейший принцип противоречия выражается как принцип действия реального, определенность представляет собой негласное условие в познании, поэтому он носит субъективный характер и идет от познающего. В косвенном доказательстве Тренделенбург прибегает к сравнению с доказательствами, изложенными в «Элементах» Евклида (с. 124, 126—133).

Для Тренделенбурга логика Аристотеля тесно связана с метафизикой, поскольку в категориях как логических формах присутствуют онтологиче-

ские законы и отношения. Аристотелевская логика наделена общефилософским, метафизическим основанием: категории одновременно и логические, и грамматические, и реальные характеристики бытия. Истина есть соответствие мыслимого с действительным отношением самих вещей. Суждение ложно, если в нем субъекту приписывается предикат, который ему не принадлежит, или несуществующее определяется как существующее (с. 115–120). Тренделенбург настаивает на строгом разграничении категорий Аристотеля от онтологических принципов: категории — высшие родовые понятия, и они относятся не к онтологии, а к логике.

В отличие от своих современников-логиков Риттера и Целлера, Тренделенбург опирается на объединенную формулировку законов противоречия и тождества, ссылаясь на «Метафизику» (IV, 3, 1005b 19–25; 1011b 15–23; 1012a 26; IV, 7, 1001b 20–25) Аристотеля. В «Первой Аналитике» для него очевидным становится истинность законов логики, которые имеют сходство с законами самого бытия (I. 32. 47a 8). И все же из текста книги видно (с. 138–139, 142–147), что в формулировке закон противоречия выходит на первый план как закон всех законов логики в отличие от закона тождества, как это принято толковать в нашей отечественной литературе. В рецензированном нами издании отсылка идет к немецкому тому на греческом языке, изданному в 1831 г. Вдумчивый читатель сразу заметит некоторые несоответствия в русском переводе тех мест, которые принято цитировать по академическому изданию Аристотеля. Расхождения встречаются существенные, и это невольно втягивает читателя в творческий процесс сравнительного анализа, поиска собственного смысла прочитанного. Тренделенбург в интерпретации аристотелевской логики утверждает одно преимущество: невозможно оставаться в границах формальной логики. Идея аристотелевской силлогистики опирается на силлогизмы с посылками трех модусов модальности: на суждение действительности, или суждение необходимости, или суждение возможности. Но, как и Кант, Тренделенбург считает, что совершенными являются силлогизмы первой фигуры. Вопрос о принципе деления силлогизмов на фигуры самый спорный во всей истории логики. Тренделенбург отстаивает мнение, что замысел Аристотеля был не до конца реализован, поскольку имеет не только логический, но и онтологический, метафизический, смысл — определение места терминов в общей иерархии понятий вообще.

Логические изыскания Адольфа Тренделенбурга нашли поддержку и в среде русских историков логики. Взгляд на логику Аристотеля разделял, например, Е. А. Бобров. Как и Тренделенбург, он считал, что логика как наука закладывается сочинениями Аристотеля, то есть разработанной им философской и логической терминологией. А последующее развитие формального направления в логике оба воспринимали как отклонение от логических построений Аристотеля.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что престиж страны, качество ее экономического и политического потенциала зависят от характера образования, от реализации той стратегии в системе среднего и высшего образования, которая видит и перспективы, а не только откликается на насущные проблемы повседневности.

И еще одно заключительное размышление, на которое наталкивает данная книга: какие бы сложные периоды в своей истории философия не переживала, интерес к ней не исчезал никогда, всегда черная полоса сме-

нялась светлой, и поэтому крепка надежда на то, что сегодняшнее бедственное, по-другому и не назовешь, ее положение в скором будущем изменится на достойное ее многовековой истории, а философы вновь станут властителями дум своего поколения.

В. Н. Белов, Л. И. Тетюев

МИХАИЛ ИВАНОВИЧ КАРИНСКИЙ: ФИЛОСОФ, ЛОГИК, УЧЕНЫЙ*

Рецензия на монографию А. В. Шевцова «М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века». — М. : Мир философии, 2017. — 303 с.

В настоящее время наблюдается значительный рост общественного и научного интереса к истории отечественной мысли, особенно к тем периодам, проблемам и персоналиям, которые изучены недостаточно. Во времена цивилизационных сдвигов в обществе повышается интерес к тем духовным и теоретическим вопросам, которые составляют основы цивилизации. Роль и значение истории русской философии в этом контексте трудно переоценить, ибо она решает задачу «историко-философского осмысления», исследования корней и специфики отечественной цивилизации. Из этого вытекает стремление к раскрытию внутреннего единства русской философии путем исследования разнообразных явлений русской философской мысли.

Эта задача представляется особенно актуальной в связи с тем, что в последние десятилетия в исследовательской литературе превалировало идущее еще от В. В. Зеньковского убеждение в преобладании в истории русской философии онтологических, антропологических и историософских проблем. В рамках данной традиции сложилось распространенное до недавнего времени мнение о том, что вопросы теории познания для русской мысли были второстепенными¹. Однако реальная история русской философии, представляющей собой единство многообразия, отнюдь не исчерпывается историософскими и антропологическими идеями. Как показывает изучение феномена духовно-академической и университетской философии XIX — начала XX в., в России велись исследования во всех областях философии, в том числе, уделялось значительное внимание гносеологии и логике, а устремленность философской мысли России в целом имела критико-гносеологическую направленность².

Недооценка логико-гносеологического направления в русской философии успешно преодолевается в новейших историко-философских исследованиях, среди которых важное место по праву занимает вышедшая в свет в издательстве «Мир философии» в 2017 г. монография А. В. Шевцова

* Поступила в редакцию: 29.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-10

© Цвык И. В., 2017

¹ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 1. С. 15—16.

² См.: Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003 ; Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002.

«М.И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века». В ней на ярком примере творческой судьбы выдающегося русского философа, ученого и логика Михаила Ивановича Каринского утверждается и обосновывается справедливая мысль о том, что русская философия, особенно в конце XIX — начале XX в. интенсивно развивалась в области логики и гносеологии, и в этом плане была плотно вписана в контекст развития всей европейской философии.

М.И. Каринский (1840—1917) — видный представитель логико-гносеологического направления отечественной философии конца XIX — начала XX в. — историк философии, логик, философ, отличавшийся широкой эрудицией и оригинальностью суждений. Творческое наследие Каринского до недавнего времени было мало изучено, и почти не известно современной научной общественности. Монография А.В. Шевцова, в которой не только осуществлен тщательный и добросовестный анализ практически всех основных работ Каринского, но и представлен критический обзор исследовательской литературы (дореволюционной, советского периода и современной), посвященной идеям Каринского, — в полной мере восполняет этот пробел.

Интересен тот факт, что в исследовательской литературе Каринский расценивался, главным образом, как логик, несмотря на то, что у него есть ряд серьезных трудов по истории философии — античной и современной ему, а также весьма интересные работы в области гносеологии. В своих трудах Каринский осуществил критико-рационалистический анализ текстов как мыслителей прошлого — досократиков, Платона, Аристотеля, Канта, Милля, Зигварта, так и трудов своих современников — учений Тренделенбурга, Дробиша, Ибервега, Лотце, Тейхмюллера — все это подробно исследовано в монографии А.В. Шевцова.

Раскрывая социокультурные, теоретические истоки миропонимания Каринского и творческую эволюцию его воззрений (первая и вторая главы монографии) автор делает справедливый вывод, что формирование философских взглядов мыслителя было детерминировано как особенностями его жизненного пути (богословское образование, преподавание в духовной академии, широкий круг научного общения), так и личностными характеристиками (широта интересов, разносторонность научно-исследовательских подходов, аналитические способности, сочетание критичности и научной объективности, самостоятельность и уважительное отношение к оппонентам).

Можно вполне согласиться и с утверждением автора о том, что развитие философских идей Каринского было тесно связано с духовно-академической традицией профессионального философствования, что позволило мыслителю основательно и на высоком теоретическом уровне проанализировать современные ему философские направления, выявить и подвергнуть критике главные направления и тенденции. По мнению автора, принадлежность Каринского к логико-гносеологическому направлению духовно-академической философии, определило первый вектор его научного развития — логический. Знакомство в ходе зарубежной командировки в Германию с современным состоянием немецкой философии задало второй вектор его философских интересов — критический рационализм, источником которого Каринский полагал учение И. Канта.

В третьей главе монографии автор подробно анализирует центральное учение Каринского о логике вывода, раскрывает основание мыслителем самоочевидных истин как проблему логики и гносеологии. В монографии также представлен и проанализирован широкий спектр оценок учения Каринского его современниками и последующими исследователями. Особый интерес, с нашей точки зрения, вызывает авторский обзор философской полемики Каринского и А.И. Введенского (3-я глава), а также сопоставление философских взглядов Каринского и феноменологии Э. Гуссерля (4-я глава). Пятая глава монографии посвящена современному прочтению идей Каринского в контексте развития философии и науки.

Новизна и значительность монографии А.В. Шевцова обусловлены тем, что в ней впервые комплексно изучены и проанализированы философские воззрения М.И. Каринского, что позволило ввести его философию в контекст современного философского знания, более полно и адекватно представить состояние логико-гносеологических проблем в истории русской философии на рубеже XIX–XX вв. Изучение и анализ логико-гносеологического направления в русской философии, тесно связанного с западноевропейской философской традицией, представители которого активно использовали методологию и категориальный аппарат последней, ценно еще и тем, что призвано преодолеть распространенную в исследовательской литературе гиперболизацию «самобытности» русской философской мысли, утвердить наличие в истории русской философии профессионально-философского направления и зафиксировать, таким образом, общую принадлежность русской философии к европейскому типу философствования.

Научно-практическая значимость монографии определяется тем, что разработанные в ней теоретические положения позволяют заполнить все еще существующие «белые пятна» в изучении отечественной истории философии. Можно с уверенностью утверждать, что результаты исследования найдут свое применение в преподавательской практике. Не менее важна также тенденция вписания наследия М.И. Каринского в контекст современной философии науки: опыт прочтения его идей в контексте философии дискурса, коммуникации, трансдисциплинарности; рассмотрение учения Каринского под углом последующего развития неклассической логики — теорий дифференциальной геометрии Д.Ф. Егорова, «воображаемой» логики Н.А. Васильева, теории «индукционистской» логики Н.Н. Лузина, концепции «логики отношений» С.И. Поварнина и др.

Монография А.В. Шевцова основательна и многогранна. В ней объективно и бережно воссоздана не просто философия М.И. Каринского (очевидная симпатия и уважение к которому видны в каждом авторском выводе), но и целая эпоха логико-гносеологической мысли в России рубежа XIX–XX вв., со всей ее стилистической и категориальной сложностью, внутренней противоречивостью, стремлением к гносеологической интерпретации фундаментальных вопросов науки.

Попытка исследования автором работ Каринского в контексте современных проблем логики и философии математики не только расширяют значение его логико-гносеологических исследований в историко-философском дискурсе, но и существенно актуализируют монографию, ценность которой видится нам в том, что в ней ставится ряд вопросов, требующих дальнейшего обсуждения. К таким вопросам мы бы отнесли вывод автора о

том, что логические исследования Каринского предвосхитили современный плюрализм логики рассуждений, а также акцентировали исследования когнитивных схем, лежащих в основе принципа трансдисциплинарности. Данный вывод представляется нам не бесспорным утверждением, но серьезной заявкой на дискуссию в свете поисков новой формы логики, охватывающей не только мышление, но и дорефлективные формы.

Настоящая монография ориентирована на довольно широкую аудиторию — это, безусловно, и специалисты, и все те, кто интересуется вопросами истории русской философии, философии науки и логики. Хочется добавить, что рецензируемая монография — плод многолетних исследовательских усилий автора. Она имеет все свойства серьезной научной работы, и, что особенно важно, в ней разработана тема, которая сейчас редко исследуется. Работа автора опирается на все богатство первоисточников и исследовательской литературы. Необходимо отметить, что блестяще исполненный автором сравнительный анализ идей М.И. Каринского и современной ему западноевропейской мысли, особенно идей Г. Лотце и А. Тренделенбурга тем более ценен, что опирается на работу с оригинальными, непереуведенными первоисточниками. Хорошее знание иностранных языков, в том числе немецкого, позволяет автору не только анализировать в оригинале труды западноевропейских мыслителей, но и осуществлять собственные переводы их малоизвестных в отечественной исследовательской литературе работ, тем самым вводить в научный оборот новые факты, взгляды, оценки.

Книга является несомненной творческой удачей автора. Она читается с неослабевающим интересом и производит впечатление глубоко продуманного исследования. Хочется надеяться, что работа стимулирует новые интенсивные изыскания в данной области. Значение этих изысканий велико и для светской, и для духовной культуры современной России.

*И.В. Цвык,
доктор философских наук,
профессор, (Национальный исследовательский университет),
tsvykirina@mail.ru*

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

№2

Редактор *И. О. Палиенко*. Корректор *В. В. Крупко*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 03.07.2017 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 9,1
Тираж 500 экз. (1-й завод — 63 экз.). Заказ 150

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