

К 280-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

ПАРАДОКСЫ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ КАНТА: АКТУАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Н.В. Мотрошилова

За два столетия, прошедшие со дня смерти Канта, в сфере человеческого духа произошло неисчислимое множество важных событий. Если искать в этой истории устойчивые интеллектуальные тенденции, то одной из них должен быть признан постоянный и растущий интерес к философии великого Канта. А если, далее, мы будем отыскивать самый общий и самый значимый ответ на вопрос о причинах непреходящего влияния кантовской философии, то мы, скорее всего, скажем – вместе с Гегелем и многими другими выдающимися мыслителями разных стран и народов: суть в том, что принцип свободы является одним из фундаментальных принципов (у Гегеля сказано – Cardinalprinzipien) – кантовского учения. Принцип свободы действительно пронизывает всю кантовскую философию. Отсюда примечательное созвучие между учением Канта и целыми столетиями истории человечества, тенденция которых может быть усмотрена в трудной и противоречивой борьбе индивидов, стран, континентов, всего человечества за свободу и свободы в самых разных смыслах – и прежде всего в борьбе за признание и соблюдение прав и свобод каждого индивида.

Но если бы мы свели все к прославлению и защите великим мыслителем принципа свободы, то, боюсь, осталось бы непонятым, в чем состоит особый вклад Канта в понимание свободы и само дело свободы. Спросим себя: кто же в наше время не говорит о свободе? Какие политические силы, партии, группы, лидеры не вносят слово “свобода” в титульные заголовки своих программ и речей? И в то же время жесткий, решающий вопрос: не скомпрометирован ли принцип свободы тем, что (по крайней мере) за последние два века во имя свободы пролиты реки крови и принесены в жертву миллионы жизней? Если бы заслуги в деле свободы измерялись количеством громких слов и призывов, если бы речь шла об оправдании жертв во имя свободы, свободы во что бы то ни стало, то Кант и другие теоретики не смогли бы выиграть заочного “соревнования” с наиболее рьяными глашатаями свободы, в которых и в последние два десятилетия не было недостатка.

Возможно, главный тезис моей статьи кому-то покажется неожиданным. Но я решаюсь выдвинуть и защитить следующую основную мысль: величие Канта как мыслителя состоит не только и даже не столько в провозглашении принципа свободы, сколько в теоретическом и одновременно практически значимом, до сих пор актуальном рассмотрении тех трудностей, антиномий, т.е. неизбежных противоречий-парадоксов, с которыми “на все времена” (jederzeit) связаны и защита, и особенно реализация принципа свободы.

ГЛАВНЫЙ ПАРАДОКС СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ КАНТА

Основной парадокс кантовского понимания свободы – парадокс, который имеет не только теоретическое выражение, но и жизненно-практические следствия, – я вижу в следующем.

С одной стороны, пока речь идет о **теоретической** философии, Кант не просто собирает, но прямо-таки нагромождает великие затруднения, выпадающие на долю тех, кто хотел бы рационально, исключительно на уровне познания (в том числе научного) оправдать, защитить приоритет принципа свободы перед лицом принципа детерминизма, т.е. необходимых обусловленностей любого рода – начиная от законов природы до реалий общественного бытия и жизни каждого индивида. К тому же тема свободы в “Критике чистого разума” если и определяет кантовский анализ, то это происходит, так сказать, подспудно и становится ясным только благодаря итоговому результату. А формально проблема свободы рассматривается только в контексте одной из антиномий (именно третьей антиномии) и ее последующих толкований. Притом речь идет об антиномии космологической, где свобода отнюдь не выступает сама по себе, а в сложном переплетении – противостоянии по отношению к принципу обусловленности всего происходящего цепью природных причин.

Еще одна немалая трудность: антиномии, не случайно названные космологическими, в “Критике чистого разума” как бы парят над всей реальностью человеческих действий и относятся, так сказать, к космическому балансу, анализируемому сугубо абстрактно. В третьей антиномии речь, говоря коротко, идет о том, что в пределах этого баланса космической бесконечности можно и следует допустить, как гласит тезис антиномии, “*абсолютную спонтанность* причин – [способность] самостоятельно начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы, стало быть, [давать начало] трансцендентальной свободе, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений никогда не может быть завершен” (“Критика чистого разума”. В 474). Или следует утверждать, как гласит антитезис той же антиномии, что “нет

никакой свободы” и что “все в мире совершается по законам природы” (там же. В 473).

При более конкретном рассмотрении обнаруживается, что “свобода”, взятая в поистине космических масштабах, относится не только к человеку, но прежде всего к Богу с его абсолютной спонтанностью (а уж в силу этого к человеку) и к абстрактно-метафизической возможности “причинности через свободу”. Итак, если кто-то посетует, что в “Критике чистого разума” свободе отведено скромное и отнюдь не самостоятельное место, что она мыслится абстрактно, то он будет по-своему прав! Но все это, однако, лишь одна сторона общего парадокса кантовской философии.

Другая его сторона: в сфере **практического** разума, т.е. в нравственной, правовой областях, Кант делает свободу главным исходным постулатом. Ибо без фундаментальной роли свободы он не мыслит деятельности индивидов, их взаимодействия друг с другом. И без исходного постулирования и анализа свободы вообще немислима для него философия практического разума.

Кто-то может спросить: а какое значение эти философские утверждения имеют к реальной жизни людей, к процессам действительной истории? Отвечу: самое прямое, самое непосредственное. Означенный выше философско-метафизический парадокс, как будто бы относящийся только к учению Канта, одновременно зарисовывает парадоксию реальных человеческих действий и размышлений, парадоксию самого существования, развития человека и человечества. И состоит эта парадоксия в следующем: – человек – существо, относящееся к двум мирам, удивительное и по-своему парадоксальное явление. С одной стороны, он является одним из звеньев в цепи природного развития, а потому подчинен законам и принципам непререкаемой “причинности через природу”. С этой точки зрения антитезис третьей антиномии, поскольку он говорит о всевластии и неотменимости законов природы, выражает естественнонаучную и философскую истину. И одновременно истину практическую. Или, говоря вместе с Кантом на его философском языке: “Человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и постольку также одна из естественных причин, каузальность которых необходимо подчинена эмпирическим законам” (“Критика чистого разума”, В. 574). Суть главного практического следствия, вытекающего из космологической позиции антитезиса, такова: человек не может и не должен надеяться на то, что ему удастся (например, благодаря прогрессу познания, науки и техники) отменить жесткую причинность природы или безнаказанно пренебрегать ею. (Например, сколько бы новшеств мы ни ждали от научно-технического прогресса, как бы ни преодолевалась благодаря ему жизнь отдельного человека, непреодолимы, увы, смерть человеческого тела и его подверженность болезням.) Отсюда, в свою очередь, вытекает множество конкретных следствий, касающихся мудрого, предусмотрительного,

сбалансированного отношения каждого человека и всего человечества к природе, к космосу и к природному, космическому, телесному началу в самом человеке. И вытекает, если хотите, целая философия жизни и смерти, обязательно учитывающая природно-космическую сторону человеческих существования и сущности.

Однако есть не менее важная для человека истина в “позиции” тезиса. Дарованная человеку спонтанность действия (т.е., как сказано у Канта, способность “самостоятельно начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы”) – не нечто произвольное, а корящееся во внутреннем балансе космоса, мироздания, в божественном попечении над ним. Практические следствия этой, выражаясь словами Канта, “трансцендентальной свободы”, очевидны: в позиции тезиса человек находит самые глубокие, поистине космические корни своих свободы, активности, возможностей выбора. И, если учитывать мысли, высказанные в ранней работе “Всеобщая естественная история и теория неба”, Кант лелеет надежду, что в космосе есть и другие разумные существа. А значит, человек, по Канту имеет право испытывать гордость от своей причастности к этой линии, тенденции космических начал, восходящих к “абсолютной” спонтанности, или божественной свободе.

Означенный общий парадокс, что равно вытекает из теоретических выкладок Канта и из исторической практики, не дается человеку благостно, непротиворечиво, а задается ему именно в виде неснимаемой и болезненно переживаемой антиномии. Человек в своей жизни, в своем поведении может объективно и субъективно склоняться то (преимущественно) к линии тезиса, то к линии антитезиса. Иными словами, он может когда-то, в чем-то, а бывает, что и в главном ощущать себя подвластным одной внешней необходимости, природной и социальной. И вести себя как послушное орудие в ее руках. (Тогда он фактически становится данником антитезиса, как бы мудрёно, метафизически ни была выражена эта позиция у самого Канта.) Но полностью отдаться, если можно так выразиться, “метафизическому конформизму” человеку не дано. Ибо он столь же объективно принадлежит к миру свободы: ему постоянно приходится спонтанно, самостоятельно начинать ряд явлений, до того не существовавших, но сразу же вписывающихся в цепочку всего, что подвластно законам природы. Таким огромным “новым рядом” причинности является само человеческое общество, возникновение и цивилизационное совершенствование которого должно, однако, прилаживаться к “причинности через природу”, что также дается человеческому обществу весьма трудно. Такими новыми рядами, спонтанно, в этом смысле свободно начатыми именно человечеством, становятся сферы должного, т.е. нравственности и права. Здесь и отдельный человек не только может действовать спонтанно, свободно, на основе выбора – он в известной степени и не может в этой сфере действовать иначе. Ибо человек, по Канту, принадлежит не

только к природно-естественному, но и к сверхприродному, или интеллигибельному, миру. Кант говорит: “Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *волеию*, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить *долженствование* – они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное воление, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет” (“Критика чистого разума”, В 576).

Итак, антиномичность, т.е. неснимаемая противоречивость тезиса и антитезиса, причинности через природу и причинности через свободу, – не выдумка Канта, а обобщение непреходящей судьбы драматического сосуществования природы и человека. А также обобщение неснимаемой драмы человеческого духа, исторического противоборства “партии” тезиса, т.е. партии свободы и “партии” антитезиса, т.е. партии необходимости, детерминизма. (Разумеется, слово “партия” употребляется здесь не в узкополитическом, а скорее в метафизическом смысле, хотя в политике мы тоже нередко находим отражение борьбы такого рода “метафизических” партий.) Это противоборство в самых разных формах проходит через всю человеческую историю и, в частности, через историю человеческой мысли. Кант глубоко осознал это, в чем состоит его огромная заслуга перед человечеством. Фактически он доказал, что обе “партии” и без их видимой консолидации будут постоянно существовать, воспроизводиться, бороться и на арене практической жизни, и в области духа. Но нельзя ли ожидать, что какая-то партия (скажем, партия свободы) победит другую или что тезис и антитезис будут “сняты” в третьей, якобы более верной позиции? Например, в той, которая определяет свободу как “познанную необходимость” и тем самым якобы делает ненужным весь “спор разума с самим собой”? Согласно Канту, надеяться на такое было бы наивно. Его правота в том, что неснимаемость антиномий разума отражает антиномичность самой реальности и практики рационального человеческого действия.

В этом можно убедиться, обратившись к живому опыту. Честно признаемся себе: пока и поскольку каждый из нас планирует свои действия или осмысливает их *post factum*, принцип свободы никак не может иметь заведомого или гарантированного приоритета перед принципом детерминизма. Это хорошо знает каждый, ибо мы, какими бы спонтанными ни были отдельные наши действия, подчиняемся многим природным и социальным “необходимостям”. К тому же мы повседневно проделываем для себя и других процедуры такого их обоснования и оправдания, при котором господствуют ссылки на власть объективных обстоятельств природного или социального характера. Политики всех времен и народов, особенно потерпев поражение в политических баталиях, для его объяснения довольно часто прибегают к “детерминистическим” аргументам. Во многом на детерминистических ссылках на неотменимые объективные обстоя-

тельства покоится самооправдание тех, кто преступил нравственные и правовые нормы (в том числе преступников и их адвокатов). Конечно, нашим оправданиям и аргументам такого рода (удивительно близким аргументам кантовского чистого разума в защиту объективной обусловленности деяний, поступков, идей) можно противопоставить вполне содержательные контраргументы.

Говоря обобщенно, сторонники свободы защищают способность и вменяемость человека к свободе, тоже апеллируя к реальным чертам человеческого поведения и человеческой мысли. Несмотря на всю власть, детерминирующее влияние внешних сил человек даже в по видимости “безвыходных” ситуациях может добросовестно обнаружить возможность выбора, варианты поведения, т.е. свободы. Но сторонники той мысли, что свободу при всех условиях и обстоятельствах следует поставить во главу угла, могут быть весьма недовольны предложенным Кантом решением общего парадокса свободы (больше всего в “Критике чистого разума”). Ибо, как было показано, Кант – пока он движется в “пространстве” теоретического разума – отнюдь не отстаивает безусловного приоритета принципа свободы. Но какое бы то недовольство ни испытывала “партия свободы” (которой я лично весьма сочувствую), реальности истории и повседневного действия соответствует удержание именно антиномии детерминизма и свободы. Возьмем, к примеру, противостояние тезиса и антитезиса в международной политике, где всегда были и сегодня наличествуют два типа политиков. Одни в отношении к странам и народам обращают внимание на события, обстоятельства, которые уже сплелись чуть ли не в неразрывную цепь исторических детерминаций. Скажем, две страны накопили в отношении друг друга весьма негативный исторический опыт. Подход “политиков антитезиса”, о которых сейчас идет речь, таков: из исторического опыта взаимного недоверия и противостояния стран, групп стран и народов уже нельзя выпрыгнуть. И если “для приличия”, думают они, приходится произносить слова о мире и сотрудничестве, на деле (и скрытно) надо продолжать противостояние, ибо оно исторически детерминировано. Я надеюсь, вы узнали в этом типологическом портрете совсем не малочисленных политиков, которые и в сегодняшнем мире если не на словах, то на деле продолжают холодную войну.

Но ведь встречаются (хотя, увы, много реже) и политики другого типа. И они, конечно, помнят о прошлом, и они испытывают чувство обиды или, наоборот, чувство вины, когда речь идет о решении международных вопросов. Однако они демонстрируют готовность и способность отвлечься от этой “естественной” причинности истории и в отношениях с другими странами, народами свободно “начать новый ряд” отношений и дел, сообразованных с требованиями мира, согласия. Это и есть политика, вытекающая из принципа “истории во всемирно-гражданском плане”, если пользоваться важнейшим

для современности термином Канта. Такая политика сообразуется также с принципом свободы в кантовском толковании. И, казалось бы, у “партии свободы” в сегодняшнем мире должно быть особенно много преимуществ и возможностей. Однако и здесь встречается множество трудностей и противоречий.

Например, опыт России последних десятилетий убедительно показал: хотя у главу угла реформаторами был по праву поставлен принцип свободы, сама стратегия движения огромного государства к свободе не была продумана и не была осуществлена в ее сложном взаимопереплетении с исторически сложившимся опытом, с социальным порядком, равновесием, системой сдержек и противовесов. Многое здесь зависит от того, что в сознании индивидов и в общественном сознании стран, переживших времена тоталитаризма, всегда живут завышенные надежды относительно обретения социальных свобод. Кажется: вот мы получим в свое распоряжения все эти бесценные права и свободы человека – и жизнь всех или очень многих граждан государства чудесным образом изменится. В принципе в сегодняшней России уже осуществились позитивные подвижки в сторону признания прав и свобод человека, снятия целого ряда утеснений свободы, которые были характерны для тоталитарного общества. Но обретение новых свобод, как это всегда бывает в истории, принесло с собой и новые социальные проблемы, не говоря уже о том, что в наследство от давнего и недавнего прошлого нам достались некоторые детерминированные историей несвободы.

Было бы неверно утверждать, что страны с давними традициями свободы и демократии сегодня могут похвастаться, будто они справились с парадоксами свободы. Один из главных изъянов современной цивилизации состоит в том, что процедуры реализации формально признанных и якобы всеобщих прав и свобод человека наталкиваются на условия и препятствия реального и даже формально-правового порядка (социальное неравенство, ведущее к стартовому неравенству возможностей и к правовому неравенству, бедственное положение “униженных и оскорбленных”, бюрократические препоны и множество других уже сложившихся цепей социальных причин). И хотя это признанный факт, в целом ряде доминирующих политико-правовых рефлексий современности акценты заметно смещены. Так, исключительный интерес правозащитников разных стран и организаций прикован к правам и свободам маргинальных слоев населения, к “протестным” или попросту преступным группам и действиям. Разумеется, права таких индивидов и слоев защищать надо. Но голоса подобных правозащитников почти совсем не слышны, когда речь идет, скажем, о сотнях и тысячах законопослушных граждан, страдающих от терроризма, от тех “борцов за свободу”, для которых свобода как цель есть все, а принесение в жертву многих жизней – ничто. Эти реалии сегодняшнего дня снова возвращают нас к парадоксам свободы в толковании Канта.

ПАРАДОКСЫ СВОБОДЫ В СФЕРЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Мы уже говорили, что в “Критике практического разума” Кант с самого начала вводит в качестве исходного принципа свободу (воли), которая – вместе с бессмертием души и бытием Бога – рассматривается им в качестве постулатов чистого практического разума. Это, согласно Канту, означает: без предпосылания свободы невозможно даже и говорить о нравственности (и, соответственно, о праве): “если бы не было свободы, то не могло быть и речи ни о каком нравственном законе в нас” (“Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen ist”), см.: *Kant I. Werke: Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe / Hrsg. N. Motroschilova, B. Tuschling. Moskau, 1997. S. 280, 281.* Но при ближайшем рассмотрении второй кантовской “Критики” даже благожелательный читатель, тем более настроенный на волну принципа свободы, должен с удивлением обнаружить с какими противоречиями и парадоксами связана реализация этого принципа также и на почве практического разума. Принципиальный парадокс заключается в следующем.

С одной стороны, как уже сказано, свобода объявлена постулатом, а значит, в известной степени фундаментом сферы практического разума, которая в кантовском истолковании является областью нравственного, правового, т.е. в определенном измерении – социального действия. С другой стороны, при подробном разъяснении постулата свободы оказывается, что в нравственно-правовой, социальной областях он – в высшем своем исполнении – означает следование долгу, принципу долженствования. А значит, провозглашается подчинение индивида тому, что выходит за пределы его (эмпирических) желаний, его (обычных) представлений о счастье – и часто даже противоречит всему этому. В ярких и торжественных словах характеризую долг, Кант в отношении него задается действительно важным вопросом: “Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего потакающего, что льстило бы людям; ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы отвращение в душе или вызывало страх; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать почтение к себе (хотя и не всегда соблюдение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, – где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только сами люди могут себе присудить?” (*Ibid.* S. 509–511, 508–510).

Ответ Канта на поставленный применительно к долгу вопрос специален и труден. Источник “аристократического” благородства

долга (а значит, источник действительной, позитивной свободы) Кант видит, во-первых, в противостоянии человека своим “плебейским” склонностям, “патологическому” миру желаний, – в дистанцировании по отношению к ним², а, во-вторых, в превращении индивида в личность. И вот что очень важно: только сами люди, в чем Кант совершенно прав, могут “присудить” себе достоинство соблюдения долга и ответственность перед другими людьми. Добавим, что только истинно свободные люди способны возлагать на себя ответственность за себя самих и других индивидов, тогда как стремление человека (равно как социальных групп, целых народов) приписать себе только права свободы, а на других возложить все бремя ответственности – верный признак их действительной несвободы. И все-таки из песни слóва не выбросишь: долг, согласно Канту, жестко требует подчинения, почтения, требует, чтобы “замолкали все склонности” человека. А знаменитый кантовский категорический императив и вовсе возлагает на отдельного человека не иначе чем святую обязанность добровольно и гордо выступать своеобразным автором его же ограничивающего “всеобщего законодательства”: “Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу всеобщего законодательства” (“Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zu gleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne”. Ibid. S. 348, 349). (Кстати, хотя в нашем двуязычном немецко-русском издании “Критики практического разума” мы исправили ошибку переводов категорического императива изданий советской эпохи, – а в них в удивительном “созвучии” с марксистской этикой было выпущено слово “jederzeit”, т.е. всегда, во всякое время! – у нас с постоянством, достойным лучшего применения, продолжают цитировать неверный перевод...)

Эти черты морального ригоризма Канта, как известно, уже во время его жизни породили волну критики (вспомним хотя бы знаменитые сатирические стихи Ф. Шиллера). В конце XIX и в XX в. критические волны поднимались постоянно и нередко приводили к отвержению кантовской этики, превращенной чуть ли не символ “тоталитарного” насилия над личностью. Вспомним негативные характеристики Ницше: “от категорического императива Канта разит жестокостью” (“К генеалогии морали”, § 6) или Кант “дает понять своей моралью следующее: “во мне достойно уважения то, что я могу повиноваться, – и у вас *должно* быть не иначе, чем у меня!” (“По ту сторону добра и зла”, § 187); или у известного русского мыслителя Л. Шестова: “Категорический императив у Канта, утилитарные принципы у Милля имели лишь одно назначение – приковать человека к средним, привычным жизненным нормам, которые предполагались в равной мере годными решительно для всех людей” (*Шестов Л. Достоевский и Ницше. СПб., 1903. С. 212).*

Кант, надо отдать ему должное, понимал, что как будто бы положенная в фундамент всего чистого разума свобода ускользает и снова – как и на почве чистого теоретического разума – остается и нереализованной, и не гарантированной. В “Критике практического разума” (и особенно в “Основоположении к метафизике нравов”) есть немало признаний такого рода. Так, почти к концу “Основоположений...”, резюмируя предшествующее рассмотрение, Кант делает признание, способное обескуражить защитников идеи свободы: “Мы свели, в конечном счете, определенное понятие нравственности к идее свободы, последнюю, однако, мы не могли доказать даже только в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим помыслить существо разумным и одаренным сознанием своей причинности относительно действий, т.е. одаренным волей...” (*Kant J. Werke. S. 227–229* (рус.); 226–228 (нем.)). “Надо признаться”, пишет Кант, что мы как бы попадаем в порочный круг: “Мы полагаем себя в порядке действующих причин свободными, чтобы в порядке целей мыслить себя подчиненными моральным законам...” (*Ibid. S. 233* – (рус.); 232 (нем.)).

Критики Канта á la Ницше, Шестов, постмодернистские критики могли бы еще отметить, что в тексте этических и правовых сочинений слово “свобода”, пожалуй, встречается реже, нежели слова “подчинение”, “принуждение”, “самопринуждение” – на этот раз по отношению не к природной причинности, а к долгу, категорическому императиву, моральным целям и другим нравственным (а также правовым, общесоциальным нормам). Для этих критиков, что мы видели на примере Ницше, особенно неприемлемо, что высшим выражением свободы, автономии воли и одновременно выходом из честно зарисованных великим мыслителем парадоксов свободы становится добровольное подчинение (“самопринуждение”) по отношению к сверхиндивидуальному (“всеобщему”) законодательству. Поэтому-то, с их точки зрения, этика Канта становится чуть ли не “тоталитарной”, “жесточкой” по отношению к индивиду этической системой, по существу и в конечном счете перечеркивающей постулированный ею же самую принцип свободы. От подобной критики, как я думаю, не следует отмахиваться. Но если и говорить о парадоксах свободы, честно и глубоко вскрытых Кантом, то сразу надо признать: они относятся не только и даже не столько к его этической системе, сколько к противоречивости, даже парадоксальности реальной системы человеческого действия.

На мой взгляд, парадоксы кантовского ригоризма соответствуют действительной жесткости и порой даже жестокости морального регулирования практического действия и сознания каждой человеческой личности. Со времени Канта эти жесткость и жестокость не только не смягчились, а в известной степени возросли. И еще один парадокс: с развитием общества, с возвышением и углублени-

ем морального (правового) сознания личности и общества конфликт склонностей и долга, совести, выбора средств и отстаивание целей (как и конфликт формального права и материального интереса), вероятно, переживается личностью никак не менее остро и глубоко, нежели во времена традиционного (или тоталитарного) морально-правового регулирования. Полагаю, что Кант, которого критики так любили порицать за абстрактность и формализм, оказывается большим реалистом, чем вчерашние и сегодняшние прекраснородушные апологеты свободы во что бы то ни стало, свободы без принуждения, свободы без ответственности. Ведь последние сначала – в выпренных словах отвлекаясь от жесткой реальности, изобретают некоторый образ максимальной свободы, противопоставленной принуждению и тем более самопринуждению, а потом обрушиваются на реальность, когда она оказывается не соответствующей их мечтам, и заодно и на тех теоретиков, которые – как Кант – ближе стоят к реальной противоречивости человеческой жизни.

Так не будет ли реалистичнее, жизненнее, если мы станем максимально подчиняться “велениям” нравственного долга (и также велениям правового регулирования) и будем усматривать меру свободы исключительно в степени добровольности, готовности идти в услужение тому, что в любое время выступает как нравственный долг? Не этому ли учит (а так полагают наиболее суровые критики) кантовская этика? Такой вывод, как я полагаю, противоречит существенной особенности кантовской теории практического разума и еще одному парадоксу свободы. Это парадокс эмпирически-наличного, исторически-конкретного и всеобщего этического (а также правового, общесоциального) регулирования. Если мы безоглядно, некритически подчиняемся этическим (соответственно правовым) регулятивам какого-либо конкретного времени, то поступаем все же не по-кантовски. (Правда, какое-то уважение мы должны питать и к ним, по крайней мере к тому факту, что хоть какие-то нормы в обществе имеются.) Главное для Канта свидетельство нравственного (правового) образа мыслей – ориентация на всеобщую форму нравственного закона, на моральный долг как таковой. И критики упрекали его за формализм и универсализм. Однако ведь сама форма категорического императива у Канта предполагает, что каждый отдельный человек – при всех внешних принуждениях – достаточно свободен, чтобы выбирать между различными максимами (общими формулами) поведения в пользу таких, которые он как бы от своего имени может содержательно “пореккомендовать” человечеству в качестве принципов всеобщего законодательства. Критики, упрекающие Канта за формализм и универсализм, упускают из виду, что превращение категорического императива в общеобязательную норму действия может иметь самый конкретный жизненный смысл.

Например, отдельные люди (или группы людей, или страны), принимающие и исполняющие решения, согласно которым во имя свободы и демократии, возможно, даже следует наступательно принуждать другие страны, народы к демократии, в том числе силой оружия и кровавых военных действий, явно не выдержали бы испытания кантовским категорическим императивом. Ибо тогда им пришлось бы “порекомендовать” другим индивидам, народам, странам действовать теми же способами против них и их стран, мнящих себя “учителями демократии и свободы”... В определенной мере здесь содержится и частичный ответ на один из ранее поставленных вопросов, зарисовывающих глубинный парадокс всей и в особенности современной цивилизации: если “свобода” – одно из самых возвышенных, прекрасных слов в многоязыком лексиконе человечества, то почему во имя свободы лились и льются реки человеческой крови? Ответ в духе Канта означал бы, по крайней мере, следующее: 1) верификацию реальных, а не провозглашенных конкретных целей действия (в данном случае главная конкретная цель радетелей “свободы” – все-таки не свобода других народов, а собственные геополитические интересы наносящей удар страны; 2) (но даже при предположении искренности намерений) обнаружение того, что свобода и ее завоевание несовместимы с насильственными средствами вроде войны, разрушений, жертвования многими жизнями (включая жизни рядовых граждан своей страны, своего народа, даже если эти жертвы совершаются в “добровольном” религиозном ослеплении); 3) упомянутая проверка категорическим императивом. (Более подробный ответ на вопрос о движении от войны индивидов, стран, народов к прочному миру, к единству, даже к федерации народов Кант дает в весьма актуальном сегодня сочинении “К вечному миру”).

Вывод. Я вовсе не хочу сказать, будто учение Канта о свободе не заслуживает критики. Как целостная концепция оно, со всеми ее деталями, принадлежит прошлому. Новая, соответствующая нашему времени теория свободы, видимо, еще должна быть создана. Однако при ее создании, как я полагаю, должны быть обязательно приняты в расчет реальная и не снимаемая парадоксальность, антиномичность действий во имя свободы и мыслей человека о свободе, переплетение причинности через природу и причинности через свободу, неразрывность свободы выбора и подчинения долгу, взаимодействие свободы и ответственности. Должны быть осознаны опасности мнимого “преодоления” антиномий в духе пропаганды некоей абсолютной, безответственной свободы и сколь угодно кровавой борьбы за нее – или, наоборот, в духе конформистского, тоталитарного жертвования свободой (часто рядящегося в тогу “осознанной необходимости”). А все сказанное (как и многое другое, что выходит за рамки статьи) означает, что мы учитываем и высоко оцениваем постоянно актуализирующийся вклад Канта в понимание свободного действия и само дело свободы.

Допускаю, что драматическое изображение кантовской концепции свободы, предложенное мною в этой статье, не отвечает сложившемуся в кантоведении стилю повествования, при котором рассмотренные парадоксы выглядят не более чем плавными и “спокойными” переходами от одних разделов системы Канта к другим ее частям³. Но я прочла философию свободы великого немецкого мыслителя как глубокое воспроизведение действительной драмы человеческой свободы – и теперь уже не могу отказаться от такого прочтения.

ПРИМЕЧАНИЯ:

- ¹ В этом кратком рассмотрении я не могу вдаваться в такие, например, важные детали: и в “Критике чистого разума” – с помощью аргумента так называемого трансцендентального идеализма – Кант обосновывает *возможность* свободы. “Его новый тезис гласит, что все пространственно-временные события могут быть, правда, принципиально объяснены в свете естественной каузальности: всякое событие имеет эмпирическую причину. Но он одновременно защищает тот взгляд, что свобода *возможна*: мы оцениваем наши действия не только исходя из перспективы наблюдателя естественной каузальности – мы также оцениваем их как события, которые должны быть каузально возведены к нашей собственной воле (Kr V A 538/539 B 566–567)” (*Klemme Heiner F.* Immanuel Kant. Frankfurt; N.Y., 2004. S. 55–56).
- ² Необходимо принять в расчет также кантовское различие между *негативной* и *позитивной* свободой, которое становится важным именно в сфере практического разума. “*Негативная* свобода состоит в способности нашего произволения (Willkür) не допускать, чтобы его детерминировали непосредственные материальные (чувственные) основания поступков... *Позитивная* свобода выходит за пределы этой способности произволения дистанцироваться по отношению к нашей чувственности. Человек, согласно Канту, свободен и в позитивном смысле, что значит: он автономен, если он сам может дать (формальный) закон для употребления своего свободного произволения” (*Klemme H.F.* Op. cit. S. 57).
- ³ “Благодаря уходящему в перспективу различению между лишь эмпирическим и заключенным в самодеятельности интеллигибельным характером человека нейтрализуется антиномия природной каузальности и свободы... Самопротиворечие спекулятивного разума не препятствует обоснованию этического учения о человеческой свободе” (*Gerhardt V.* Immanuel Kant: Vernunft und Leben. Stuttgart, 2002. S. 199).

ЛИТЕРАТУРА

- Allison Henry E.* Kant's Theory of Freedom. Cambridge, 1990.
- Gerhardt Volker.* Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart, 1999.
- Guyer Paul.* Kant on Freedom, Law and Happiness. Cambridge, 2000.
- Klemme Heiner F.* Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen / Hrg., Aufklärung und Interpretation. Klemme H.F., Würzburg, 1999. S. 125–151.
- Prauss Gerold.* Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt. a.M., 1983.

И. КАНТ: ЭТИЧЕСКИЙ ОТВЕТ НА ВЫЗОВ ЭПОХИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ*

Э.Ю. Соловьев

Доклады, зачитываемые в годовщины смерти, должны, по-видимому, иметь особый характер. Они не могут противоречить древней мудрости: “О мертвых – либо хорошо, либо ничего”. Надеюсь, что текст, который я собираюсь предложить вашему вниманию, отвечает этому требованию. В нем нет ни грана критики Канта. Я с особым чувством декларирую это, поскольку отечественная философия (и досоветского, и советского времени) в критике Канта изрядно переусердствовала¹. Я пытаюсь говорить о Канте нерасслышанном и недолюбленном и обращаюсь к такой тенденции его философского мышления, которая наиболее любезна моему сердцу, хотя, возможно, и ставит разум перед отчаянно сложными вопросами.

* * *

Современники Канта пользовались выражением “эпоха” и, надо сказать, употребляли его весьма корректно, без позднейших социально-беллетристических вольностей. Под эпохой (говоря языком сегодняшних дефиниций) понималась стадия, или формация, ситуативно осмысляемого *культурно-цивилизационного* развития. Именно в этом смысле история подразделялась на языческую древность, христианское средневековье и век Просвещения и Разума. Кант, насколько мне известно, нигде не оспаривал такой демаркации. На вопрос, к какой эпохе он сам себя причислял, кантовские тексты недвусмысленно отвечают: к эпохе Просвещения.

При этом, однако, обращают на себя внимание три обстоятельства.

Во-первых, Кант заявлял: “Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, ибо мы живем всего лишь в *век просвещения*”². Просвещение для Канта – это проект, причем проект, далекий от завершения: век Просвещения, скорее всего, окажется “многовековым веком”. Я специально избираю эту терминологию, чтобы акцентировать созвучие кантовского переживания и известного пароля Ю. Хабермаса: “Модерн есть незавершенный проект”. Созвучие тем более существенное, что под модерном Хабермас, в общем-то, понимает просветительский дискурс. Мыслители, разделенные двумя веками, идентифицируют себя с одной и той же эпохой и притом однотипным способом.

* Расширенный текст доклада, зачитанного в Институте философии РАН 12 февраля 2004 г. на Заседании, посвященном 200-летию со дня смерти Канта.

Во-вторых, знаменательно следующее: осознавая себя человеком эпохи Просвещения и не сомневаясь в ее исторических достоинствах, Кант вместе с тем занимает отстраненно-критическую позицию по отношению к наличному просветительству. Он позволяет себе говорить об истинном и неистинном просвещении и ставит самостоятельность мышления (требование *sapere aude*) выше бытующих стандартов разумности. В центре кантовской трактовки Просвещения как эпохи оказывается понятие *совершеннолетия*. Истинное просвещение невозможно без нравственного и духовно-психического усилия самих просвещаемых, – без их готовности отказаться от известных удобств, которые доставляет подопечное состояние недорослей³.

И наконец, третье, пожалуй, самое существенное для выбранной мною темы. Кант очень далек от того, чтобы видеть завершение Просвещения либо в утверждении безрелигиозной (атеистической) культуры, либо в достижении “высшего синтеза” знания и веры, о котором грезили представители современных ему пантеистических и мистико-пантеистических учений. Проект Просвещения замыкается у Канта на идеал *взаимодополнительности* (комплементарности) веры и знания, которая подлежит бесконечному критико-аналитическому уточнению, восстановлению и обновлению⁴.

Идея взаимодополнительности знания и веры дает, мне кажется, ключ для правильной расшифровки знаменитого эпистемологического кредо Канта, сформулированного во втором предисловии к “Критике чистого разума”: “Мне пришлось ограничить (по-немецки *aufheben* – снять, устранить) знание, чтобы освободить место для веры”.

Применительно к теме “Кант и его эпоха” эту труднопереводимую формулу следует, мне думается, трактовать так: необходимо устранить (и регулярно устранять) самоуверенность рационального знания, чтобы вера получила возможность ожить и упрочиться в своем собственном существе (в своей *essentia*).

Надежда на такое оживление и упрочение (на “религиозное возрождение”, если говорить языком современной идейной полемики) вдохновляла Канта при написании “Религии в пределах только разума”.

На мой взгляд, эта работа представляет собой не что иное, как проект новой реформации, выполненный с крайней теологической сдержанностью⁵. Кант продумывает предпосылки взросления и совершеннолетия западного христианства. С культурно-исторической точки зрения, он предлагает эразмианскую реформацию Лютеровой церкви, поскольку последняя закоснела под патерналистской (“отчески-деспотической”) опекой монархов и князей. В итоге, как это ни удивительно, она уже ни в чем не уступает папству по части почитания бога для недорослей, – *индугентного бога* (таково удивительное по выразительности *кантовское понятие*). Начало воз-

рождающего взросления христианина – условие его возможности – Кант видит в безоговорочном признании формулы, которая смотрится как резюме всех Эразмовых размышлений над злополучным позднесредневековым понятием “добрых дел”⁶. Вот эта формула: “Прежде всего я принимаю следующее положение как правило, не нуждающееся ни в каких доказательствах: все, что кроме доброго образа жизни человек предполагает делать, чтобы быть угодным Богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение Богу [...] Если человек хоть в чем-либо самом малейшем удаляется от данной максимы, то лжеслужение Богу (суеверие) больше уже не имеет никаких границ”⁷.

Лимитирующий разум, упоминаемый в названии кантовского сочинения, – это практический разум. Ни о каком ограничении религиозной веры со стороны разума теоретического (познающего) речи не идет. Религия в пределах только разума то и дело именуется просто “моральной религией”. И пожалуй, самое существенное состоит в том, что лимит морали мыслится Кантом как единственное ограничение, которое не гасит, а напротив, инспирирует самостоятельную и спонтанную веру. Имморальная религиозность слабеет после каждой неудовлетворенной молитвы, конечно же, касавшейся посясторонних, насущных интересов и горестей. Но религиозность, определяющим мотивом которой стало бы, как того желает Кант, беспристрастное и тем не менее страдательно-действенное (“пассионарное”) ожидание *потусторонней нравственной справедливости*, способна не просто не снашиваться, но крепнуть и даже прирастать в тяжких жизненных испытаниях. Социально-зрелые чувства: горечь и возмущение по поводу *незаслуженного несчастья многих и многих*, – питают веру в трансцендентной устремленности, только ей одной свойственной.

* * *

В работах Э. Дюркгейма, Э. Трельча и М. Вебера эпоха Просвещения была впервые аттестована как *эпоха секуляризации*. С XVIII в. набирает полную силу “процесс сужения сферы воздействия религии и церкви, ослабления их влияния на все области жизни общества, на сознание, поведение, быт и стиль жизни большого числа людей”⁸.

Кант не просто проницательный свидетель, но и влиятельный участник данного процесса. Немецкая церковь и само сознание немецкого воцерковленного христианина были такими, что ключевая формула Канта: “Религия основывается на морали, а не мораль на религии”⁹, – не могла иметь в Германии никакого иного эффекта, кроме секуляристского. То же следует сказать и об этикотеологии Канта, и о его кабинетных реформаторских устремлениях. Весь этот комплекс трансцендентально-критических идей был быстро за-

действован в немецкой либеральной теологии и в дальнейшем (надо сказать, достаточно убедительно) трактовался в качестве “стартовой площадки” идейного движения, которое вело от Ф. Шлейермахера к Д. Штраусу и от Штрауса – к антропотеисту Л. Фейербаху.

Вместе с тем ни при какой степени психоаналитической подозрительности и дотошности невозможно доказать наличие у Канта какой-либо секуляристской преднамеренности. Автор “Религии в пределах только разума” принадлежал к тем немногим представителям просветительской культуры, которые воспринимали процесс секуляризации с глубокой тревогой.

Как же видел Кант этот процесс, и в чем коренилась его встревоженность?

* * *

В Европе XVII–XVIII вв. впервые в истории складывается то, что иногда называют “большим обществом”. Благодаря развитию рынка, великим географическим открытиям и книгопечатанию, благодаря миграциям, обусловленным религиозными гонениями, человек вырывается из круга *традиционных локальностей* (таких, как моя община, моя корпорация, мой город, мое сословие, моя страна). Его общение все чаще оказывается общением не столько с ближними, сколько с “дальними”, – с представителями чуждых, экзотических, а иногда и возмущающих его культур, верований и обычаев. Этот новый опыт приводит к *кризису традиционной нравственности*, которую можно определить как нравственность *авторитарно-предписательную и патриархальную*.

Моральные поучения сельской общины, средневековой корпорации или средневековой католической церкви покоились на авторитете предания, на вере в непогрешимость суждений, которые однажды высказали легендарные предки. Однако как агент “большого общества” человек неизбежно проникается сомнением в безусловности этих предписаний: он уже не может не задумываться над тем, что авторитетов в мире много и что легендарные предки были такими же людьми, как и ныне живущие представители человеческого рода.

Может быть, ярче всего этот кризис представлен в судьбе *церковного нравственного авторитета*.

Основное выражение секуляризации в XVII–XVIII вв. (а я осмелюсь утверждать – даже и сегодня) вовсе не в том, что люди делают атеистами или теологическими скептиками. Человек Нового времени очень редко сомневается в существовании Бога, в богоустроенности мира, в бессмертии души и неизбежности последнего суда над грешными людьми. Вместе с тем он чувствует все большую неуверенность, когда пытается понять, а что же, собственно, Бог *заповедал* людям, и соответственно – по какому закону он будет их судить.

В средние века этот вопрос имел ясный ответ: закон Божий – это нормативные тексты Писания, разъясняемые *преданием* (т.е. толкованием святых учителей церкви, постановлениями соборов, непогрешимыми решениями пап и суждениями титулованных богословов). Реформация подорвала эту догматическую ясность, ибо поставила под подозрение святость предания (т.е. всю патриархальную, авторитарно-предписательную компоненту существующей религии). Десятки тысяч людей должны были согласиться с тем, что мнения соборов, пап и ученых теологов не имеют безусловной обязующей силы. Ею обладает только первоначальный и подлинный текст Писания, который именно поэтому открыт для *свободной экзегетики*, – для персонального, аргументированного толкования любого из христиан.

Первые реформаторы были убеждены, что режим свободной экзегетики достаточно быстро обеспечит новое добровольное единомыслие в трактовке священных заветов. Что же случилось в действительности? – свободная экзегетика повела к полной нравственно-конфессиональной анархии. Появились десятки абсолютно несовместимых друг с другом изъяснений того, что же понимает под “обязательным”, “нравственным” Бог-законодатель¹⁰. Человек, которому довелось бы объехать Западную Европу где-нибудь в середине XVII столетия, удостоверился бы в том, что люди, искренне считающие себя христианами, исповедуют множество совершенно несовместимых друг с другом нравственных кодексов и что на кодексах этих лежит явственная печать субъективных (иногда – корыстно групповых, “собираательно эгоистических”) интересов.

Приверженцы так называемого протестантского антиномизма доходили до крайней буквализтики в понимании раннереформационного принципа *sola fide* (“спасение только верой”) и настаивали, что христианин, вполне убежденный в прочности своей веры, ничего более делать не должен. Как святой по благодати, он впредь может позволить себе и праздность, и прельщение, и даже преступление. Представители крайнего пуританства, напротив, были уверены, что даже малое прегрешение (например, однажды допущенное чревоугодие) грозит человеку духовной гибелью. Проповедники методизма доходили до того, что видели приметку небесной избранности во всякой (даже нечистоплотной) деловой удаче, а приметку проклятия – в бедности и нищете. Радикальные анабаптисты, напротив, славословили бедность и пролетарство, в богатстве же (пусть даже честно нажитом) усматривали верное провозвестие проклятия и ада. При этом как те, так и другие достаточно правдоподобно обосновывали свои суждения ссылками на Писание¹¹.

Человек, который однажды увидел и испытал на себе воздействие этого взаимоагрессивного множества нравственно-конфессиональных кодексов, уже не мог отделаться от впечатления, что в христианском мире *нет больше ничего безусловного и общезначимо-*

го, – ничего, что можно было бы отнести к надвременности, постоянству и повсеместному присутствию Божьей воли.

Но раз так, то в мире вообще нет нравственной явленности Бога. Бог еще жив как творец и судия, но мертв как законодатель, а это значит, что путь спасения в конец затемнен и человек завис над бездной нормативного неведения (над бездной аномии).

Чтобы понять моралистов XVII–XVIII столетий, надо вдуматься в отчаянный смысл этого переживания, которое в тех или иных формах должны были испытывать все люди, не опустившиеся до фанатичной сектантской самоуверенности.

Потеря безусловных норм и ориентиров – это еще и кризис самоидентификации. Не имея святынь, человек в конце концов не может понять, для чего он живет, а потому не может разобраться с вопросом, кто он. Наступает расстройство целеполагания, а это страшнее, чем не найти средств для достижения поставленных целей.

Такова масштабная – на несколько веков простирающаяся – социокультурная ситуация, внутри которой находился Кант.

Позволю себе констатацию, которая не встретила мне ни в одной кантоведческой работе, хотя именно она, на мой взгляд, сразу проливает свет на основной замысел трансцендентально-критической этики.

Во всех своих этических сочинениях Кант обращается к человеку, который верит в Бога, живет в ожидании неминуемого Божьего суда, но не имеет отчетливого представления о законе, по которому его на этом суде будут судить.

Кант действует, руководствуясь *философской верой* в то, что закон правильной жизни, авторитетные источники которого засорены и отравлены, тем не менее может быть все-таки усмотрен людьми. Для этого Бог наделил их двумя способностями, которых лишены все другие существа, а именно – совестью и разумом. Совесть человека небызупречна, но ее элементарные и базисные критерии достаточно надежны для установления того, что следует считать нравственно-должным. Разум человека чаще всего ориентирован на утилитарно-прагматическое его применение, однако у него есть и иная, более высокая функция. Кант называет ее законодательной: разум способен усматривать и задавать нормы согласного, обоюдодоверительного человеческого сосуществования. Совесть и законодательствующий разум должны сойтись в деле требовательной самооценки человеческого поведения, в работе судящей морально-практической рефлексии. Человек, совершивший беспощадный совестно-разумный суд над самим собой и подчинивший свое поведение соответствующим вердиктам, может считать себя приуроченным и для суда Божьего.

Образ мысли, который я только что обрисовал, по строгому счету, не является сугубо кантовским. Он восходит к эпохе борьбы за веротерпимость и отстаивается такими мыслителями, как Эразм

Роттердамский, Себастьян Кастеллион, Мишель Монтень, Пьер Бейль и Гуго Гроций. Особый интерес в этой плеяде, к сожалению, по сей день плохо известной у нас в России, вызывает Гуго Гроций. Голландский дипломат, как никто другой знакомый с бедствиями, порождаемыми несходствами и конфликтами обычаев, нравов, вероисповеданий, он исключительно высоко оценивает немногие элементарные очевидности, которые разделяют все без исключения люди. Как высшее из разумных существ, с очевидностями этими не может не считаться и Бог. Сколь бы велико ни было могущество Всевышнего, он не может сделать так, чтобы квадрат гипотенузы не равнялся сумме квадратов катетов; чтобы целое было меньше части, а бывшее сделалось небывшим. Это представление о рациональных очевидностях, обязательных даже для божественного разума, Гроций распространяет и на этические суждения. Бог не может желать, чтобы кто-либо верил по принуждению, не может одобрять лицемерное и подневольное богопочитание, не может снисходительно относиться к актам явной несправедливости и к нарушению договоров. И наоборот, Бог не может не признавать достоинства за тем, что по строгом размышлении должно вызвать уважение у всех без исключения людей.

Кант в своей этике наследует этим рассуждениям Гроция. Существенное различие состоит, однако, в том, что всеобщезаключительные нравственные очевидности для Канта – это не изобретения, не искусственные установления *ratio*, а скорее “данности”, “факты” нашего образа мысли, которые лишь выявляются благодаря рефлексивной и судящей активности разума. Значительную часть кантовской этики можно отнести к разряду особой “судебно-аналитической” феноменологии, отвечающей на вопрос: в чем мы, даже при крайнем нашем нежелании, не можем тем не менее себе не признаться.

Чем глубже каждый из людей погрузится в сознание своей ответственности и вины, тем яснее предстанет ему этическое единство всего рода людского, раздираемого конфликтами верований и нравов. При этом, как ни парадоксально, взаимопонимание будет поначалу достигаться не на уровне простейших нравственных содержаний, а на достаточно высоком уровне формальной этической культуры.

Кант разрабатывает учение, исключительно чуткое к рефлексивным, формально-интенциональным различиям. Он настаивает, что как бы ни толковалось добро и зло, но все на свете понимают, что добро ради добра выше добра, делаемого по расчету (в крайнем выражении это будет знаменитый кантовский принцип: поступать “по долгу”, а не просто “сообразно долгу”).

Достоинством общепонятности обладает и утверждение, что доброе намерение, даже если оно не завершилось благим результатом, достойно безусловного одобрения, тогда как благой результат, ока-

завшийся непредвиденным, окольным следствием недоброго умысла, ни в коем случае не может быть поставлен в заслугу. В том же смысле Кант соглашается с П. Бейлем, утверждавшим, что со строго этической точки зрения человек, который хотел только ранить, но убил, менее виновен, чем тот, который собирался убить, но по стечению обстоятельств всего лишь ранил. В том же смысле предвращает И.Г. Песталоцци, по мнению которого вор менее преступен, чем человек, который внушает своим детям мысль о допустимости воровства.

Понимание этих различий и формально-интенциональных предпочтений Кант называет “моральным образом мысли” и считает, что последний един для людей всех культур, всех обычаев и вероисповеданий, всех исторических типов совести. Очевидности “морального образа мысли” *универсальны*, но как раз поэтому должны признаваться и Богом, каким бы ни представляли его себе приверженцы различных конфессий и деноминаций. В выявлении и упрочении “морального образа мыслей” Кант видит внутренний идеальный заклон от имморализма, который распространяется в обществе в эпоху секуляризации.

Но не только в нем одном.

Кант упорно работает и над проблемой нерелексивных критериев универсальности. Здесь он опирается на традицию политической антропологии, представленную учениями Гоббса и Локка.

Позиция Канта в этом вопросе, в сущности говоря, удивительно проста: люди могут исповедовать разные представления о добре и было бы безумием насильственно облагораживать и унифицировать эти представления. И все-таки вполне допустимо властью нашего внутреннего суда обуздывать и лимитировать по крайней мере такие нравы, которые очевидным образом противоречат элементарным предпосылкам гражданского мира, грозя опрокинуть общество в состояние “войны всех против всех” – в варианте индивидуальных или групповых раздоров.

Прежде чем сделать следующий кантоведческий шаг, я должен еще раз вернуться к общей характеристике эпохи и акцентировать вот какое обстоятельство. Легко предположить, что анархия нравов и норм, которая оказалась следствием секуляризации западноевропейского сознания, непременно должна была обернуться политической анархией, разбродом, криминальным беспределом. В действительности дело обстояло по-иному. XVII–XVIII столетия были временем расцвета абсолютных монархий, еще невиданно сильной и жесткой государственной власти, которая независимо от каких-либо нравственных целей (по мотивам экономическим и военно-политическим) водворяла порядок среди населения.

Этот процесс с неизбежностью должен был вести к идеологическому проекту благотворной *морально-полицейской власти*. Раз авторитеты, державшиеся духовной силой, подорваны, пусть почтени-

ем пользуется сильная рука. Раз закон Божий затерялся во множестве конфликтующих друг с другом толкований, пусть указы государей сделаются для подданных его подобием. Раз потускнела власть отцов, пусть монархи станут отцами народов и родительской розгой превратят нации в дружные семьи. Доктрины *политического патернализма* росли как на дрожжах: в Испании идею отеческого правления отстаивал крупнейший юридический авторитет Ф. Суарес, в Англии – Р. Филмер, чья апология монархии прямо так и называлась “Патриарх”, во Франции – известный представитель политического богословия Ж. Боссюэ.

Доктрина политического патернализма с самого начала тяготела к сакрализации государственной власти (содержала в себе компоненту цезарепапизма, если воспользоваться словарем русской религиозной философии)¹².

Нельзя не признать, что на ранних стадиях развития абсолютизма (во Франции, например, это вторая половина XVII в.) идеология морально-полицейской власти оказалась эффективной и обеспечила известное моральное оздоровление общества. Однако ко времени, когда Кант приступил к обдумыванию своей этической теории, от этого благого эффекта не осталось и следа. Институты абсолютной монархии (ее административно-правительственная машина, ее суды, армия, фискальные службы, а главное – двор) сделались главным прибежищем всяческого имморализма – начиная с коррупции, кончая садистки-рафинированным образом мысли.

Не менее показательным был и другой, если угодно, параллельный процесс.

Легко допустить, что anomia, вызванная процессом секуляризации, породит массу неуверенных, закомплексованных людей, пребывающих в состоянии перманентной усталости от жизни. Нет, уже к середине XVII в. в самых разных слоях населения стал активно заявлять о себе крайне самоуверенный образ мысли, который Кант обозначит как *этику себялюбия*, а XIX в. не без иронии будет именовать “разумным эгоизмом”. Ключевыми словами, в которых выражал себя этот образ мысли, были “выживание”, “самосохранение”, “счастье”, “удовольствие”, “благополучие”, “польза”, “выгода”. В проблемном поле кантовской этики “разумный эгоизм” правильнее всего обозначить как *эвдемонистически-утилитарный* умственный склад. В современном языке ему более всего отвечало бы слово *прагматический* (в расхожем его употреблении).

Хочу особо подчеркнуть следующее.

Этика себялюбия – это стихийно складывающееся массовое умонастроение, которое – что чрезвычайно существенно – невозможно жестко привязать ни к какому особому классу или сословию. Оно заражает все общественные слои, исключая разве что исторически не пробудившееся крестьянство. Оно существенно отличается от предпринимательской этики, имеющей нравственно-религиоз-

ные истоки. Оно не совпадает и с простой реабилитацией эвдемонистического начала, которую осуществляла элитарная ренессансная культура.

В расхожей этике себялюбия самосохранение не просто восстанавливалось в правах, но сакрализировалось, превращалось в своего рода “сверхзадачу” – в такую цель, которая оправдывает любые средства. Возникал своеобразный человекобожеский культ счастья и удовольствия¹³.

Нельзя отрицать, что где-то в середине XVII в. эвдемонистически-утилитарный образ мысли способствовал преодолению резиньяции, до которой масса людей была доведена чудовищностью религиозных войн. Однако ко времени Канта этика себялюбия вступает в фазу кризиса и упадка. Она вырождается в конъюнктурное сознание, носитель которого все чаще ищет счастья, удовольствия и выгоды не от природы, а из рук власти. Не трудно показать, что философия “разумного эгоизма” (позднепросветительские учения Гельвеция, Гольбаха, Бентама) сплошь и рядом идеологически упрочивала это сознание. Но, пожалуй, более существенно, что в лице таких представителей, как Дидро и Руссо, она как бы диалектически документировала *противоречия* эвдемонистически-утилитарного образа мысли.

Идеология морально-полицейской власти и этика себялюбия на первый взгляд кажутся концепциями-антиподами. На деле, повторяю, в их эволюции наблюдается удивительный параллелизм. Культ себялюбия встречается с цезарепапистским культом отеческой мирской власти и притом так, что между ними устанавливаются самые профанические, самые пошлые отношения, – тщательно расписанный порядок *повеления и расчетливой покорности*.

* * *

В XIX, да и в XX столетии Канта нередко изображали как глашатая и чуть ли не изобретателя императивизма, – как моралиста, который возмечтал наводнить мир множеством педантичных предписаний. На самом деле Кант *жил в эпоху императивизма*, а подлинный пафос его этики – это пафос рационально-критического *ограничения* господствующего императивизма.

Режимы абсолютной монархии обрушивали на подданных целую лавину императивных предписаний. Они звучали повсюду: из уст церковных проповедников и придворных моралистов, состоявшихся в составлении максим (т.е. обобщенных руководящих правил поведения), из уст высоких чиновников, университетских профессоров и деревенских старост.

При этом нравственные требования в строгом смысле слова ставились на одну доску с пруденциальными правилами, менявшимися ото дня ко дню. И библейские заповеди, и правила благочестия, и да-

же профилактические советы, касающиеся здоровья, преподносились в одном и том же модусе властного повеления и вменялись в долг *лояльности*.

Совершенно фарсовый характер эта практика приняла на родине Канта. Уголовные кодексы немецких княжеств напоминали одновременно и катехизис, и полицейский устав, и наставление по домоводству. Даже “Всеобщий свод прусских законов” (Allgemeines Preussisches Landrecht), вступивший в силу во время французской революции и отмеченный печатью просветительских идей, включал в себя сотни мелочных регламентаций. Здесь, например, предписывалось, чтобы мать непременно сама кормила своего ребенка, а отец определял продолжительность кормления новорожденного. Не менее, чем в ста параграфах формулировались запреты и дозволения, касающиеся внебрачного сожителства. Вытравливание плода предотвращалось двадцатью семью параграфами, один из которых гласил: “Всякая особа женского пола [...] должна внимательно следить за своими телесными качествами и регулярно повторяющимися необычными состояниями”. Строго расписывались правила добродетельного переезда из города в город, и даже сооружение громоотвода в собственном доме требовало специального разрешения полицейских властей¹⁴.

Все это было не просто комично, не просто оскорбительно для мало-мальски развитого человека. Нормативная эклектика, соединенная с единообразной безжалостностью угроз, постепенно вела к тому, что действительно безусловные требования, типа “не убий”, “не воруй”, “не лги”, делались для человека ничуть не более священными, чем, скажем, новый налог на соль.

Но самое печальное заключалось в том, что регулярная морально-полицейская опека превращала страх перед наказанием в основной мотив нравственного поступка. Она поддерживала благонравие лишь в той мере, в какой делала язык приманок и устрашений единственно понятным нравственным языком.

Такова была *абсолютистская императивная культура*, перед лицом которой Кант-философ искал выхода из морального кризиса, обусловленного секуляризацией. Три тенденции этой культуры в особенности ему претили.

Во-первых, ее *гетерогенность*, или, просто говоря, эклектичность, когда под эгидой единого государева авторитета, в обличии всеобщности, подданным навязывалось множество искусно пролоббированных особых повелительных требований, проникнутых духом группового эгоизма (сословного, корпоративного, конфессионального). Ответом на эту гетерогенность стала у Канта идея универсальных обязанностей, имеющих силу везде, во всякое время, – очевидных для каждого человека и даже “для всякого разумного существа”.

Во-вторых, Канту претила *гетерономия* многочисленных повелений, предъявляемых члену общества.

В кантовской этике выражение “гетерономия” имеет двоякий смысл. Первый – это чужемотивность поступка, когда какое-нибудь дело делается не ради него самого, а ради привходящего мотива (например, из корысти или из страха перед наказанием).

Другое (буквальное) значение понятия “гетерономия” – это “чужезаконность”. Речь идет о навязывании правил без внутреннего согласия тех, кто принимает их к исполнению, или о том, что мы сегодня называем *авторитаризмом*. Таков доминирующий аспект кантовской трактовки гетерономии, к сожалению, недостаточно хорошо понятый многими толкователями его текстов. Этика Канта последовательно антиавторитарна, и важнейшим выражением этого антиавторитаризма является высокая оценка “автономии” (букв. самозаконности) человеческого поведения. Никакое повеление не имеет морального значения, если человек не может дать на него разумно-совестного согласия.

Наконец, третье, что тревожит Канта – это достаточно методичная *эксплуатация* абсолютистской культурой *эвдемонистически-утилитарного образа мысли*. Государство пытается морализовать подданных через технику приманок и остросток, в *расчете на расчетливость*, искусно обыгрывая оккультное и стратегическое устремление индивида к выгоде, счастью и удовольствию.

Тема эксплуатации эвдемонистически-утилитарного образа мысли (тема утилизуемого утилитариста) образует подспудный, эзотерический, но чрезвычайно существенный слой трансцендентальной этики. В своей книге о Канте я пытался показать, что именно здесь следует искать последнюю разгадку его ригоризма¹⁵.

Итак, принципиальная новизна кантовского императивизма определялась тремя основными измерениями, а именно: универсализмом, высокой оценкой автономии и ригоризмом, защищающим от утилитаризации. Проработка каждой из этих установок была сложной самостоятельной задачей. Но принципиальная возможность их решения обеспечивалась, как говорится, одним ударом, похожим на разрубание гордиева узла.

Что же это был за удар? Каким способом была переосмыслена вся тема императивизма?

Над массой гетерогенных, гетерономных, утилитарно признаваемых императивов Кант ставит императив совершенно особого рода – “один-единственный категорический императив”. Это не была максима, т.е. еще одно руководящее правило практического поведения. Это был *императив-критерий*, с помощью которого все другие повеления, уже бытующие в обществе, должны были пройти проверку на строго моральное достоинство.

Здесь необходимо сразу пояснить следующее. Кант (чего не понимал, например, Шопенгауэр) никогда не претендовал на создание некой новой морали. Он исходил из того, что подлинная –

строгая и совершенная – нравственность всегда уже присутствует в сознании. Ее надо только извлечь из синкретичных суждений о должном, – выплавить из них, как металл выплавляют из руды. Соответственно, разум, на который при этом полагается Кант, – это вовсе не конструктор новой нравственности, а скорее контролер и селектор исторически выработанных нравов. Конечно, можно утверждать, что у Канта (как и в просвещении вообще) нравственная традиция выносится на суд разума. Но мы выразились бы очень некорректно, если бы сказали, что Кант ставит авторитет разума на место авторитета традиции. Практический разум не включает в себе никаких особых откровений. Он слишком бессодержателен, чтобы быть авторитетом. Он предлагает лишь известную процедуру, если угодно, досужую и незаинтересованную игру ума, хотя требует, чтобы ее результат был принят всерьез и безоговорочно.

* * *

Я не стану утруждать вас изложением теории категорического императива (рассказом о его отношении к двум другим типам повеления – гипотетическому и ассерторическому, о трех его формулах, о нравственном законе как нормативном базисе “причинности посредством свободы” и т.д.). Мне хотелось бы обратить ваше внимание вот на какую моралистически существенную сторону проблемы.

Кант – повторю это еще раз – никогда не намеревался осчастливить мир каким-либо новаторским катехизисом. То, что он предложил, непосредственно представляло собой всего лишь формальный принцип, который в предельно краткой транскрипции мог бы звучать так: “Поступай универсализируемо”, или “Следуй только универсализируемым максимам”.

Однако демонстрируя на примерах (продуманно выбранных примерах), что это, собственно, означает, Кант все-таки предъявил современникам и потомкам и известный нравственный кодекс. Я довольно много работал над соответствующими текстами и осмелюсь сформулировать четыре основные статьи этого кодекса:

1. Возведи в добровольный зарок два правила-запрета, скрывающие в себе целые блоки, целые комплексы максим:

а) “не вводи в заблуждение”;

б) “никогда не относись к человеку только как к средству”.

2. Опираясь на эти базисные запреты и в меру дарованных тебе способностей исполняй позитивную заповедь человеколюбия. Осуществляй человеколюбие в форме тактичного и корректного доброжелательства, т.е. так, чтобы твое сострадание никогда не приходило в противоречие с уважением к человеку как “цели самой по себе”.

3. Совершенствуй себя как индивидуальность, развивая свои способности и задатки, не поддаваясь распушенности и лени, подчиняя отдельные поступки единой стратегии поступания.

4. Не сотвори себе кумира из самосохранения, счастья и благополучия.

Вот, собственно, все, что выпадает из теории категорического императива в моральное поучение – в “катехизический осадок”. Это совсем немного, – это *minimum moralia*, как назовет одну из своих публикаций о Канте Т.В. Адорно. И все-таки Кант уверен, что любой человек, который сделал бы все от него зависящее для исполнения только что очерченного кодекса, имел бы право называться нравственно достойным. Он имел бы его даже тогда, когда ему очень многое не удалось на деле, когда за ним всего лишь доброе намерение, не реализованное из-за недостатка сил или средств. И Кант твердо надеется на то, что человек этот может не страшиться Судного дня и уповать на встречу не с гневным, а с милосердным Богом.

Тут, однако, у придирчивого слушателя и читателя (особенно если он осведомлен в теологии или хотя бы в религиоведении) может возникнуть череда безжалостных вопросов.

Не идет ли речь просто о том, что Кант обязует Всевышнего судить людей в соответствии с категорическим императивом, который им, Кантом, впервые усмотрен и установлен? Не конкурирует ли его нравственный закон с тем, что именуется Законом в христианстве и других религиях откровения? А уж если это так, то не является ли весь отклик Канта на вызов эпохи секуляризации одним из самых дерзких примеров самообожествления, или, что то же, – секуляристского человекобожия.

С уверенностью говорю, что ответ на эти вопросы может быть только отрицательным. В одном из своих сочинений А. Шопенгауэр (видимо, припомнив оперетту И. Штрауса-сына “Летучая мышь”) говорил, что Кант-этик напоминает ему человека, который целый вечер ухаживал за дамой в маске и мечтал одержать над ней победу, а когда маска была снята, обнаружил под нею свою собственную жену. Маска – это формулы категорического императива и декларация автономии религии по отношению к морали; жена под маской – давно знакомые библейские заповеди, – “скрижали”, закон, как его понимают религии откровения¹⁶.

Шопенгауэр понял Канта лучше, чем многие другие его толкователи. Вот только юмор Шопенгауэра, десятилетиями приводивший в восторг профессоров декадентско-модернистской чеканки, достоин был лучшего применения. То, что Шопенгауэр вышучивал, следовало поставить в заслугу Канту. *Minimum moralia*, отвечавший понятию категорического императива, ни в чем не противоречил “второй Божьей скрижали”, т.е. заповедям “не убий”, “не прелюбодействуй”, “не кради”, “не лжесвидетельствуй”, “не посягай на чу-

жое”. Было великим делом по-новому изъяснить эти требования в эпоху, когда разумный аргумент сделался единственно доходчивым аргументом, – в контексте уже неустранимого признания персонально ответственного действия и столь же неустранимого интереса к элементарным этическим предпосылкам гражданского сообщества.

Если Кант что-либо и добавил к богооткровенному закону, так это не сомнительные моральные новшества, которые попытаются пророчески возвестить сам Шопенгауэр, Ницше или Г. Зиммель. Это простейшие очевидности *правосознания*, но опять же введенные по религиозно-нравственным мотивам, подобным тем, которые когда-то побудили Мартина Лютера выступить с первыми манифестами свободы совести.

* * *

Кантовская теория категорического императива не ограничивается проблематикой универсального нравственного закона. Она включает в себя также и универсальный правовой принцип: “равенство в свободе по всеобщему закону”. В статье “О поговорке: может быть, это и верно в теории, но не годится для практики” он фигурирует в качестве индикативного высказывания. Но в “Метафизике нравов” предъясняется как “категорический императив права”: “Всеобщий правовой закон гласит: поступай только так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого по всеобщему закону”¹⁷. Кант декларирует эту формулу как выводную по отношению к категорическому императиву нравственности, хотя не демонстрирует самой дедукции. В кантоведении XIX–XX вв. соответствующая логическая процедура проделана неоднократно, причем применительно к каждой из трех формул категорического императива.

Я обращаю на это внимание, чтобы зафиксировать следующее фундаментальное обстоятельство: строгое право для Канта нормологически едино с универсальной нравственностью. Как и эта последняя, оно “сверхсоциально”, “предгосударственно” и не поддается редукции к соображениям общественной целесообразности, как бы она ни понималась. Во всех контекстах, где правомерно утверждение “*нравственность от Бога*”, следует признать правомерной и декларацию “*от Бога – право и равноправие*”.

Так же как и в случае с категорическим императивом нравственности, возможно выявление минимального нормативного кодекса, отвечающего категорическому императиву права (кодекса правовой этики). Кантовские тексты позволяют включить в него следующие основные статьи:

1. Будь лояльным подданным, который “строго легально” исполняет требования существующего (позитивного) закона, т.е. под-

чиняется предписаниям власти, но не покорствуется ей, как дети покорствуют родителю.

2. Во всех случаях, где ты в силу обстоятельств сам оказываешься в положении человека власти, так или иначе распоряжающегося другими людьми, неукоснительно следуй императиву справедливости.

3. Уважай чужое право и никогда не оставайся равнодушным к его нарушению.

Эти требования правовой этики примыкают к статьям *minimum moralia* и не отличаются от них по типу экзистенциального признания. Для верующего человека, готовящего себя к Судному дню, они равнозначны с заповедями “не вводи в заблуждение” и “никогда не относись к другому только как к средству”.

В Канте как мыслителе, отвечающем на вызов эпохи секуляризации, восхищает попытка обратить пассионарность веры, еще сохраняющуюся в его современниках, на утверждение и поддержку правового начала. – Не спасется тот, кто закрывает глаза на произвол и неправье (немецкое *Unrecht*).

Кант не пользуется понятием “правовая этика”, хотя учение о категорическом императиве чревато его смыслом¹⁸.

В словаре Канта нет понятия, которое могло бы служить аналогом русского слова “правозащитник”. Между тем аналог этот запрашивается всем ходом кантовского морально-правового рассуждения. Агент граждански-политической активности, каким он предстает в статье “О поговорке...”, – это участник терпеливого неповиновения актам властного произвола¹⁹, то бишь правозащитник в точном смысле слова. Он возлагает себе на плечи самый тяжкий крест, возможный в системе вечно несовершенного гражданского общежития.

Деятельное уважение к чужому праву обрекает на такой образ жизни, который немислим без ригоризма, т.е. уважения к нравственному закону вообще. Последнее же образует, если угодно, экзистенциальное ядро кантовского этического ответа на вызов эпохи секуляризации.

То, что я говорил выше о стимулировании веры через морально-практическую лимитацию существующей религии, сделает, я думаю, не столь уж парадоксальным и следующее утверждение: уважение к нравственному закону у Канта – это установка, в которой пассионарная энергия веры не просто затрачивается, но и генерируется. Правозащитное движение, если оно достаточно широко и политически чисто, может оказаться одним из главных очагов этого процесса. Разумеется, подобное утверждение уже ни в коем случае не является переложением кантовских мыслей. Оно стоит под знаком девиза, который когда-то сформулировал Ф. Шеллинг: “Я не собирался ни переписывать того, что написал Кант, ни дознаваться, что, собственно, Кант хотел сказать своей философией. Я желал выявить, что он, по моему разумению, должен был хотеть, коль скоро в его философии есть внутренняя связь”²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Пристрастная критичность русской религиозной мысли в отношении Канта была блестяще обсуждена в статье А.В. Ахутина “София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)” (Вопр. философии. 1990, № 1). Агрессивный критицизм советского кантоведения еще ждет своих исследователей и толкователей.
- ² См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 33.
- ³ Понятие “совершеннолетие” позволило А.А. Гусейнову обрисовать тему “Кант и его эпоха” с помощью такой метафоры: “Стадии общественного развития нередко сравниваются с этапами индивидуальной жизни. Если воспользоваться этой аналогией, то можно сказать, что этика Канта приходится на период европейской истории, сопоставимый с периодом человеческой зрелости, когда индивид освобождается от родительской опеки и становится вполне самостоятельным” (*Гусейнов А.А.* Этика доброй воли // *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 5).
- ⁴ Модель взаимодополнительности существенна для понимания многих аспектов и разделов кантовского учения. В отношении комплементарности находятся здесь детерминизм и телеология, нравственная и правовая норма, позитивное и “строгое” право (“новое естественное право” в смысле Локка). К замыслу диалектических “высших синтезов” Кант – в отличие от всех других представителей немецкого классического идеализма – относится чрезвычайно осмотрительно, как бы подозревая, что в подавляющем большинстве случаев они окажутся “дурными синкрезисами”, гибридными и суррогатными умственными образованиями. “Высшие синтезы” знания и веры вызывают у него особые опасения. Я выразился бы слишком сильно, если бы стал утверждать, будто Кант предвидел, сколь многие химеры “верознания” породит многовековой век Просвещения. Вместе с тем можно с уверенностью утверждать, что из всех философий Нового времени учения Юма и Канта в наибольшей степени предупреждали о возможности буйного роста в XIX и XX столетиях разного рода “псевдорелигий” и “наукософий”: историософии, этнософии, антропософии и т.д.
- ⁵ Сдержанность и тактичность Канта объясняются не просто тем, что он находился в условиях суровой подцензурности. Сам склад трансцендентально-критической мысли не позволял ему непрошенно и самозванно определять философию в “служанки богословия”.
- ⁶ См.: *Huizinga J.* *Erasmus and the Age of Reformation.* N.Y., 1957. P. 47–61.
- ⁷ *Кант И.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 179, 181. Рассуждая в духе Эразма, Кант возрождает и дух молодого Лютера, – важнейший мотив его сермонов 1518–1519 гг.: *Богу неугодна угодливость.* Худшим лжеслужением Кант считает попытку “добывать каким-то проницательством милости высочайшего существа” (цит. по предисловию К. Форлендера, см.: Там же. С. VIII). Развивая данную тему, он, однако, приходит уже не к Лютеру покаянному самоуничтожению грешника, а к догреховному моральному самоуважению, в котором слышится отголосок ренессансного титанизма: “Склоняя колени или падать ниц даже с целью показать свое преклонение перед силами небесными противно человеческому достоинству” (*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 375). Кантианец молится стоя, сокрушаясь в недостатке нравственной силы и эффективности, но вместе с тем сохраняя позу автономии (самозаконности), которую он отстаивает по отношению к господствующему мнению, мирской власти, да и ко всему эмпирическому устроению Вселенной.

⁸ *Гараджа В.И.* Секуляризация // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 512.

⁹ *Кант И.* Религия в пределах только разума. С. IV.

¹⁰ Причины утверждения нравственно-конфессиональной анархии с наибольшей наглядностью выявило анабаптистское движение, которое марксистская историография долгое время именовала “народной реформацией” (в противовес “всего лишь бюргерской” реформации Лютера, Цвингли и Кальвина). Анабаптизм обнаружил:

а) недостаток, а то и полное отсутствие в низах общества дискуссионной культуры;

б) массовое тяготение к тому, чтобы трактовать св. Писание в аспекте не столько сотериологии и экклезиологии, сколько прямого обличения существующего общественного порядка, социально-исторических гаданий и построения земного рая;

в) массовую убежденность в незавершенности божественного откровения (надежду на скорое появление Третьего, или Вечного Завета, который заменит сложную композицию Ветхого и Нового Завета в христианской Библии);

г) массовую веру в экстраординарные формы субъективного откровения (вещи сны и пророческие наития), противопоставлявшиеся разумно толкуемому Писанию как “дух” “букве”. См. об этом: *Митрохин Л.Н.* Баптизм: История и современность. СПб., 1997. С. 124–147; *Ревункова Н.В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1989. Гл. III; *Зоц В.А.* Томас Мюнцер: Борец за справедливость Господню // От Лютера до Вайцзекара. М., 1994. С. 66–68).

¹¹ С конца XVI столетия проблематика “поликультурного мира”, о которой мы так много говорим сегодня, переживалась в Западной Европе как проблематика “полिकонфессионального христианского региона”. Напряженность конфликтов была предельной: религиозный раскол открыл возможности для обострения и укрупнения позднефеодальной междоусобицы (борьба католической Лиги и протестантской Унии); нетерпимость и ксенофобия обрели такое оружие, как цинично-безжалостные армии наемников. Западная Европа проходила через полосу религиозных войн, превосходивших все прежние войны по жестокости обоюдных массовых расправ, а также по ущербу, который был нанесен народному быту, хозяйству и культуре. См. об этом: *Философия эпохи ранних буржуазных революций.* М., 1983. С. 206–208.

¹² Особенно ощутимой эта тенденция была в странах Северной Европы: в Англии, Швеции, Дании, Пруссии (с 1703 г., после устранения патриаршества Петром I, – также и в России), где монархи трактовались как главы национальных церквей.

Нельзя не отметить, что прямое подчинение церкви государству – это самое внушительное политическое выражение секуляризации (см.: *Гараджа В.И.* Указ. соч. С. 513). И наоборот, требование отделения церкви от государства приобретает антисекуляристский смысл, коль скоро такое подчинение налицо. Последнее важно принять во внимание, анализируя и оценивая такие формулы Канта, как автономия морали по отношению к религии и ограничение религии очевидностями морально-практического разума. Немецкая либеральная теология использовала данные формулы (обычно аттестуемые как “секулярные”) в борьбе с монархическим и княжеским диктатом над церковной жизнью.

¹³ Феномен человекобожия, антропотейзма, важнейший для эпохи секуляризации, Кантом не рассматривается. Вместе с тем можно сказать, что некоторые кантовские тексты антиципируют смысл этого понятия. Такова, например,

первая часть “Религии в пределах только разума” (“Об изначально злом в человеческой природе”), сперва отдельно опубликованная. Этика себялюбия подведена здесь под понятие “радикального зла”, которое в теологической традиции непременно предполагает компоненту гордыни и самообожествления (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 102–110).

- ¹⁴ См.: *Кленнер Г.* Философско-правовое просвещение в Берлине в годы Великой французской революции // Историко-философский ежегодник '91. М., 1991. С. 208.
- ¹⁵ См.: *Соловьев Э.Ю. И.* Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 68–69.
- ¹⁶ См.: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 132–133.
- ¹⁷ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 140.
- ¹⁸ См. об этом: *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt a. M., 1990. S. 102.
- ¹⁹ См. об этом: *Философия Канта и современность.* М., 1974. С. 223–224.
- ²⁰ *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1860. Abt. 1, Bd. 6. S. 108.

О “КОПЕРНИКАНСКОМ ПЕРЕВОРОТЕ” КАНТА И НЕКОТОРЫХ ПРЕДРАССУДКАХ КАНТОВЕДЕНИЯ

В.А. Жучков

Наблюдая за некоторой суетой, связанной с подготовкой юбилейных дат Иммануила Канта, один из моих близких коллег-приятелей задал мне не лишенный ехидства вопрос: скажите, а что нового можно еще сказать о Канте, чего уже не было бы сказано за двести лет после его кончины? Поначалу моя кантианская душа возмутилась и огорчилась за “непросвещенного” приятеля, однако начав гневную отповедь, я вдруг понял, что найти не то что убедительный, но и сколько-нибудь вразумительный ответ на этот каверзный вопрос не так уж и просто. В самом деле, что нового и интересного можно еще обнаружить у Канта? Не пора ли “завязывать” с бесконечным его “препарированием”?

Впрочем, не только запоздалое намерение дать “достойную отповедь” приятелю спровоцировало меня к написанию данной статьи. Мною двигало и давнее желание высказать то “чувство глубокого неудовлетворения”, которое у меня частенько возникает, когда я что-то читаю о Канте или пытаюсь написать о нем сам. Думаю, что подобное чувство знакомо многим из тех, кто знаком с текстами Канта и многочисленными писаниями о нем: между ними всегда чувствуется какой-то зазор и даже разрыв. На любой странице Канта присутствует что-то важное и существенное, как правило, остающееся чем-то ускользающим, не схваченным в работах о нем.

Не хочу вдаваться в романтически возвышенную болтовню о таинственных глубинах или высотах кантовских творений и о тщетности усилий их постичь и сколько-нибудь адекватно выразить, что на самом деле далеко не так: история кантоведения знает немало больших достижений, не говоря уже о том, что после Канта не найдется, пожалуй, мыслителя, который “не заметил” бы или прошел мимо его наследия.

Чувство неудовлетворения и даже некоторой досады вызывает скорее то, что кантовской философии выпала редкостная “честь” быть понятой превратно, становиться объектом односторонних, поверхностных интерпретаций, намеренных или непреднамеренных искажений и т.п. Некоторые из них возникли уже при жизни Канта и кочуя в литературе о нем вот уже более 200 лет, обрели характер устойчивых предрассудков, традиционных стереотипов, “само собой разумеющихся” догм, многие из которых и по сей день остаются не только популярными, но и нередко определяющими восприятие кантовской философии и отношение к ней у не очень подготовленного читателя.

К числу такого рода предрассудков относится прежде всего устойчивое мнение о противоречивости кантовской философии. Оно не лишено определенных оснований, поскольку и в самом деле многие вопросы и принципы своей философии Кант зачастую формулировал не только не вполне адекватно, но и весьма двусмысленно и неоднозначно. Это относится даже к таким основополагающим принципам его философии, как идея коперниканского переворота, различение явлений и вещи в себе или самой по себе и т.д. Такого рода неоднозначность отчасти может быть отнесена на счет “субъективного фактора”: неточности кантовского языка, “разболтанности” терминологии и т.п., однако основную ее причину следует искать все-таки в содержании и сущности самих обсуждаемых им вопросов.

Иначе говоря, противоречия кантовской философии следует рассматривать как попытки найти наиболее адекватную форму для выражения специфики философского мышления и способа решения его основных вопросов. Осуществленное им противопоставление непознаваемой вещи в себе явлениям опыта имело своей целью не ограничение человеческого разума и познания, а с точностью до наоборот: единственно доступным способом философского познания непознаваемого, обретения знания о неизвестном, посредством которого оно только и может обнаружить в качестве своего предмета бесконечность и неисчерпаемость как объективного мира, так и самого разума.

Традиционная же критика ее противоречивости и непоследовательности нередко свидетельствует о их принципиальном непонимании не только этой фундаментальной особенности философии Канта, но и самого предмета философского мышления, существа ос-

нового философского вопроса. Поэтому в каком-то смысле пред-
рассудком по поводу кантовской философии неизбежно оказывае-
тся любая из ее трактовок, претендующая на непротиворечивое и од-
нозначное ее понимание, но именно поэтому критически относясь к
наиболее претенциозным и одиозным из них, следует иметь в виду и
их принципиальную неизбежность и даже закономерность их воз-
никновения как в прошлом, так и в будущем. По этой же самой при-
чине следует считать своего рода предрассудком и мнение относи-
тельно “исчерпанности” кантовского наследия, связанного, на мой
взгляд, с не вполне верным представлением о самом существе фило-
софского мышления и предмете его познания.

Разумеется, все сказанное выше имеет сугубо предположитель-
ный характер и должно быть подкреплено тщательным анализом
текстов и всей логики кантовских рассуждений, поэтому здесь я ог-
раничусь лишь общей постановкой вопроса и остановлюсь на от-
дельных моментах.

* * *

На мой взгляд, кантовскую философию в целом можно было бы оп-
ределить как агностический дуализм, под которым я имею в виду от-
нюдь не эклектический и негативный способ постановки и решения
той проблемы, которая в истории философской мысли традиционно
формулировалась в виде основного или главного философского во-
проса, претерпевшего множество вариантов его постановки и реше-
ния. Разумеется, история философской мысли не может быть реду-
цирована к данному вопросу, как это имело место в нашем недавнем
прошлом, но его столь же невозможно и изъять из ее реальной исто-
рии. Тем более, не хочу вступать здесь и в полемику с модным се-
годня мнением, будто этот вопрос вообще утратил всякий смысл и
остался достоянием “устаревшего” классического способа философ-
ствования или “типа рациональности”.

Именно Канту с его идеей коперниканского переворота и необ-
ходимости различения вещей в себе и явлений принадлежит, на мой
взгляд, еще не вполне понятая и оцененная заслуга не только в пре-
одолении традиционных способов постановки и решения этого во-
проса, но и в попытке найти принципиально новый к нему подход,
весьма последовательный по аргументации и позитивный по своей
теоретической и мировоззренческой значимости.

Определенное подтверждение этому можно найти уже на пер-
вых страницах Предисловия к первому изданию “Критики чистого
разума”, где Кант говорит о “странной судьбе” разума в области ме-
тафизического или философского познания. Пытаясь решить ос-
новные вопросы такого познания, разум неизбежно “погружается во
мрак и противоречия”, а философия становится ареной бесконеч-
ных споров, свидетельствующих о каких-то скрытых ошибках фило-

софского познания, которые разум не может, однако, обнаружить¹. Тем не менее кантовская критика вовсе не была отказом от решения этих вопросов или отрицанием их значимости как “бессмысленных”, но была направлена на обнаружение источников ошибочных их решений, причину которых он усматривал в притязаниях догматически-мечтательных авторов доказать “простую природу души или необходимость начала мира”².

Разумеется, кантовские слова о том, что своей критикой он пытается “подрезать корни материализма, фатализма, атеизма... и, наконец, идеализма и скептицизма”³ можно трактовать как всего лишь декларацию о намерении, тем не менее, они достаточно красноречиво указывают на то, что задачей своей философии он считал критику традиционных – эмпирических и рационалистических, материалистических и идеалистических или, в его терминологии, скептических и догматических – способов постановки и решения основных вопросов философского познания. Целью же своего “критического пути” он усматривал именно в их “успешном” решении, способном “доставить полное удовлетворение человеческому разуму”, принести ему “положительную и весьма существенную пользу”⁴. На достижение этой цели и была направлена его попытка осуществить радикальную перемену в метафизике, в самом способе или методе философского мышления, т.е. произвести в них переворот, “аналогичный первоначальной мысли Коперника”.

Основную идею этого переворота Кант формулирует следующим образом: “Не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием” (“die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten”). Такую установку он и противопоставляет традиционной, прежде всего эмпирицистской, трактовке познания, согласно которой “всякие наши знания должны сообразовываться с предметами”⁵. Однако если понимать эти кантовские слова буквально, то они звучат несколько странно и довольно двусмысленно.

Даже с последовательно идеалистической точки зрения они остаются не вполне ясными, поскольку речь идет вовсе не о создании предметов познанием, а именно об их “сообразовании” с последним. Поэтому уяснение сущности коперниканского переворота Канта оказывается в прямой зависимости от того содержания, какое он вкладывает в понятия “сообразование”, “предмет” и “знания” (или

¹ См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 3. С. 76, А–VII–VIII; ср.: С. 86, В–XIV.

² Там же. С. 76–77, В–XIII–XIV.

³ Там же. С. 96–98, 286–289; 450–451, В–XXXII–XXXV, С. 274, 279, 519.

⁴ Там же. С. 92, 695, В–XXI.

⁵ Там же. С. 87, В–XVI.

“познания”). Начиная с Х. Файхингера и других так называемых кантофилологов, многочисленные текстологи и комментаторы самым внимательным образом проанализировали данные высказывания Канта, однако все усилия установить их точное и однозначное содержание оказались если и не совсем напрасными, то и не очень утешительными. Дело не только в том, что в разных прижизненных изданиях “Критики...” в этих высказываниях имеются заметные расхождения, но и в том, что на языке оригинала используемые Кантом понятия имеют весьма различное содержание и смысл.

В самом деле, немецкое выражение “richten sich nach” означает “считаться”, “направляться”, “руководствоваться”, “подлаживаться”, “следовать”, т.е. не совсем то, что в русскоязычных изданиях переводится как “сообразовываться” или даже “соответствовать”⁶. Еще труднее определить точное значение слова “Erkenntniss” (познание), поскольку в немецком языке оно хотя и отличается от слова “Wissen” (знание), но в обыденном или разговорном языке зачастую употребляется как синоним понятию “знание”, тогда как у Канта оно связано с обозначением принципиально разных аспектов его теории опыта или гносеологии. А именно, речь идет о различии между познанием как именно *процессом* получения знания, с одной стороны, и “познанием” как знанием, т.е. данностью некоего уже существующего знания как конечного результата или *продукта* познания как деятельности. Кант далеко не всегда проводит сколько-нибудь строгое и четкое различие этих двух аспектов, тогда как именно от этого зависит содержание идеи “сообразования предметов с познанием”, равно как и диапазон ее возможных толкований – вплоть до принципиально противоположных.

Основные трудности сфокусированы, однако, в кантовском понятии “предмет”. Для обоснования идеи коперниканского переворота или “проверки правильности” предлагаемого им изменения в методе мышления, Кант различает явления и вещи в себе или сами по себе, рассматривая первые в качестве “предметов чувств и рассудка для опыта”, а вторые – как предметы, которые “мы только мыслим и которые [существуют] только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума”. С нашим познанием предметы сообразуются только как явления опыта, каковым оно и ограничено, вещь же в себе не познается, но только мыслится разумом за границами опыта и есть его “возможная мысль” о безусловном⁷.

Однако проводимое таким образом различие вещей в себе и явлений носит весьма абстрактный и двусмысленный характер и скорее запутывает, нежели проясняет сущность идеи “сообразования предметов с познанием”. Более того, по существу оно служит

⁶ См.: Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. яз. М.: Наука, 1998. С. 35.

⁷ См.: Кант И. Соч. Т. 3. С. 88–89, В–XVIII–XIX.

всего лишь устранению противоречия между предметами как явлениями “для опыта”, и предметами как мыслимым “изолированным разумом” понятием безусловного. Именно это и позволяет, согласно Канту, без противоречия утверждать “о человеческой душе, что ее воля свободна”, т.е. не есть только явление, подчиненное априорным и необходимым законам нашего знания. Но тем самым понятие “предмета” не только обретает совершенно новое – субъективное – значение “человеческой души”, но и придает совершенно иной смысл самой идее коперниканского переворота: из способа постановки и решения основной проблемы теории познания она превращается в средство для “спасения” свободы воли как основания морального закона и возможности практического применения разума⁸.

Иными словами, вместо решения вопроса, каким же образом предметы в качестве явлений могут сообразовываться с “нашими знаниями”, Кант переходит к вопросу об ограниченности этого знания сферой опыта, за пределами которого остается всего лишь... “пустое место”, которое может быть “заполнено практическими данными разума”⁹. Именно в этом пункте и заложены предпосылки для трактовки кантовского критицизма как агностицизма и дуалистического противопоставления теоретического и практического разума за счет “сужения” познающего разума в целях его практического “расширения”, т.е. допущения Бога, свободы и бессмертия¹⁰.

В итоге коперниканское изменение в способе мышления сводится всего лишь к дуалистическому противопоставлению явлений для опыта и вещей в себе, которое в свою очередь оказывается различием всего лишь субъективных способов рассмотрения “одних и тех же предметов” с точки зрения рассудка и разума. Но тем самым понятие безусловного, в силу его внеопытного и недоступного познанию характера, обладает всего лишь логической, но вовсе не реальной возможностью, а потому остается субъективной мыслью, а точнее иллюзорной идеей разума, которая не имеет никакой объективной значимости и является лишь выражением прекрасногодушного кантовского идеализма, его благородного намерения избежать полного фатализма и “спасти” свободу воли.

Более того, при таком подходе понятие явления как предмета, якобы “сообразующегося с нашим знанием”, превращается в “предмет чувств и рассудка для опыта”, т.е. в сугубо субъективное представление... самого же познания, точнее – всего лишь способом “рассмотрения” или “точкой зрения” познающего субъекта. Тем самым коперниканский переворот в способе мышления сводится к вполне традиционной идеалистической теории познания, согласно которой в предметах природы “разум видит” только то, что сам в них и “вло-

⁸ См.: Там же. С. 89–91, 93–95, В–XVIII–XXII, XXV–XXX.

⁹ Там же. С. 90, В–XXII.

¹⁰ См.: Там же. С. 92, 95, В–XXIV, XXX.

жил” или “создал по собственному плану”, а все ее “своеобразие” состоит лишь в ограничении нашего знания областью субъективных явлений опыта¹¹.

Однако такой результат, а именно иллюзорный характер свободы и идеализм в понимании познания, никак не мог удовлетворить Канта. Более того, попытки именно такой трактовки его философии у первых рецензентов и критиков вызвали у него решительный протест. Отчасти по этой причине во втором издании “Критики”, где собственно Кант впервые и сформулировал идею коперниканского переворота, он заметно усилил именно те аспекты своей теории опыта, которые были прямо направлены против ее идеалистической трактовки. Прежде всего это касается понятия вещи в себе, которую он рассматривает не только в качестве всего лишь мыслимой и оцениваемой в качестве безусловной идеи разума или непознаваемой “стороны предмета”, но и прямо говорит о ее действительном существовании. Более того, понятие безусловного оказывается не только идеей разума, но мыслью о некоей необусловленной причине, которую “разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному”¹². Не менее важно и то, что безусловное рассматривается уже в связи не только с проблемой свободы воли, но и с обусловленным рядом явлений: “Ведь в противном случае, – подчеркивает Кант, – мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является”¹³.

Еще более определенно Кант говорит об этом в “Прологеменах”, указывая на особый характер нашей чувственности, в соответствии с которым она “подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений”, а также заявляет, что допуская явления, рассудок (именно рассудок, а отнюдь не разум! – В.Ж.), тем самым признает и “существование вещей в себе”¹⁴. Самое же важное состоит в том, что в учении о чувственном познании и соответственно во всей своей теории опыта Кант трактует ощущения или “материю явлений” именно как обусловленный результат причинного воздействия (аффицирования) на нашу душу со стороны вещи в себе¹⁵.

Однако именно такого рода утверждения Канта и стали поводом для его обвинений в противоречивости и догматизме. И в самом деле, они явно противоречат трактовке вещи в себе как всего лишь идеи разума о безусловном и вступают в конфликт с самой критической установкой Канта: допущение действительного существования

¹¹ См.: Там же. С. 85–86, В–XII–XIV.

¹² Там же. С. 89, 141, В–XVIII, С. 55.

¹³ Там же. С. 89, 93, В–XVII, XXVI–XXVII.

¹⁴ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 134, 138.

¹⁵ См.: Там же. Т. 3. С. 127, 201–202, В–33–34, 146–147.

вещи в себе имеет некоторый привкус догматического постулата, применение же к ней категории причинности противоречит ограничению значимости последней явлениями опыта, а в конечном итоге – принципу непознаваемости вещи в себе. По этому поводу в литературе о Канте было высказано множество упреков и гневных слов, а из попыток “преодоления” этой его “догматической непоследовательности” в известном смысле и возник весь послекантовский немецкий классический идеализм. Острая же критика указанного противоречия не только продолжается по сей день, но и сама обрела характер устойчивого предрассудка.

Ниже мы вернемся к этому вопросу, пока же остановимся на одном весьма принципиальном моменте кантовского понимания вещи в себе, который, на мой взгляд, не привлек должного внимания кантоведов и критиков Канта. Причину этого, по всей видимости, следует искать в том, что для традиционного идеализма “костью в горле” был вопрос о внешнем мире или объективной реальности, тогда понятие души или разума казалось бесспорным, не требующим доказательств, а потому как бы и не “догматическим”. Материалистические же критики Канта связывали его идеализм не с понятием души, а с понятиями умопостигаемых сущностей – Бога, бессмертия души и ноуменальной свободы, которые он хотя и критикует как необоснованные и недоказуемые идеи разума, но тем не менее и не отвергает совсем.

Мы уже отмечали, что в кантовском различении вещей в себе и явлений заметную, если не первостепенную роль играет понимание вещи в себе именно как человеческой души, что и стало для Канта предпосылкой для обоснования возможности идеи свободы и практического применения разума, но отнюдь не для решения той познавательной проблемы, которая поначалу и составляла задачу его коперниканского переворота. В учении же о чувственном познании мысль Канта о необходимости рассмотрения вещи вообще (*Ding überhaupt*) или вещи в себе (*Sache an sich selbst*) в двояком значении обретает принципиально иное содержание, а именно: она становится понятием о человеческой душе, но уже не с точки зрения свободы воли или способности желания как основания или предпосылки практического применения разума, а в качестве предпосылки именно чувственного познания¹⁶.

В учении о чувственности душа как вещь в себе также оказывается не только действительно существующей, но и рассматривается в качестве источника ощущений, эмпирического содержания априорной формы созерцания или материи явлений внутреннего чувства и опыта. Самое же главное состоит, однако, в том, что душа как вещь в себе понимается им и не только как источник содержания внутреннего чувства, но и как причина, которая “воздейству-

¹⁶ Там же. С. 94, В–XXII.

ет на себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений”¹⁷. И именно это – субъективное и деятельное понимание души как вещи в себе лежит в основе, в самом ядре или сердцевине кантовского понятия трансцендентального или ноуменального субъекта, а точнее – самого чистого разума, который, собственно говоря, и является основным предметом кантовской критики.

Критики кантовского догматизма по каким-то причинам “не заметили” этого, пожалуй, самого догматического предрассудка его философии, а именно понятия души как вещи в себе, существование которой никак не может быть доказано, но лишь догматически постулируется. Но именно этот постулат призван играть роль “сверхчувственного субстрата” или “носителя” всех априорных способностей и форм (чувственности, рассудка, воображения, диалектического разума, морального закона, способности суждения и т.п.), выступать в качестве основания всех способов применения разума: теоретического или познавательного, практического или нравственного, эстетического или телеологического и т.д. Мы уже не говорим о том, что и свое положительное решение третьей космологической антиномии чистого разума, в котором обосновывается возможность идеи свободы, Кант осуществляет именно потому, что уже в учении о чувственном познании он допустил понятие души в качестве вещи в себе.

Таким образом, вся критическая философия Канта базируется на двух исходных предпосылках, а именно признании существования двух вещей в себе – объективной и субъективной. Доказать их реальность или существование вне нашего познания, согласно Канту, невозможно, однако и без них нельзя понять и обосновать ни возможности опыта или необходимого знания, ни возможности идеи свободы. Согласно объективной логике кантовских построений идея свободы всего лишь воспроизводит уже изначально допущенную предпосылку чувственного познания, т.е. понятие “души”, “воздействующей на самое себя своей собственной деятельностью”.

Именно в этом Кант и усматривает подтверждение своей первоначальной, аналогичной коперниканской, гипотезы, понятия которой должны быть подвергнуты испытанию, подтверждены или опровергнуты экспериментом. И только на основании результатов этого эксперимента, т.е. всей критики чистого разума, всего хода обоснования возможности опыта и идеи свободы, он и считает возможным не только устранить противоречие разума с самим собой, но и решить вопрос о существовании вещи в себе в обоих ее значениях, а также об аподиктической, а не только гипотетической правдивости обоих этих понятий¹⁸.

¹⁷ Там же. С. 135–143, 150, В–45–58, 67–68.

¹⁸ Там же. С. 88–91, В–XVIII–XIX, XXII.

Можно сколько угодно критиковать тавтологический характер кантовского обоснования идеи свободы, его противоречивый и в чем-то догматический способ допущения существования вещи в себе в обоих ее значениях, а также способ ее введения в систему критики посредством не очень удачного понятия причинности или туманного понятия аффицирования. Однако вся эта критика имеет значение лишь по отношению к той искусственной и не вполне адекватной формы, в которой Кант представил результаты своего философского или трансцендентально-критического анализа и осмысления реального научного знания, его структуры, формы и содержания, его необходимых предпосылок, условий возможности и т.п.

Именно такого рода глубоко продуманный и тщательно проведенный философско-рефлексивный анализ научного знания, а не одно лишь экспериментальное “испытание a priori допущенных понятий и основоположений разума”, привело Канта к необходимости предположения о действительности вещей в себе в обоих – объективном и субъективном – значениях этого понятия. Впрочем, следует сказать, что по сути дела не только “Критика чистого разума”, но и “Критика практического разума” и “Критика способности суждения”, т.е. его учение о познании, морали и искусстве, иначе говоря, его критическая философия в целом и возникла в результате философского осмысления этих реальных феноменов человеческой культуры как действительных продуктов различных способов человеческой деятельности вообще.

Мы не имеем здесь возможности сколько-нибудь подробно останавливаться на этом вопросе. Для нас в данном случае важнее отметить то обстоятельство, что указывая на гипотетический или предположительный характер своих утверждений о действительности вещи в себе, Кант пытается избежать догматизма, т.е. бездоказательного постулирования их реального существования. Но не менее важно и то, что говоря об их непознаваемости, Кант вовсе не стремится к агностическому ограничению научного знания или бессилия познающего разума, а тем более, к спасению религиозной веры.

Принципиальным моментом является то, что неоднократно указывая на способность разума отыскивать законы опыта и посредством них “без конца расширять свои прочные и ясные знания”, проникать “внутрь природы”, Кант тем не менее заявляет, что “если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы”¹⁹. Иначе говоря, Кант вполне четко указывает на принципиальные границы между научным знанием и философским мышлением, проблемами эмпирического и теоретического

¹⁹ Там же. С. 326, 436, 577, В–334, С. 496, 708.

познания в науке, с одной стороны, и проблемами собственно трансцендентально-критическими, которые и составляют предмет или содержание основного вопроса философии.

Понятие вещи в себе в обоих ее значениях и составляет собственный предмет философского мышления, но именно в качестве таковых они, согласно Канту, не могут быть ни доказаны, ни познаны, хотя и должны быть предположены, допущены и приняты как необходимые предпосылки научного знания и познавательной деятельности человека. Собственно говоря, именно это мы и имеем в виду, пытаясь определить критическую философию Канта как агностицистский дуализм, своеобразие которого в том и состоит, что в нем отсутствует догматическое постулирование существования бытия и сознания как двух самостоятельных субстанций, как и столь же догматического, материалистического или идеалистического “выведения” одного из другого.

Вместе с тем такая установка принципиально исключает как скептико-агностицистские выводы эмпирицистского понимания познания, так и догматической трактовки его сущности в рационалистической метафизике, предлагая совершенно новые пути и методы обоснования возможности научного знания и познания. Кантовский агностицизм был направлен исключительно против притязаний философского мышления на достижение абсолютного, т.е. метафизического и догматического знания о мире в целом или о человеке как таковом, тем не менее в качестве гипотетических понятий о непознаваемой вещи в себе они могут и должны быть приняты и включены в состав философского мышления и его основного вопроса.

Таким образом их непознаваемый характер определяется особым характером этих философских категорий, а именно: признанием их бесконечного содержания, которое принципиально не может быть доступным никакому конкретному, относительному, а потому и всегда конечному и ограниченному знанию и познанию, по отношению к которому они выступают как необходимые предпосылки. Более того, именно на этих предпосылках основываются критические построения Канта во всех трех его “Критиках”, т.е. вся его философская система, анализ которой выходит за рамки данной статьи.

По моему мнению, агностицистский дуализм как учение о двух необходимых, но не познаваемых предпосылках философского мышления и принципиально нового подхода к решению его основных вопросов и составляет основание или ядро всей критической философии Канта, которая в свою очередь возникла как результат философского осмысления не только научного знания, но и результатов других форм деятельности человека, точнее – достижений всей культурно-исторической деятельности человечества.

Именно в этом контексте следует рассматривать и адекватно понять главный вывод кантовской философии, согласно которому

только человек является высшей ценностью и конечной целью всего сущего, а его существование “имеет в себе самом высшую цель”²⁰. Один из предрассудков в трактовке этого вывода состоит в том, что обычно в нем усматривают выражение всего лишь прекраснородушно-морализаторского идеализма кантовской философии, однако этот вывод был сделан Кантом на основании тщательного и трезвого анализа человеческой культуры, в результате философского осмысления того факта, что человек как разумное, свободное и нравственно ответственное существо является единственным творцом культуры, а потому и должен рассматриваться как ее высшая ценность и конечная цель.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАНТА И ВОЛЬФИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

В.В. Васильев

ВВЕДЕНИЕ

Известно, что Кант ставил перед собой задачу глобального преобразования метафизики. Любым априорным высказываниям о бытии, считал он, должно предшествовать исследование их правомерности. В противном случае мы впадаем в догматизм. Выявление условий априорных синтетических суждений (т.е. независимых от опыта знаний о вещах) значительно сужает традиционные представления о предметной области чистого знания. А priori можно познавать лишь явления, сверхопытные же предметы недоступны для познания. Таким образом, метафизика как система априорного понятийного синтетического познания может реализоваться только в качестве “общего учения о природе”.

За этими критическими формулировками Канта, фиксирующими итоги его трансцендентальной философии, легко потерять из виду реальный исторический контекст кантовской реформы. Конечно, Кант писал, что он критикует не конкретные системы метафизики, а сам чистый разум. Но понятно и то, что лектор университета, не один десяток лет читавший метафизику по латинским учебникам вольфианцев (в основном А.Г. Баумгартена, а также Ф.Х. Баумейстера), не мог избежать конкретизации понятия догматической мысли.

И действительно, догматизм материализуется для Канта в образе классика немецкого Просвещения и первого настоящего схоласта

²⁰ Там же. Т. 5. С. 469.

новоевропейской философии Хр. Вольфа. Кант многократно возобновлял эту оценку. К примеру, в “историческом” разделе “Критики чистого разума” Кант называет Вольфа образцовым представителем “догматического метода”, противопоставляя его систематическому скептику Юму¹. В черновых набросках Канта мы встречаем, например, такие пассажи: “Вольф был искусником разума, он пользовался им и вовсе не занимался исследованием источников. Догматично, не критично”², “Вольф – чистый догматик и математический ум”³ и т.п. Интересно, правда, что суровые оценки Канта не опирались на знание источников. В его личной библиотеке не было главных метафизических трудов Вольфа, и вообще непонятно, читал ли их Кант, или судил о Вольфе по сведениям из вторых рук. Ясно лишь, что если бы он был хорошо знаком с работами самого Вольфа, он был бы не столь категоричен в трактовке Вольфа как догматика. Ведь догматизм, по Канту, это философия, не задающаяся вопросом о возможности априорного синтетического познания. Но ведь именно вопросы о возможности Вольф считал специфическим делом философии⁴. Другое дело, что он не конкретизировал их в кантовском ключе. Но все же Вольф далеко не так догматичен, как может показаться при чтении кантовских рассуждений о нем. Хотя он, конечно, больший оптимист в оценке возможностей человеческого познания. Но в любом случае лучшим параметром для оценки реальных достижений Канта на фоне вольфовской метафизики следует считать не “ограничительные” следствия кантовского проекта трансцендентальной философии, а ее позитивную программу, из которой данные следствия и выводятся. Ядром позитивной программы Канта является его философия субъекта – так условно можно называть весь комплекс идей немецкого мыслителя, охватывающих проблему конституирования предметности априорными познавательными способностями человека и обосновывающих возможность и границы априорного синтетического познания из чистого рассудка. Сопоставление кантовского и вольфовского учения о субъекте тем более удобно, что Кант резко критикует философскую психологию Вольфа и вольфианцев – так что все его новации будут видны как на ладони.

¹ А 856 / В 884 (здесь и далее: А – первое издание “Критики чистого разума”, В – второе).

² *Kant I. Gesammelte Schriften: (Akademie-Ausgabe)*. В., 1900. – Bd. 18. S. 14. (Далее: AA 18: 14).

³ *Ibid.* S. 21.

⁴ См., например: *Wolff Chr. Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben von Christian Wolffen. Andere Aufl. Frankfurt a. M., 1727. S. 441.*

Впрочем, в данной статье я не собираюсь поддерживать идею разрыва традиции. Напротив, я постараюсь доказать, что кантовскую философию субъекта, по крайней мере в исходном пункте ее зарождения, надо рассматривать не как преодоление вольфовской психологии, а скорее как синтез ее различных отраслей. И этот синтез открыл новые и весьма привлекательные перспективы для философской психологии и трансцендентализма в целом.

Но вначале посмотрим на “официальную” позицию Канта по этому вопросу. Кант прекрасно знает, что в вольфовской школе принято различать “эмпирическую” и “рациональную” психологию. Ему, однако, не нравится ни то, ни другое. Эмпирической психологии не место в философии именно из-за ее эмпиричности: философия должна быть строгой априорной дисциплиной. Эмпирическая психология может показать, какими способностями мы обладаем, но не объяснить, по какому праву мы пользуемся ими. В отличие от эмпирической психологии, рациональная психология, напротив, сверх всякой меры удалена от опытного знания. Она занимается такими вопросами, в которых разум бессилен. Она хочет определить сущность души, узнать ее будущее состояние, понять, как происходит взаимодействие души и тела и т.п.

Кант, однако, не считает, что эмпирическая и рациональная психология исчерпывают все возможные виды философского учения о сознании. Вместо них Кант предлагает построить трансцендентальную философию субъекта, которая будет лишена недостатков упомянутых выше психологических дисциплин.

Чтобы разобраться в кантовской оценке рациональной и эмпирической психологии, а также определить степень независимости его собственной психологической программы, надо, во-первых, уточнить трактовку интересующих нас психологических дисциплин “автором идеи”, т.е. Хр. Вольфом, во-вторых, более внимательно взглянуть на кантовскую критику вольфовской психологии. Затем надо поговорить об основаниях собственной кантовской программы трансцендентальной психологии⁵. Лишь после этого можно будет оценить реальный вес кантовских слов о разрыве с традиционной философской психологией.

⁵ Этот термин используется здесь не в кантовском смысле. Кант употреблял его как синоним “рациональной психологии”, а собственную философию субъекта вообще не ассоциировал с психологией. Поскольку, однако, в ней идет речь о познавательных и других способностях человека в плане их возможности обеспечивать априорное синтетическое познание, т.е. в трансцендентальном аспекте, термин “трансцендентальная психология” вполне может быть использован для ее характеристики. Некоторые кантоведы уже употребляли его в этом смысле. См., например, влиятельную работу: *Kitcher P. Kant's Transcendental Psychology*. N.Y., 1990.

РАЦИОНАЛЬНАЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ В ФИЛОСОФИИ Хр. ВОЛЬФА

В изначальном варианте вольфовской системы, как она представлена в его “Разумных мыслях о Боге, мире и человеческой душе, а также обо всех вещах вообще” термины “рациональная” и “эмпирическая психология” вообще не встречаются⁶. Тем не менее само разделение науки о душе уже осуществлено. Вольф разводит по различным главам “учение о душе вообще” и “учение о сущности души”. Первое из них впоследствии получило название “эмпирической психологии”, второе – “рациональной”. “Учение о душе вообще” основано на внутреннем опыте. Это – дескриптивная наука, не имеющая практически никаких объяснительных функций. Главная задача эмпирической психологии – описать душевные способности человека. Речь при этом идет не только о познавательных способностях, но также и о волевых. Еще одна задача эмпирической психологии – констатация параллелизма душевных и телесных состояний, опять-таки не касаясь объяснения его возможности⁷. Рациональная психология служит, по Вольфу, своеобразной надстройкой над эмпирической. Она опирается на данные опытного учения о душе и пытается решить вопрос о возможности того или иного положения дел. Самый заметный пример – психофизический параллелизм. Рациональная психология показывает, что он возможен лишь при допущении предустановленной гармонии между душой и телом (могут быть и другие решения, но Вольф их отвергает). Другой пример – сведение многообразия душевных сил к единой первоспособности. Редукционистская задача вообще является объединяющей целью всего рационального учения о душе в философии Вольфа. Базисом для ее решения, конечно, служат эмпирические данные о количестве и составе душевных сил, полученные в эмпирической психологии. Впрочем, рациональная психология затрагивает и другие проблемы, обнаруживая здесь меньшую зависимость от эмпирической. Прежде всего это вопрос сущности души как субстанции, а также о ее бессмертии.

Правда и здесь не обходится без использования результатов эмпирической психологии. Скажем, только с ее помощью можно отличить нетленность от бессмертия. Нетленностью, по мнению Вольфа, обладают все субстанциальные элементы бытия, так что в этом

⁶ Они появляются у Вольфа в заглавии его латинских трактатов о душе 1730-х годов, не без влияния его ученика Л.Ф. Тюммига, употребившего их в своих “*Institutiones philosophiae Wolfianae*” (1725–1726).

⁷ См.: *Wolff Chr. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. 3. Aufl. Halle, 1725. S. 323–324.

плане ничего специфического доказывать не надо, а вот бессмертна лишь душа в силу сохранения личности через удержание непрерывности ее сознания. А феномен сознания и памяти описывается в эмпирической психологии.

Ученики Вольфа в основном поддерживали указанное “разделение труда” между эмпирической и рациональной психологией. Стоит, однако, отметить позицию А.Г. Баумгартена, который смещает акценты и трактует рациональную психологию как учение о душе, построенное на основе общих понятий о ней (а не на основе данных эмпирической психологии, как у Вольфа и других, например, у того же Баумейстера)⁸. Дело в том, что, как сейчас будет показано, Кант близок именно к такому пониманию рациональной психологии, которое демонстрирует Баумгартен. Более того, похоже, что позицию Баумгартена Кант истолковал как общее мнение вольфианской психологии.

II

КАНТОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЭМПИРИЧЕСКОЙ И РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Прежде всего надо уточнить, что позиция Канта в этом вопросе не была однородной. Она менялась с течением времени. Кант не всегда был “критическим” философом. В докритический период он достаточно спокойно относился к рациональной психологии. Эмпирическую, правда, он всегда считал гостьей метафизики, но с этим мог бы согласиться и сам Вольф. Впрочем, в кантовской трактовке эмпирической психологии не было однозначности. На уровне дефиниций он часто повторял, что эмпирическая психология не может выявлять необходимые формы психической жизни, так как опыт, на котором она основана, не может давать всеобщности и необходимости. Кроме того, Кант отрицал возможность широкого применения математики к изучению психических процессов и оспаривал перспективность экспериментальных методик в этой сфере⁹. Однако в кантовских лекциях по эмпирической психологии вырисовывается иной образ этой дисциплины. Здесь, на основе интроспекции, Кант эксплицирует именно сущностные формы психической жизни и дает определения основным познавательным, чувственным и волевым способностям души. Эти определения он использовал и при построении своей трансцендентальной философии.

Возвращаясь к рациональной психологии, отметим, что, несмотря на благожелательное отношение к ряду ее положений в ранний

⁸ См.: *Baumgarten A.G. Metaphysica*. 4 ed. Halae, 1757. P. 173.

⁹ AA 4: 471.

период, Кант уже в 60-е годы сомневался в достаточности вольфовских доказательств нематериальности души, исходящих из тезиса о ее простоте. Дело в том, что просты и части материи. Соответственно, вещь может быть простой и материальной. В конце 60-х годов Кант отказался от концепции материи, допускавшей наличие у нее простых частей, и традиционная аргументация вновь обрела для него силу. Еще в лекциях Канта по метафизике конца 70-х годов мы видим, что он придерживается многих базисных положений вольфовского учения о душе. Правда, уже здесь заметна тенденция трактовать рациональную психологию в качестве дисциплины, независимой от эмпирического учения о душе. Характерно, к примеру, что редукционистская программа сведения душевных сил к первоспособности души (предполагающая широкое использование результатов внутреннего опыта) переносится Кантом из рациональной в эмпирическую психологию¹⁰. Вопрос об основах соответствия психического и физического по-прежнему трактуется Кантом как одна из задач рационального учения о душе, хотя и рассматривается мимоходом. Ситуация еще более усугубляется в “Критике чистого разума” (1781). Под давлением систематики “Критики” Кант ограничивает задачи рациональной психологии четырьмя основными пунктами: о субстанциальности души, о ее простоте, тождестве и возможном отношении с внешними предметами. Правда, он пытается показать, что другие проблемы этой науки производны от перечисленных главных тезисов. Но теперь Кант не соглашается с этими тезисами, а оспаривает их. Он считает, что главной ошибкой рациональной психологии является смешение Я как чистого единства самознания (apperцепции) с субъектом как субстанцией¹¹. Об этом субъекте у нас не может быть никакого знания. Попытки перенести свойства единства апперцепции, например простоту и тождество, на субъект сам по себе нарушают главный запрет критической философии, говорящий о невозможности познания предметов, находящихся за пределами возможного опыта.

III

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КАНТОВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

Ограничение человеческого знания предметами возможного опыта – следствие тщательного изучения Кантом вопроса о возможности априорного синтетического познания. В рамках этого исследования Кант решает двуединую задачу. С одной стороны, он пока-

¹⁰ AA 28: 261–262.

¹¹ A 402.

зывает, что априорное синтетическое познание возможно относительно явлений, с другой – что оно невозможно по отношению к вещам самим по себе. Вывод о возможности априорного синтетического познания предопределен, по мнению Канта, существованием конкретных примеров подобных познаний, например в математике или чистом естествознании. Однако “для чистоты эксперимента” Канту надо доказать возможность таких познаний, не опираясь на эти факты, т.е. а priori. Философия должна быть строгой наукой, а всякая эмпиричность снижает уровень познавательной достоверности. В “Критике чистого разума” Кант решает указанную проблему обоснования возможности априорного познания в “Трансцендентальной дедукции категорий” – самом сложном и запутанном отделе этого трактата. Именно в положениях дедукции следует искать основы кантовского трансцендентализма.

Дедукция далась Канту очень непросто. Он работал над ней почти все “десятилетие молчания”, предшествовавшее появлению “Критики чистого разума”. Поворотным пунктом оказался 1775 год. В этот период Кант нащупал основные нити дедукции. Он придумал удивительно интересный способ доказательства возможности априорного познания предметов. Чтобы проиллюстрировать его, возьмем в качестве образца излюбленный пример самого Канта – понятие причины. Нам нужно показать истинность положения “всякое изменение (или “существование”, “событие”) имеет причину”. Прямое доказательство не только затруднительно, но даже, как показал Юм в “Трактате о человеческой природе” (Кант знал об этом от И.Г. Гамана), просто невозможно. Всегда можно отчетливо представить себе беспричинное событие, а это означает, что принцип причинности не интуитивен, равно как и не может быть предметом демонстрации. Кант согласен с этим, но считает, что в юмовском случае речь идет об общем законе причинности. Из этого следует, что не исключена ситуация, когда значимость этого закона можно показать для какой-то особой группы предметов, скажем для предметов возможного опыта. Но понимание этого обстоятельства лишь создает атмосферу для возможного доказательства, мало помогая в его конкретных поисках. И все же Кант довел эти поиски до конца¹².

1) Первым делом Кант показал, что без рассудочного закона причинности мы не можем мыслить объективной связи в последовательности представлений¹³. Кант доказывал это тем, что субъективная последовательность представлений в восприятии сама по себе не

¹² Следует, правда, иметь в виду, что доказательство Канта не собрано в его рукописях в какой-то единый аргумент, и его приходится реконструировать, причем предложенный ниже вариант реконструкции не является единственно возможным. В качестве альтернативы см.: *Carl W. Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen, 1989. S. 199–100.

¹³ См.: AA 17: 648.

гарантирует реальной последовательности. В “Критике чистого разума” он иллюстрировал это примером с последовательным восприятием крыши и фундамента дома, которые, разумеется, реально существуют, а не сменяют друг друга. Размышляя о критериях установления реальной, т.е. не субъективной, а объективной последовательности, Кант обратил внимание, что в случаях, подобных восприятию крыши и фундамента, всегда возможна обратная последовательность. То есть можно или воспринимать сначала крышу, а потом фундамент, или сначала фундамент, а потом крышу. В ситуациях с объективной последовательностью такой обратный ход должен быть невозможен. Это означает, что порядок смены представлений должен быть жестко закреплен. Такое закрепление делает его необходимым. Но необходимая связь последовательных представлений привносит в них каузальные отношения¹⁴. Поэтому Кант и считает, что понятие причины является условием мыслимости объективной последовательности представлений. Отметим, правда, что приведенный аргумент, изложенный Кантом в разделе “Аналогии опыта” “Критики чистого разума”¹⁵, не является прозрачным, и с времен Шопенгауэра он был предметом острой критики. Не вдаваясь в ее детали, отметим, что даже если кантовские рассуждения не вполне убедительны, тезис, высказываемый им, сохраняет всю свою силу и может быть доказан простой феноменологической демонстрацией примерно такого вида. Кант говорит об объективности в представлениях. Объективным мы считаем то, что существует независимо от нас. Но почему мы уверены, что предмет, который мы созерцали некоторое время тому назад, продолжает существование по завершении акта восприятия (т.е. является объектом)? Присмотревшись к этой уверенности, мы обнаружим, что она наличествует не всегда, а лишь в случае отсутствия “в окрестности” предмета причин, вызывающих его уничтожение. А как быть с возможностью беспричинного уничтожения? Ясно, что она просто исключается. В противном случае веры в самостоятельное существование предметов возникнуть не может. Иными словами, каузальная вера является необходимым условием экзистенциальной. Говоря языком Канта, основоположение о причинности является необходимым условием возможности опыта как объективного знания о предметах чувств. Поскольку явления не существуют вне восприятия, мы вынуждены предметно истолковывать объективируемые представления, т.е. мы вынуждены приписывать их или, точнее, их источник “трансцендентальному предмету” или “трансцендентальному объекту” как вещи в себе.

2) Второй пункт кантовской “первоначальной дедукции” внешне никак не связан с первым. Здесь утверждается, что все наши

¹⁴ Ведь причина есть событие, с необходимостью влекущее за собой другое событие, действие.

¹⁵ См.: А 189–211 / В 232–256.

возможные восприятия с необходимостью относятся к Я, от которого неотделимо численное тождество. Это значит, что все наши представления синтезируются в едином сознании субъекта. Синтез, считает Кант, всегда происходит по правилам¹⁶. Определить эти правила помогает следующий тезис кантовской дедукции периода 1775 г.

3) Я есть вещь в себе. Мы можем созерцать это единое Я, являющееся фоном любого акта восприятия, при помощи особого, “первоначального” созерцания¹⁷. В 1775 г. Кант называет это самосозерцание апперцепцией¹⁸.

Суммирование этих посылок приводит к следующим результатам. Все наши возможные представления относятся к Я. Но мы знаем, что понятие причины является необходимым условием трактовки последовательности представлений в качестве объективной, т.е. существующей независимо от нас и, значит, имеющей отношение к вещам самим по себе как таковым. Поскольку Я, согласно трактовке Канта 1775 г., есть пример или образец подобной вещи в себе¹⁹, то условием отнесения представлений к Я, т.е. условием их восприятия, оказывается синтез (уже не мысленный, как в суждениях, а реальный) этих представлений сообразно закону причинности. Поэтому еще до всякого опыта мы можем сказать, что все предметы нашего возможного опыта (т.е. восприятия) будут подчинены каузальным законам. Круг завершен. На конкретном примере показана возможность априорного синтетического познания, правда, ограниченного миром предметов потенциального и актуального восприятия. Аналогичные доводы можно привести и относительно всех других категорий.

Теперь самое время психологически истолковать шаги кантовской дедукции. Первый шаг, очевидно, имеет прямое отношение к эмпирической психологии. Мы не можем эффективно решить задачу определения условий конституирования в сознании представления об объективности, не эксплицируя действия наших познавательных способностей (а именно чувственности, рассудка, ассоциативного воображения и др.), сведения о которых мы можем получить только из внутреннего опыта. Второй шаг тоже может быть интерпретирован в терминах эмпирической психологии. Прямая рефлексия открывает нам единое Я и показывает необходимость синтеза многообразного в восприятии.

Но третья посылка относится к сфере рациональной психологии. Кант говорит о сущности души и предметно истолковывает Я как вещь в себе. Оставаясь на уровне эмпирической психологии,

¹⁶ См.: АА 17: 656.

¹⁷ См.: АА 29: 15.

¹⁸ См.: АА 17: 647.

¹⁹ См.: АА 17: 646.

можно сказать лишь, что от представления о Я неотделимо представление о единстве и численном тождестве, но нельзя утверждать, что интроспекция открывает нам субстанциальность Я, т. е. позволяет усмотреть независимость существования Я от акта самосознания и внутреннего чувства. Только в этом случае единое Я может быть названо вещью в себе. Но ведь не исключен вариант, что это единство есть не более чем результат деятельности тех или иных способностей и что оно не имеет предметного статуса. В “Критике чистого разума” Кант, собственно, это и утверждает, подчеркивая, что единство апперцепции есть лишь форма мышления²⁰. Сама возможность изменения трактовки статуса Я при сохранении исходных интроспективных данных подтверждает, что этот вопрос носит интерпретационный характер и должен быть отнесен к сфере рациональной психологии.

Таким образом, хотя неправильно было бы говорить, что Кант использовал вольфианские идеи, не сообщая им каких-либо изменений (он серьезно модифицировал их), но кантовская дедукция категорий в своих истоках по существу базировалась на синтезе идей эмпирического и рационального учений о душе, восходящего к контекстам вольфовской или вольфианской психологии.

Как уже отмечалось, в “Критике чистого разума” Кант уже не трактует Я как вещь в себе. Теперь он четко отличает Я как единство апперцепции от “абсолютного субъекта”. И хотя в первом издании “Критики” мы еще в изобилии встречаем чисто эмпирико-психологические компоненты трансцендентальной дедукции, во втором издании исчезают и они. Теперь кантовская трансцендентально-психологическая программа действительно обрела независимость от традиционной психологии вольфовской школы. Но вместе с этим приобретением она во многом утратила доказательность. Ведь при отсутствии тезиса о Я как вещи в себе трудно или почти невозможно найти связующее звено между положением о том, что категории являются условиями мыслимости объективности (т. е. отнесения представлений к вещам в себе), и утверждением, что все восприятия объединяются в Я по априорным правилам. Только этот тезис позволял прямо перевернуть вывод о категориях на Я и трактовать первые в качестве условий синтеза многообразного в реальном восприятии. В “Критике” Кант пробует альтернативные варианты связи вышеупомянутых положений или вообще иные пути достижения своей главной цели, но все они, как показали современные исследования структуры кантовских доказательств, содержат какие-то лакуны²¹.

²⁰ См.: А 350 В 422.

²¹ См., например, Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge. N.Y., 1987. P. 118; Thöle B. Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur. N.Y., 1991. S. 261.

В итоге мы получаем довольно интересную картину. Главный вопрос критической философии (в ее теоретическом аспекте) – “как возможны априорные синтетические суждения (познания)” – получает решение в учении о категориях как априорных формах возможного опыта. Это учение выражает суть “коперниканского переворота”, совершенного Кантом в философии. Одним из итогов последнего стало ограничение человеческого познания сферой возможного опыта. Но мы видели, что сам этот переворот был возможен лишь при допущении сверхчувственного познания нашего собственного Я. Попытка Канта отрицать подобное познание в “Критике чистого разума” и одновременно удерживать “коперниканскую” позицию выглядит, таким образом, попыткой одновременно усидеть на двух стульях. Радикальный негативизм относительно возможности сверхчувственного познания (который может быть обоснован независимо от вопроса о возможности априорных синтетических познаний), и сам Кант предлагал подобное обоснование, базирующееся на тезисе о том, что всякое знание должно содержать созерцания и понятия, а созерцания у человека, по мнению Канта, всегда только чувственные) должен был бы привести его к отказу от допущения возможности априорных синтетических познаний, по крайней мере дискурсивных. Он должен был бы рассматривать положения типа “всякое событие имеет причину” как чисто регулятивные. А это сделало бы излишним его учение о познавательных способностях в их трансцендентальном аспекте и по крайней мере отчасти лишило бы “Критику чистого разума” ее психологического облика. В таком направлении и предлагали реформировать кантовскую философию неокантианцы, а также некоторые современные аналитические философы²². Вместе с тем неправильно думать, что это единственный способ избавить кантовскую систему от противоречий. В действительности Кант вполне мог совмещать тезис о возможности априорных синтетических познаний и его ограничительных следствий и положение о познаваемости Я как вещи в себе – если бы он признал самосознание Я интеллектуальным созерцанием. Дело в том, что упомянутые ограничительные следствия главного критического вопроса наступают лишь при предположении, что у нас нет интеллектуальных созерцаний, и их допущение не отрицает выводов, полученных при его рассмотрении. Кант отказался от тезиса о реальности такого самосозерцания отчасти под воздействием ограничительного “духа системы”. Но главным мотивом, вероятно, послужил ряд конкретных соображений. В частности, Канту, быть может, показалось, что признание Я вещью в себе сделает ноуменальными и акциденции Я, т.е. представления, которые, однако, подчинены темпоральным законам и,

²² К примеру, П. Стросон в знаменитой работе “Пределы смысла” (The Bounds of Sense. С., 1966).

стало быть, относятся к области явлений²³. Едва ли, впрочем, этот довод безупречен. Акциденциями Я являются скорее пространство и время, а не содержащиеся в них представления, и при этом нелепо говорить, что пространство и время находятся в пространстве и времени, т.е. феноменальны. В любом случае, однако, Кант не имел достаточных оснований для трактовки самосознания именно как интеллектуального созерцания. Он должен был бы оставить вопрос о статусе самосознания неопределенным. Но тогда его трансцендентальная дедукция все равно потеряла бы доказательность. Одним словом, самое ядро критической философии Канта не могло быть сформировано без определенных догматических допущений в области рациональной психологии. И в этом свете совсем не удивительно, что многие последователи Канта тяготели к созданию нового варианта метафизического учения о духе. Они эксплицитовали догматическое вольфианское ядро кантовского трансцендентализма. Особенно показательно в связи с этим, что ключевую роль в трансформации кантовского трансцендентализма в метафизическое учение о духе сыграл К.Л. Рейнгольд, философ, начинавший как вольфианец. Его идеи были подхвачены Фихте и Шеллингом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале данной статьи было заявлено, что использование Кантом идей вольфовской рациональной и эмпирической психологии открывало новые перспективы для философской психологии и трансцендентализма. Одной из таких перспектив стал метафизический субъективизм Фихте и раннего Шеллинга, базирующийся на развитии “коперниканских” интенций Канта. И даже если этот путь вел в тупик, одно из его ответвлений, а именно трансцендентальный подход к эпистемологическим проблемам и проблемам философии сознания оказался необычайно перспективной философской методикой. Сам Кант, правда, ограничивал сферу трансцендентальных изысканий вопросом о возможности априорного синтетического знания. Но через какое-то время выяснилось, что аналогичные вопросы о возможности тех или иных данностей сознания могут быть не менее, или даже более интересными, чем вопрос об априорном познании. Примером подобных трансцендентальных изысканий в широком смысле может быть изучение условий разного рода онтологических установок обычного сознания, от веры в причинность до веры в существование внешнего мира и других Я. Впрочем, такая трактовка трансцендентализма возвращает нас к вольфовскому пониманию задач философии. Уяснение подлинного значения трансцендентальных новаций Канта сближает их с вольфианскими идеями.

²³ См.: АА 18: 227.

РАННИЙ ШЕЛЛИНГ И КАНТ: ПОИСКИ БЕЗУСЛОВНОГО

П.В. Резвых

В отношении формирования философии Шеллинга существует множество предрассудков. Общеизвестно, что ранняя философия Шеллинга находится в тесной связи с дискуссиями вокруг Канта. Но логика и внутренний смысл отношения Шеллинга к философии Канта были и остаются не проясненными. Связано это в первую очередь с тем, что за молодым Шеллингом издавна закрепилась репутация фихтеанца. Между тем при ближайшем рассмотрении обнаруживается неосновательность этого предрассудка.

Во-первых, такое представление не соответствует фактам. Давно установлено, что в период написания своих первых философских работ, включая “Философские письма о догматизме и критицизме”, Шеллинг был в лучшем случае поверхностно знаком с первым, пропедевтическим сочинением Фихте “О понятии наукоучения, или Так называемой философии”. Сходство терминологии и некоторых аргументов Шеллинга с языком и доводами Фихте – всего лишь указание на общие источники того и другого, прежде всего на дискуссии вокруг Канта, в которых решающую роль сыграли Рейнгольд, Шульце, Якоби, Мендельсон. Знакомство Шеллинга с творчеством Канта и полемикой вокруг первой “Критики” произошло без всякого посредства Фихте еще в Тюбингенском университете, и тогда же, как явствует из переписки Шеллинга и Гегеля, у Шеллинга формируется установка на выяснение первичных оснований кантовского критицизма.

Во-вторых, и это гораздо более важно для нас, сама стратегия шеллинговского истолкования Канта, предложенная в ранних трактатах Шеллинга “О возможности формы философии вообще” и “О Я как принципе философии”, разительно отличается от той, которую предложил Фихте. Для того чтобы это увидеть, обратимся к самим трактатам, в особенности ко второму из них. Стоит внимательнее присмотреться к терминологии и аргументации молодого Шеллинга, и мы увидим, что в своей корректировке кантовского критицизма он с самого начала идет своим путем, отличным от пути, избранного Фихте.

Свой первичный мыслительный импульс Шеллинг емко и точно артикулировал в письмах к Гегелю. “Философия еще не завершила свой путь! – пишет он зимой 1795 г. – Кант дал только результаты. Предпосылки же еще отсутствуют. Но кто в состоянии понять результаты без предпосылок? Сам Кант – может быть. Но что делать

толпе?”¹. В следующем письме Шеллинг разъясняет Гегелю о каких именно отсутствующих предпосылках идет речь:

“Философия должна исходить из *безусловного*. Теперь возникает вопрос: в чем состоит это безусловное – в Я или в Не-Я? Если этот вопрос будет решен, будет решено все. Для меня высший принцип всякой философии есть чистое, абсолютное Я, т.е. Я, поскольку оно есть только Я, ни в коей мере не обусловлено объектом, но дано посредством *свободы*. Альфой и омегой всякой философии является свобода.

Абсолютное Я охватывает бесконечную сферу абсолютного бытия; в ней образуются *конечные* сферы, которые возникают посредством *ограничения* абсолютной сферы через объект (через сферы *существования*) – теоретическая философия. В этих последних царствует обусловленность, а безусловное ведет здесь к противоречию. Но мы обязаны прорваться через эти границы – это значит, мы должны выйти за пределы конечной сферы и вступить в бесконечную (*практическая философия*). Бесконечная сфера, таким образом, *требует* разрушения конечности и тем самым ведет нас в сверхчувственный мир”².

Этот пассаж из письма к Гегелю представляет собою краткий, в высшей степени концентрированный набросок к трактату “О Я как принципе философии”, над которым Шеллинг работал в то время. В нем намечены три главных концепта, вокруг которых так или иначе выстроены все тексты Шеллинга раннего периода: безусловное, свобода, абсолютное Я.

1. ПРОБЛЕМА БЕЗУСЛОВНОГО В “КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА”

Начнем с вопроса о безусловном, из которого должна исходить философия. Чтобы понять смысл шеллинговских размышлений, надо вспомнить, какую роль понятие безусловного играет у самого Канта.

Согласно Канту, знание выражается в априорных синтетических суждениях. Суждения эти выражают единство явлений согласно правилам. Подведение явлений под правила осуществляется рассудком в акте синтеза, т.е. связывания многообразного содержания явлений согласно логическим функциям, выраженным в особых априорных понятиях – категориях. Связь субъекта и предиката в суждении всегда определена в отношении этих функций. Однако для того чтобы такое определение было возможно, необходимо, чтобы и представление о субъекте, и представление о предикате сопровождалось апперцепцией, т.е. представлением “Я мыслю”. Только в этом случае оба представления, выступающие в качестве субъекта и

¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 216.

² Там же. С. 221–222.

предиката, могут быть осознаны как мои представления. При этом должно сохраняться единство мыслящего Я – ведь только тогда субъекту может осмысленно приписываться предикат. Поэтому логическая форма всякого суждения состоит, согласно Канту, в единстве апперцепции содержащихся в нем понятий. Именно к единству апперцепции отсылает связка “есть” в суждении, которой обозначается “отношение представлений к первоначальной апперцепции и ее необходимое единство” (В 142).

Итак, первым условием всякого знания является единство самознания: “синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней всю трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок” (В 134).

Далее, для эффективной деятельности рассудка необходимо также, чтобы было осуществлено единство самих правил. Сведение правил рассудка к максимально возможному единству – компетенция разума. Логическим инструментом приведения правил рассудка к единству разума служит умозаключение. В умозаключении различные знания соподчиняются друг другу, так что одни оказываются обусловлены другими. Благодаря разуму знание, выработанное рассудком, выстраивается в архитектурно-стройную систему, в которой одни положения строго вытекают из других. По мысли Канта, разум нацелен на поиск как можно более общих оснований для как можно более широкого круга суждений. Цель разума – прийти к самым общим понятиям, содержащим основания для связи всех других понятий друг с другом. Эти понятия Кант называет трансцендентальными идеями. Идеи содержат представление о всеполноте условий для данного обусловленного и выступают как условия систематического единства знания.

Три трансцендентальные идеи образуют крепко спаянное целое, так что смысл понятия безусловного раскрывается в переходе от безусловного категорического синтеза в субъекте (душа) через безусловное гипотетического синтеза членов ряда (мир как целое) к безусловному разделительного синтеза частей в системе (Бог). Идея Бога образует вершину системы трансцендентальных идей. В ее основе, согласно Канту, лежит так называемый трансцендентальный идеал – представление о совокупности всей реальности, по отношению к которому всякое другое представление всесторонне определено. Несколько огрубляя аргументацию Канта, можно даже сказать, что первые две трансцендентальные идеи могут быть выведены из трансцендентального идеала³.

³ В примечании к главе “Система трансцендентальных идей” Кант, указав на естественность перехода от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности, добавляет, что в систематическом (а не критическом) их изложении порядок должен был бы быть обратным, т.е. от Бога к миру и от мира к душе (см.: В 396).

Смысл учения о трансцендентальном идеале можно кратко суммировать следующим образом. Всякая вещь, согласно Канту, полностью определена по отношению ко всей совокупности возможного. Это значит, что из всех возможных предикатов каждый либо присущ ей, либо нет. Следовательно, в основе всякого суждения о вещи лежит априорное представление о совокупности всего возможного, которое “содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей” (В 603). Все суждения суть лишь ограничения этой всеполноты возможного; любые предикаты могут быть рассмотрены как результаты последовательности дихотомических делений. Особенностью трансцендентального идеала является то, что он содержит “трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается, предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи” (В 602–603). Благодаря наличию трансцендентального идеала всякое суждение занимает присущее только ему место в системе всех других суждений. Если трансцендентальное единство апперцепции, согласно приведенным словам Канта, есть “сам рассудок”, то не будет преувеличением сказать, что трансцендентальный идеал есть “сам разум”, т.е. принцип систематического архитектурного единства всего знания.

Итак, у знания есть две априорные предпосылки: трансцендентальное единство апперцепции и трансцендентальный идеал. Первое является условием связи субъекта и предиката во всяком суждении. Второй – условием связи сколь угодно длинного ряда суждений по принципу достаточного основания.

Если теперь поставить вопрос о возможности выведения всех положений кантовской доктрины из единого принципа (что, как известно, прежде Фихте и Шеллинга уже сделал Рейнгольд), то нельзя не заметить, что в пределах границ, установленных самим Кантом, есть только два претендента на роль такого принципа. Нельзя указать никакого дальнейшего основания для трансцендентального единства апперцепции, поскольку само отношение основания к следствию возможно только при предпосылке синтеза апперцепции. Точно так же нельзя возвести к более глубокому основанию и понятие о совокупности всего возможного – в противном случае оно было бы самопротиворечивым. Но двух первопринципов быть не может! Из этой трудной ситуации есть три выхода: либо безусловным является только один из двух претендентов, а другой ему подчинен, либо они тождественны, либо ни один из них не безусловен, а оба отсылают к третьему, подлинно безусловному.

Это – отправная точка шеллинговских размышлений. Каково соотношение между самосознанием и трансцендентальным идеалом? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы попадаем в парадоксальную ситуацию. Подчинить одно содержание другому можно только с помощью категорий. Но ни к самосознанию, ни к трансцендентальному идеалу категории неприменимы! Поэтому рассматривать одно из них как основание для другого мы никак не можем. Таким образом, первый вариант мы сразу отклоняем. Однако не следует ли по тем же соображениям отвергнуть и два других варианта? Как без посредства категорий установить, тождественны ли два представления? Как без помощи категорий помыслить отношение обоих представлений к подлинно безусловному?

Размышление над этими вопросами приводит к новому пониманию статуса самих категорий. Они, как мы помним, служат и логическими функциями рассудка в суждении, и операторами связи суждений в умозаключении. Поэтому оба претендента на роль принципа функционируют в качестве таковых именно при посредстве категорий. Безусловное основание знания должно обуславливать все связи в системе знания. Поскольку эти связи в свою очередь обусловлены категориями, то сами категории должны выводиться из безусловного основания, причем это должно быть синтетическое основание. Следовательно, помимо синтеза посредством категорий, на котором основана деятельность рассудка, должен иметь место также некий *докатегориальный синтез*, от которого зависят и из которого выводятся все категории. Об этом Шеллинг прямо заявляет в предисловии к трактату “О Я как принципе философии”: “При более тщательном рассмотрении вещей обнаруживается, что синтез, содержащийся в суждениях, одновременно с синтезом, выраженным в категориях, есть лишь *производный*, и что оба они постигаются лишь благодаря лежащему в их основании более первоначальному синтезу (синтезу множества в единстве сознания), а этот последний сам, в свою очередь, постигается лишь благодаря более высокому абсолютному единству”⁴.

Поскольку все категории выводятся из докатегориального синтеза, он должен содержать в себе основание связи всех категорий друг с другом. С одной стороны, эта связь осуществляется в единстве апперцепции: ведь какие бы категории ни применялись в образовании суждения, апперцепция содержащихся в них понятий

⁴ Schelling F.W.T. *Sammtliche Werke*. Stuttgart; Augsburg, 1859 (Далее. – SW). S. 154. О докатегориальном синтезе см. анализ ранних трактатов Шеллинга в статье М. Баумгартнера: *Baumgartner M. Das absolute Ich und die Kategorien: Zu Schellings Schrift “Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen” (1795) // Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling / Hrsg. von J. Jantzen. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1998. S. 83–93.*

должна быть единой. Поскольку в образовании всякого суждения задействованы категории всех четырех групп (количества, качества, отношения, модальности), то именно в единстве апперцепции содержится принцип их соотнесения друг с другом. С другой стороны, та же связь раскрывается в трансцендентальном идеале. Как представление о совокупности всех возможных предикатов, из которой путем ограничения могут быть выведены всесторонние определения всех вещей, он должен содержать в себе принципы этого выведения, т.е. средства предикации. Но это как раз и есть категории!

Так перед нами постепенно вырисовывается комплекс новых вопросов, на которые провоцирует философия Канта и которые в текстах самого Канта ответа не находят. Во-первых, в процессе поиска безусловного основания нашего знания нам становится ясна недостаточность кантовского обоснования системы категорий. Категории не автономны, они производны от какого-то более фундаментального принципа. Во-вторых, обнаруживается принципиальная неясность в вопросе, что это за предшествующий категориям принцип. Понятно только, что это синтетический принцип и что он должен иметь отношение одновременно и к рассудку, и к разуму (поскольку категории имеют значение для обеих способностей). В-третьих, в кантовской системе обнаруживается два разных принципа, претендующих на эту роль (единство самосознания и трансцендентальный идеал). Прояснив соотношение между ними, мы получим ответ на вопрос о высшем основоположении кантовской системы. Тогда перед нами раскроется новая перспектива: мы сможем изложить философию Канта не в критическом ключе, двигаясь от фактически наличного знания к его условиям, а систематически, т.е. начав с безусловного принципа и продвигаясь от него к обусловленным им положениям. Именно таков амбициозный проект молодого Шеллинга.

Но тут возникает новый вопрос: каким образом получить доступ к этому принципу?

В безусловном, как мы помним, выражен первичный докатегориальный синтез. Значит, посредством категорий доступ к нему получить невозможно. Категории же служат для формирования суждений, в которых отношение понятий артикулируется как связь субъекта и предиката; любая дискурсивная операция требует именно применения категорий. Следовательно, безусловное не может быть постигнуто с помощью суждений. Не трудно уяснить, почему структура предикации оказывается непригодной для постижения безусловного. Само различие субъекта и предиката уже предполагает *отношение*, опосредование, а все опосредованное обусловлено. Более того: поскольку понятия, согласно Канту, относятся к представлению о предмете как предикаты возможных суждений (В 94), то безусловное не может быть дано в понятии.

Благодаря этому простому соображению становится ясен главный недостаток кантовского исследования. До безусловного вообще нельзя добраться тем путем, каким его предполагал достичь Кант – через восхождение от данного обусловленного к всеполноте его условий. Если мы помыслим его как единство логического субъекта, оно будет обусловлено предикатами. Если мы помыслим его как полноту ряда, оно будет обусловлено членами ряда. И даже если мы помыслим его как совокупность всей реальности, оно все равно будет обусловлено различными видами реальности, известными нам только из опыта. Всякий раз, пытаюсь *мыслить* безусловное, мы будем помещать его внутрь отношения, основание которого останется от нас сокрытым. Этот парадокс продумал еще Якоби, которым Шеллинг восхищался в своих ранних трактатах. Безусловное, к которому можно прийти – уже обусловлено; подлинно безусловное – то, из которого можно только исходить.

Но для того чтобы поместить принцип на подобающее ему место, т.е. в начало, требуется *непосредственный* доступ к нему. В кантовской философии привилегия непосредственности, как известно, принадлежит *созерцанию*. Созерцание, согласно Канту, может быть либо чувственным (т.е. пассивной восприимчивостью по отношению к воздействию независимого от него объекта), либо интеллектуальным (т.е. спонтанностью, создающей свой собственный объект). Вполне очевидно, что чувственное созерцание никак не может дать нам безусловного – ведь сама возможность этого созерцания, не говоря уже о его содержании, обусловлена воздействующим объектом. Остается только *интеллектуальное созерцание*. Но разве Кант не утверждает чуть не в каждом разделе обеих “Критик” о невозможности интеллектуального созерцания? Как же можно при обосновании системы Канта апеллировать к способности, которую он сам категорически отверг?

Чтобы понять, на каких основаниях Шеллинг реабилитировал интеллектуальное созерцание, нам придется рассмотреть уже затронутые проблемы в новом ракурсе.

2. ПРОБЛЕМА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО СОЗЕРЦАНИЯ В “КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА”

Сначала попробуем разобраться в самом понятии интеллектуального созерцания. Кант, как мы помним, четко классифицирует представления по двум основаниям. Представления могут быть пассивно воспринятыми или спонтанно произведенными. Первые называются чувственными, вторые – интеллектуальными. Вместе с тем представление может быть дано сразу непосредственно и целиком, а может дискурсивно составляться из других представлений посредством серии операций. В первом случае мы имеем дело с созерцанием, во

втором – с понятием. Таким образом, под интеллектуальным созерцанием следует понимать способность спонтанно производить некоторое представление непосредственно, т.е. целиком, а не по частям.

Преимущество интеллектуального созерцания в том, что для созерцающего рассудка всякий предмет, будучи мыслим, уже одним актом мышления оказывался бы дан как существующий. Кант настаивает, что наш рассудок подобным преимуществом не обладает. Для удостоверения в существовании чего бы то ни было нам необходимо, кроме понятия, также и указание на связь этого понятия с ощущением, которое дает понятию реальное содержание. Действительность предмета представления никак нельзя извлечь из одной только мысли о нем.

Теперь посмотрим, насколько строго сам Кант соблюдает этот принцип, имея дело с уже выявленными претендентами на роль безусловного.

Сначала присмотримся внимательнее к трансцендентальному единству апперцепции. Как мы помним, представление “Я мыслю” – необходимое условие познания, поскольку только благодаря сохранению единства мыслящего возможно приведение многообразия отдельных впечатлений в связь друг с другом. Но одно только самосознание, говорит Кант, еще не дает никакого многообразия; для этого требуется “отличное от Я созерцание”. “Рассудок, в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, был бы созерцающим рассудком; между тем наш рассудок может только мыслить, а созерцания он должен получать из чувств” (В 135).

Отсюда следует, что актом самосознания только производится понятие о Я, но никак не удостоверяется существование соответствующего ему предмета. Чтобы убедиться в его существовании, нужно созерцание самого себя. Такое созерцание, говорит Кант, дается нам во *внутреннем чувстве*. Таким образом, я дан себе дважды: интеллектуально в апперцепции, чувственно – во внутреннем чувстве. Парадокс же заключается в том, что содержание внутреннего чувства должно соответствовать понятию, произведенному апперцепцией. Однако в представлении “Я мыслю” не содержится ничего, кроме чистой *спонтанности*, в то время как внутреннее чувство, в котором мы *подвергаемся воздействию* со стороны самих себя, нет ничего, кроме пассивной восприимчивости. Поэтому совершенно непонятно, как одно может соответствовать другому.

Если в этом случае буквально следовать требованию Канта, удостовериться в существовании Я будет невозможно. Поэтому для самосознания Кант вынужден сделать исключение. Представление “Я мыслю”, конечно, не содержит *реального* многообразия, но стоит в отношении к *возможному* многообразию, которое дано априори (т.е. до всякого эмпирического созерцания) как форма внутреннего чувства. Существование Я удостоверяется именно этим отно-

шением представления “Я мыслю” к возможному многообразию определений внутреннего чувства. В примечании к § 25 первой Критики Кант так и говорит: «“Я мыслю” выражает акт, которым определяется мое существование. Следовательно, этим самым мое существование уже *дано*, однако способ, каким я должен определять его, т.е. полагать многообразие, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, которое в своей основе имеет априори данную форму, т.е. время...» (курсив мой. — П.Р.) (В 157). Как же мое существование может быть *дано* до того, как положено принадлежащее к нему многообразие?

Формулировка Канта настолько замысловата, что читатель не сразу замечает, какую существенную поправку она вносит в первоначальную характеристику трансцендентального единства апперцепции. Ведь вначале Кант настаивал, что “я, как простое представление, еще не дает никакого многообразия”, а теперь оказывается, что одним только актом апперцепции дается *отношение* самосознания к созерцанию неопределенного многообразия. Но все, что содержит отношение, уже не просто! Таким образом, чисто интеллектуальным актом самосознания производится представление, в котором уже есть минимальное многообразие. Что это, как не скрытая форма признания интеллектуального созерцания, благодаря которому Я апперцепции и Я внутреннего чувства объединяются в некотором третьем Я?

В более явной форме допущение интеллектуального созерцания проговорено в малозаметном примечании к главе о трансцендентальном паралогизме: “Положение *я мыслю* есть, как уже сказано, эмпирическое суждение, содержащее в себе положение: *я существую*. [...] утверждение моего существования... служит выражением неопределенного эмпирического созерцания, т.е. восприятия (стало быть, оно показывает, что в основе этого суждения о существовании уже лежит ощущение, которое, следовательно, принадлежит к чувственности), однако предшествует опыту, который должен определять объект восприятия посредством категорий в отношении времени... Неопределенное восприятие означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь сама по себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*. Ибо следует заметить, что, называя положение *я мыслю* эмпирическим, я не хочу этим сказать, будто Я в этом суждении есть эмпирическое представление; скорее оно имеет чисто интеллектуальный характер, потому что принадлежит к мышлению вообще” (В 422–423)⁵. Заметим: удостоверение в существовании са-

⁵ Подробный анализ этого примечания в связи с проблемой интеллектуального созерцания см.: Frank M. Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a. M., 1995. S. 39–43.

мосознающего Я предшествует всякому определению его предикатов на основе категорий. В акте самосознания наше Я дается нам как существующее прежде того, как мы узнаем, какими свойствами оно обладает, а это возможно только в том случае, если это существование дается непосредственно, т.е. созерцается.

Аналогичная проблема неожиданно вскрывается при анализе кантовского учения о трансцендентальном идеале. Как мы помним, это представление содержит *“трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие”*. По мысли Канта, всякая предикация может быть истолкована как ограничение первичного утверждения, содержащегося в априорном представлении о совокупности всех возможных предикатов. Однако для того чтобы такое выведение всех суждений из единого основания было возможно, представление о совокупности всего возможного должно не только содержать все предикаты и принципы их соподчинения друг другу, но включать в себя также представление о субъекте предикации, т.е. о неопределенном существующем нечто, лишь ограниченными определениями которого являются те или иные наборы предикатов.

С одной стороны, это существующее нечто предпосылается всякому определению, а потому необходимо мыслится как простое. С другой стороны, оно представляется как то, что может обладать или не обладать теми или иными предикатами. Таким образом, трансцендентальный идеал, подобно самосознанию, представляет собою нечто простое, содержащее в себе, однако, *отношение* к возможному многообразию. При этом отношение высшей реальности к возможному многообразию дается одним только ее понятием. Мысль о всеполноте реальности должна содержать в себе вместе с тем отношение к различным видам реальности. Но ведь определенных видов реальности мы не можем знать априори, а узнаем их только из опыта! Именно поэтому Кант вынужден отказаться от представления о том, что определения всех вещей выводятся из трансцендентального идеала путем ограничения: *“Скорее высшая реальность составляет **основание** возможности всех вещей, а не их **совокупность**, и многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшей сущности как составная часть”* (В 607). В трансцендентальном идеале мыслится именно отношение первосущности к полноте ее следствий, причем это отношение должно быть произведено чисто интеллектуальным актом, без всякого обращения к чувственности. Фактически это означает, что в понятии всеполноты реальности эмпирическому созерцанию различных видов реальности негласно предпосылается какое-то иное удостоверение в возможном их многообразии, тоже непосредственное, но никак не могущее быть чувственным.

Конечно, в трансцендентальной диалектике разглядеть такое допущение куда труднее, чем в аналитике. Трансцендентальный идеал, в отличие от самосознания, не связан с чувственным созерцанием напрямую. Поэтому здесь ничто не мешает Канту заявить, что не только утверждать, но даже гипотетически предполагать *существование* особого предмета, соответствующего идее первосущности, мы не имеем никакого права. Но что же означает в таком случае “трансцендентальное утверждение”, о котором он говорит? Кант не дает внятного ответа на этот вопрос. Из его собственной формулировки явствует, что речь идет об акте мышления, посредством которого сразу определяется и все его содержание. Поскольку в трансцендентальной аналитике Кант настаивал на том, что мышление дает только формы связи, а содержание должно поставляться созерцанием, то, хотя объективное существование предмета идеала трансцендентальным утверждением и не дается, нечто родственное созерцанию в нем все-таки есть. Таким образом, между самосознанием и трансцендентальным идеалом обнаруживается глубокая общность. Как мы увидим в дальнейшем, это соображение сыграло огромную роль в формировании философской позиции Шеллинга.

Оглянувшись на пройденный путь, мы увидим, что анализ проблемы интеллектуального созерцания существенно приблизил нас к предполагаемому единому основанию кантовской системы, поиски которого подвигли юного Шеллинга на первые самостоятельные усилия в области философии. Он подводит нас к мысли, что это основание лежит глубже, чем все принципы, сформулированные самим Кантом.

Первую попытку дать этому принципу наименование и прояснить его смысл мы встречаем в уже цитированном письме к Гегелю: “Для меня высший принцип всякой философии есть чистое, абсолютное Я, т.е. Я, поскольку оно есть только Я, ни в коей мере не обусловлено объектом, но дано посредством *свободы*”. “Дано посредством *свободы*” – значит произведено как действительное актом чистой спонтанности. Сущность такого принципа может открыться только в интеллектуальном созерцании. Почему же сам Кант так упорно его отвергал? Потому, что это целиком отвечало *его* задаче: ведь он осуществлял *критическое*, а не систематическое обоснование философии. «Мне хорошо известно, – провокационно заявляет Шеллинг в трактате “О Я как принципе философии”, – что Кант отвергал интеллектуальное созерцание; но мне известно также, где он это делал – в исследовании, где *абсолютное Я* повсюду только *предполагается* и где, исходя из предполагаемых более высоких принципов, определяются только эмпирически-обусловленное Я, а также Не-Я в синтезе с Я»⁶. Теперь настало время от-

⁶ SW I. S. 181.

крыто провозгласить эти более высокие принципы, раскрыть сокровенный смысл философии Канта и развить ее в настоящую систему. Посмотрим теперь, каким образом Шеллинг попытался превратить в жизнь этот замысел.

3. БЕЗУСЛОВНОЕ КАК ОСНОВАНИЕ ЕДИНСТВА ФОРМЫ ЗНАНИЯ

Среди историков философии распространено мнение, что первыйopus Шеллинга был не более чем популярным комментарием к рассуждениям Фихте. Между тем достаточно просто внимательно вчитаться в текст, чтобы понять, насколько несправедлива эта оценка. Проблема поиска единого основания кантовской системы, конечно, была для Фихте и Шеллинга общей. Но она, как мы знаем, активно обсуждалась в немецкой философии и до того, как оба они заявили о себе как мыслители. Шеллинг хорошо ориентировался в этой полемике задолго до знакомства с Фихте. Поэтому нет оснований не доверять словам, с которыми автор “О возможности формы философии” обращается к читателю, заверяя, что к изложенным в нем мыслям он пришел «уже в результате изучения самой “Критики чистого разума”, в которой с самого начала ему ничто не казалось более темным и трудным, нежели попытка обосновать форму всякой философии, нигде не выдвигая принципа, посредством которого была бы обоснована не только сама праформа, лежащая в основе всех отдельных форм, но также и необходимая связь таковой с отдельными, зависимыми от нее формами»⁷. Среди авторов, укрепивших его в этих мыслях, Шеллинг называет Энезидема (за этим псевдонимом, как мы помним, скрывался Шульце), Рейнгольда и Маймона, а о сочинении Фихте здесь говорится, что оно лишь впервые окончательно подвигло автора полностью развить собственные мысли на ту же тему. Итак, к постановке проблемы оба философа пришли независимо друг от друга. В решении же ее Шеллинг явно следует собственным путем, развивая тему намного дальше, нежели это сделано в статье Фихте. В некоторых деталях он действительно предвосхищает еще не написанную тогда “Основу общего наукоучения” Фихте, но стратегия сочинения в целом, как мы увидим, разительно отличается от фихтевской.

Исходный вопрос исследования звучит вполне по-кантовски: “Как возможна философия в качестве науки?”. Шеллинг пытается прежде всего прояснить смысл самого вопроса. Для этого надо указать основные признаки науки.

⁷ SW 1. S. 87. Первые сочинения Шеллинга были изданы на русском языке в 2000 г. в переводе Ивана Фокина. Однако этот перевод настолько плох, что я не нахожу возможным ссылаться на него и предпочитаю давать все цитаты в собственном переводе. Пользуясь случаем, хочу предостеречь заинтересованных читателей от обращения к этому изданию.

У всякой науки должны быть определенная форма и определенное содержание, причем между ними должна быть прочная связь. С точки зрения формы всякая наука представляет собою целое, состоящее из множества обуславливающих друг друга положений. Такое единство возможно лишь тогда, когда все ее положения подчинены одному общему условию. Эта форма подведения множества обусловленных положений под одно общее условие – форма любой науки вообще, независимо от ее содержания. Шеллинг называет ее “*формальной формой*”, в отличие от “*материальной формы*” той или иной конкретной науки, связанной с тем или иным конкретным содержанием. Общее условие, которое связывает в целое отдельные части науки, Шеллинг, как и Фихте, называет *основоположением*. Основоположение той или иной науки нельзя обосновать внутри нее самой; значит, в отношении самой науки ее основоположение должно быть *безусловным*.

Это рассуждение – парафраз кантовской главы “О трансцендентальных идеях”, где речь идет о безусловном. Однако уже следующий шаг Шеллинга – совсем не кантовский. Во-первых, безусловное основоположение может быть только *одно*. Их не может быть два или более: если они объединяются в каком-то третьем, то безусловным окажется именно это третье; если же они совершенно независимы друг от друга, то будут основоположениями не одной, а разных наук. Тем самым Шеллинг сразу берет под прицел учение Канта о трансцендентальных идеях, признающее мыслимость многих безусловных принципов. Во-вторых, если безусловное основоположение обосновывает всю науку в целом, то оно должно быть условием и ее формы, и ее содержания. Этим заявлением ставится под сомнение общее для всей “Критики чистого разума” противопоставление формы и материи знания. И в том, и в другом Шеллинг явно продолжает мысли Рейнгольда.

Все перечисленные критерии, говорит Шеллинг, должны быть применены к философии. Если она хочет быть наукой, то ее высшее основоположение должно определять и всю ее форму, и все ее содержание. Если же она хочет быть *самостоятельной* наукой, не зависящей ни от какой другой (а именно это предполагается кантовским понятием “чистого разума”), то содержание ее основоположения должно быть *всецело безусловным*⁸⁻⁹.

Само высшее основоположение философии тоже должно иметь и форму, и содержание. Но если оно – всецело безусловное, то фор-

⁸⁻⁹ Отсюда Шеллинг попутно делает очень радикальный вывод: “...чтобы вообще быть наукой, философия должна обуславливаться *всецело абсолютным* основоположением, которое, если оно ее действительно обосновывает, должно содержать условие всякого содержания и всякой формы” (SW I. S. 92). Это значит, что содержание философии служит основанием для содержания всех прочих наук.

ма и содержание в нем указывают друг на друга и обуславливают друг друга. Значит, философия как наука возможна только при одном допущении: “Существует единый высший абсолютный принцип, посредством которого вместе с содержанием высшего основоположения, то есть вместе с содержанием, которое есть условие всякого другого содержания, необходимо дается и его форма, которая есть условие всякой формы”¹⁰. Следовательно, в безусловном основоположении должны быть даны не только сами форма и содержание, но и форма необходимой связи того и другого.

Так Шеллинг переформулирует кантовский вопрос. Теперь он выглядит следующим образом: “Существует ли такое безусловное основоположение, в котором форма и содержание с необходимостью обуславливают друг друга?”.

Как же нам найти такое основоположение? Здесь Шеллинг вновь вступает в полемику с трансцендентальной диалектикой Канта: “Должны ли мы восходить от основоположения к основоположению, от условия к условию вплоть до высшего абсолютно категорического основоположения? Однако мы с необходимостью должны были бы начать с дизъюнктивных положений, т.е. каждое основоположение, поскольку оно не определено ни посредством самого себя (иначе оно было бы высшим), ни посредством более высокого основоположения (которое мы еще только хотим найти), было бы совершенно не способно стать высшей точкой регрессивного исследования”¹¹. Этот довод нам уже знаком: к безусловному нельзя прийти путем регрессивного синтеза условий, так что Кант совершенно напрасно полагал, будто нашел его в трансцендентальных идеях. Первый признак безусловного основоположения – то, что оно “может быть определено только само через себя, дано только посредством *его собственных признаков*”¹², а единственный такой признак – абсолютная безусловность. Значит, содержанием безусловного основоположения является “нечто, что изначально положено, чья положенность не определяется ничем вне его, что, стало быть, полагает само себя (посредством абсолютной причинности)”¹³. “Полагает себя” – значит, есть одновременно и полагаемое, и полагающее. “Последнее – не что иное как положенное посредством самого себя изначальное Я, [...] ибо Я просто положено, его положенность не определяется ничем вне его, оно полагает само себя (посредством абсолютной причинности), оно положено не потому, что его полагают, а потому, что оно само есть полагающее”¹⁴.

¹⁰ SW I. S. 94.

¹¹ Ibid. S. 95.

¹² Ibid. S. 96.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid. S. 96–97.

Самое удивительное в трактате – именно на этом решающем, казалось бы, пункте Шеллинг почти не задерживается. В отличие от Фихте, он совершенно не озабочен ни тем, чтобы развить и как-то терминологически оформить тезис о самополагании Я, ни тем, чтобы разъяснить, как, собственно, оно может быть дано. Он сразу же переходит к определению *формы*, в которую это содержание могло бы быть облечено. Я, как содержание, должно непосредственно даваться формой, а форма – самим Я. Отсюда вывод: “Я – содержание основоположения, Я есть Я – материальная и формальная форма, взаимно влекущие за собою друг друга”¹⁵. Совпадение материальной и формальной формы – исключительное свойство высшего безусловного основоположения, именно оно дает положению “Я есть Я” абсолютную очевидность. Эта, одновременно формальная и материальная, форма высшего основоположения “Я есть Я” – *безусловная положенность*, или просто *безусловность*.

То, что следует дальше, структурно очень напоминает принципы наукоучения Фихте: из первого абсолютно безусловного основоположения последовательно выводятся два других, из которых одно непосредственно безусловно только по форме, а другое – только по содержанию. Однако шеллинговский способ их дедукции не похож на тот, который избрал Фихте. В общих чертах ход его рассуждений таков. Поскольку высшее основоположение *безусловно*, оно обуславливает самое себя. Но поскольку оно есть *основоположение* оно должно обуславливать что-то, что не есть оно само¹⁶. Здесь-то и возникает трудность: как помыслить такое безусловное, которое обуславливает нечто, но при этом само этим нечто не обусловлено?

Шеллинг предлагает весьма замысловатое решение проблемы, основанное на связи формы и содержания в первом основоположении. Если мы возьмем какое-то иное *содержание*, чем само Я, оно непременно будет *формально* дано иным способом, нежели Я. Но Я дано посредством самого себя, значит всякое другое содержание дано не посредством самого себя. Так Шеллинг получает второе основоположение: “*Не-Я не есть Я*”, которое можно развернуть так: все, что содержательно *отличается* от Я, по способу своей данности *противоположно* Я, и, следовательно, обусловлено. Форма этого второго основоположения – *обусловленная положенность*, или просто *обусловленность*.

Напомню, что Фихте в “Основе общего наукоучения” рассуждает совсем по-другому: у него Я с необходимостью должно противопоставлять себе Не-Я, чтобы иметь какую-то определенность. Шеллинг, несомненно, гораздо более последовательно проводит прин-

¹⁵ Ibid. S. 97.

¹⁶ “Если бы Я полагало только само себя, то всякая возможная форма исчерпывалась бы формой безусловности, – это была бы безусловность, которая ничего не обуславливает” (SW I. S. 98).

цип безусловности первого основоположения. Согласно его логике, чтобы Я имело содержание, ему не нужно ни от чего отличаться – оно дает его себе само. А вот любое другое содержание формально возможно только через отличие от Я.

Третье основоположение Шеллинг выводит из первого и второго совсем кратко. Я изначально безусловно; однако то же самое Я обусловливает Не-Я. Как возможно, чтобы Я тем самым не упраздняло себя? Только в том случае, если полагается нечто третье – то, в чем Я и Не-Я положены лишь постольку, поскольку взаимно исключают друг друга. Итак, должно быть нечто, что обусловлено совместно посредством Я и Не-Я, нечто, представляющее собою их “общий продукт”. Шеллинг спешит сразу же определить, что форма третьего основоположения – *обусловленность, определенная через безусловность*. Но каково же его содержание? Здесь нас ожидает главный сюрприз! “Именно это основоположение, – говорит Шеллинг как бы между прочим, – непосредственно обосновывает *теорию сознания и представления...*”. Значит, Я, о котором шла речь в первом основоположении, и сознание – не одно и то же?

Предваряя естественное недоумение читателя, Шеллинг комментирует эту фразу поистине поразительным примечанием: “Я, Не-Я и представление *даны* (субъективно) посредством представления, а последнее – лишь посредством сознания, однако предшествующая дедукция показывает, что они могут быть даны (субъективно) в представлении и, таким образом, в сознании лишь постольку, поскольку сами они прежде (объективно, *независимо от сознания*), положены либо *безусловно* (как Я), либо *обусловленно* (но обусловленно посредством безусловного, а не посредством сознания). Акт, который предстает философу первым (по времени) – это, конечно, акт сознания, однако основанием возможности этого акта должен быть более высокий акт самого человеческого духа”¹⁷.

Так вот почему подлинный принцип кантовской философии остался невысказанным! Все ее построения осуществлялись в пределах сознания, рефлектирующего над собственными актами. Между тем само сознание, как пытается показать Шеллинг, – уже обусловленность. В тексте трактата никакого обоснования этому заявлению не дается, но реконструировать шеллинговские аргументы нетрудно. То, что он называет основоположением, должно служить основой всех отношений, выраженных в суждениях. Кант исходил из того, что все отношения имеют место в пределах одного сознания; поэтому всякое суждение он рассматривал как подведение данного многообразия под единство апперцепции. Шеллинг же обращает внимание на то, что сама апперцепция тоже представляет собой отношение: в ней одно Я (мыслящее) соотносится с другим Я (созерцающим). Обращенное к самому себе, сознание уже оказывается вну-

¹⁷ SW I. S. 101.

тренне раздвоенным. Значит, оно обусловлено чем-то, лежащим в основании отношения двух соотносимых членов. Правда, самосознание – последняя, высшая обусловленность, выше которой – только безусловное. Но как раз поэтому *безусловное никогда не может быть дано актом рефлексии*.

Выдвигая этот тезис, Шеллинг на деле вступает в конфронтацию уже не только с самим Кантом, но и со всеми его критиками, включая Фихте. Ограничение поля трансцендентального исследования рамками самосознания породило пресловутый дуализм формы и содержания, пронизывающий всю первую “Критику”. В силу этого ограничения Кант вынужден был принять различие формы и содержания знания просто как факт, не указывая для их связи друг с другом никакого основания. Однако все последующие попытки указать такое основание остались неудовлетворительными, потому что ни Рейнгольд, ни Маймон, ни Шульце, ни даже Фихте не решились выйти из пределов, положенных рефлексией. Никто из них не отважился на простое предположение: безусловное *основание* знания никак не может быть *предметом* знания, потому что быть предметом уже означает быть обусловленным.

Таким образом, Шеллинг подводит своего читателя к парадоксальному выводу: как единая форма знания, так и все его совокупное содержание проистекают из первичного акта человеческого духа, в котором еще нет никаких различий и который именно поэтому никогда не может быть осознан. Для раннего Фихте, тоже говорившего о “необходимом действии человеческого духа”, которое целиком определяет и форму, и содержание знания такой ход мысли был абсолютно невозможен. Фихте считал полным и адекватным выражением изначального “дела-действия” человеческого духа как раз акт *самосознания*. Шеллинг же в самом начале своего творческого пути избирает принципиально иную стратегию переосмысления Канта.

Но вернемся к основной задаче трактата – обоснованию единой универсальной формы всякой науки. Шеллинг уверенно заявляет, что выведенные им три основоположения “содержат праформу всякой науки, форму *безусловности, обусловленности и обусловленности, определенной через безусловность*”¹⁸. Даже если это и так, остается непонятным, что они могут прояснить в описании структуры познания, предложенном Кантом. Об этом – вторая половина трактата, где Шеллинг формулирует новые претензии к Канту. На сей раз объектом полемики становится трансцендентальная дедукция категорий.

Логика этой полемики нам уже знакома. В ее основе – требование, чтобы при всяком проведении различия указывалось основание. Как известно, в постановке задачи критики разума Кант исходит из строгого различения аналитических и синтетических сужде-

¹⁸ Ibid. S. 101.

ний. Общий вопрос критической философии “Что я могу знать?” он переформулирует в главный трансцендентальный вопрос “Как возможны синтетические суждения a priori?”. Для философии различие анализа и синтеза – первичное и наиболее общее, поэтому Шеллинг называет его “праформой всей философии”. Между тем Кант берет его в готовом виде, не указывая для различия аналитических и синтетических положений никакого основания. “Откуда это различие аналитических и синтетических суждений, – спрашивает Шеллинг. – Где принцип, в котором эта праформа имеет свое основание?”¹⁹. Точно так же в готовом виде берет Кант и классификацию видов суждений, лежащую в основе таблицы категорий. Он никак не соотносит эту классификацию с дихотомией аналитических и синтетических суждений. В результате категории – отдельные формы знания – оказываются никак не связаны с его праформой, а потому неясной остается и их связь друг с другом.

Теперь полезно вспомнить, о чем мы говорили в предыдущем разделе: принцип, обосновывающий категории и связующий их друг с другом – это именно безусловный принцип. Вот почему Шеллинг без тени колебаний заявляет, что исчерпывающее объяснение происхождения дихотомии “аналитическое/синтетическое” и ее связи с кантовской таблицей категорий можно извлечь из выдвинутых выше основоположений. При решении этой задачи Шеллинг опирается еще на одно уже известное нам соображение: поскольку категории имеют значение и для рассудка, и для разума, принцип, к которому они возводятся как к основанию, должен иметь отношение и к тому, и к другому. Однако при чтении Канта нельзя не заметить, что при обосновании системы трансцендентальных идей Кант обращается только к одной группе категорий – к категориям отношения. Почему же из всей таблицы Кант именно их выделил как привилегированные?

Ответ Шеллинга не трудно предугадать. Сравнив полученные им основоположения с кантовской таблицей категорий, он сразу обнаруживает, что трем формам основоположений – *безусловности*, *обусловленности* и *обусловленности, определенной через безусловность*, – напрямую могут быть сопоставлены только категории *субстанции*, *причинности* и *общения*. С другой стороны, форма безусловности лежит в основе аналитического знания, форма обусловленности – в основе синтетического; для полного соответствия остается только прибавить к двум формам знания, которые выделил Кант, третью (Шеллинг называет ее “смешанной”)²⁰. Таким обра-

¹⁹ Ibid. S. 103.

²⁰ Примечательно, что здесь же Шеллинг указывает, что каждая из форм знания выражена в одном из трех принципов логики (соответственно, в законе противоречия, основания и исключенного третьего). В этом замечании говорится о стремлении Шеллинга реабилитировать раскритикованного Кантом Лейбница.

зом, “формы отношения не только лежат в основе всех остальных, но действительно тождественны с праформой (аналитической, синтетической и смешанной)”²¹.

Не буду подробно останавливаться на том, каким образом Шеллинг пытается вывести из категорий отношения все остальные. Гораздо важнее оценить общий замысел предложенной им перестройки кантовской системы. Главная идея этого проекта – последовательное проведение и в сфере рассудка, и в сфере разума архитектурного принципа, который у Канта в явном виде заявлен только для разума. Из безусловного основоположения выводятся обусловленные, из основоположений извлекаются первичные формы знания (они тождественны основным категориям – категориям отношения), а из первичных форм знания – производные. При этом порядок выведения противоположен кантовскому: не от данного обусловленного к всеполноте его условий, а от абсолютно безусловного ко всему, что им обусловлено. Для наглядности эту структуру можно представить в виде таблицы:

*Дедукция категорий в трактате
"О возможности формы философии вообще".*

<i>Основоположения</i>	"Я есть Я"	"Не-Я не есть Я"	"Я и Не-Я взаимно определены"(со-знание)
<i>Формы основоположений</i>	Безусловность	Обусловленность	Обусловленность, определенная через безусловность
<i>Характер их безусловности</i>	По форме и содержанию	Непосредственно только по форме	Непосредственно только по содержанию
<i>Формы знания</i>	Аналитическая	Синтетическая	Смешанная
<i>Принципы логики</i>	Закон противоречия	Закон основания	Закон исключенного третьего
<i>Виды суждений</i>	Категорическое	Гипотетическое	Разделительное
<i>Основные категории</i>	Субстанция	Причинность	Общение
<i>Производные категории</i>	Единство Утверждение Возможность	Множество Отрицание Действительность	Целокупность Ограничение Необходимость

²¹ SW I. S. 107.

Реализовать свой замысел Шеллингу удастся не без натяжек, но соображения, на которые он опирается при постановке задачи, нельзя не признать вполне законными. Более того, дерзкий проект юного Шеллинга по своей главной идее оказывается гораздо ближе к Канту, чем проект наукоучения Фихте. Замечу, что для Фихте иерархическое построение системы не имеет никакого значения. Уже в трактате “О понятии наукоучения” он формулирует идеал циклического обоснования системы знания: “Основоположение исчерпано, если на нем построена полная система, т.е. если основоположение необходимо приводит ко всем установленным положениям и все установленные положения необходимо снова приводят к нему”²². Для Фихте полнота системы удостоверяется тем, что “само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и последний результат”²³. У раннего Шеллинга мы ничего подобного не находим. Он разделяет с Кантом убеждение, высказанное еще в первой “Критике”: “Человеческий разум по природе своей архитектуричен” (В 503).

Интересно, что результатом более последовательного проведения именно этого убеждения становится новое, совершенно не кантовское понимание дедукции категорий. Кант трактовал ее как доказательство правомерности применения категорий к познанию явлений. Шеллинг же предлагает именно чисто спекулятивное их *выведение* из основоположений. Справедливости ради надо признать, что средства такого выведения им совершенно не продуманы, а потому сама дедукция оставляет желать много лучшего с точки зрения убедительности.

Несмотря на то что Шеллинг применяет архитектурический принцип только к форме, высший принцип единства системы знания – абсолютно безусловное основоположение – является одновременно и принципом всякого содержания. Поэтому, чтобы система философии приобрела полноту и законченность, следовало бы тот же архитектурический принцип развить и для совокупного содержания знания. Первым приближением к решению этой задачи является кантовское учение о трансцендентальном идеале, согласно которому безусловное должно содержать весь запас материала, откуда могут быть взяты любые предикаты. Однако теперь и оно требует переработки в свете главного нововведения, сделанного Шеллингом: необходимо увязать концепцию трансцендентального идеала с представлением о безусловном как изначальном акте человеческого духа, который служит предпосылкой самого сознания. Чтобы охарактеризовать содержание абсолютно безусловного основоположения, нужно прояснить характер этого изначального акта.

²² Фихте И.Г. О понятии наукоучения или так называемой философии // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 37.

²³ Там же.

Не трудно догадаться, что речь пойдет об интеллектуальном созерцании. Объяснение природы высшего акта человеческого духа и раскрытие его содержания образуют теперь для Шеллинга главные ориентиры в процессе переработки философии Канта в настоящую систему. Они определяют своеобразие следующего крупного его сочинения – трактата “О Я как принципе философии, или О безусловном в человеческом знании”, изданного в 1795 г.

4. БЕЗУСЛОВНОЕ КАК ОСНОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ ЗНАНИЯ

В предисловии к трактату Шеллинг формулирует свою исходную позицию в отношении Канта. Задача сочинения – “представить результаты критической философии, возведя их к последним принципам всякого знания”²⁴. Относительно тех, кто полагает, будто учение Канта не нуждается в усовершенствовании, Шеллинг замечает, что “они, возможно, и постигли букву учения, но не дух своего учителя, если не научились видеть, что весь ход критики чистого разума никак не может быть ходом изложения философии как науки”²⁵.

В шеллинговском описании основных недостатков кантовского изложения философии мы без труда узнаем расширенные версии уже знакомых нам соображений. Главный его тезис гласит: само существование априорных форм знания должно быть объяснено из более высоких принципов. Правда, теперь Шеллинг требует такого объяснения не только для категорий, но и для априорных форм чувственности: “Пространство и время, которые суть лишь *формы* созерцания, не могут предшествовать *всякому* синтезу, не предполагая никакой *более высокой* формы синтеза, равно как и *подчиненный*, производный синтез посредством *понятий рассудка* немислим без изначальной формы и без изначального содержания, которое должно лежать в основе *всякого* синтеза, если это действительно синтез”²⁶. Стоит обратить внимание, что в этих словах сделан явный акцент на *содержательную* сторону высшего принципа.

Итак, перед нами расширенная версия программы, намеченной в трактате “О возможности формы философии”, причем в ней акцентированы именно те моменты, которые совсем не были разработаны в первом шеллинговском опусе. Посмотрим, каким образом Шеллинг ее осуществляет.

²⁴ SW I. S. 152.

²⁵ Ibid. S. 153.

²⁶ Ibid.

4.1. ВЫСШИЙ АКТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА

Шеллинг вновь начинает с размышлений о первопринципе. Однако на сей раз первопринцип рассматривается не столько как условие формального единства знания, сколько как условие его *реальности*. “Кто хочет нечто знать, хочет вместе с тем, чтобы его знание имело реальность. Знание без реальности – не знание”, – таковы первые слова трактата²⁷. Под реальностью здесь подразумевается содержательное наполнение. Всякое знание, помимо формального единства, является знанием *чего-то*. Эта предметность, содержательная определенность знания и есть его *реальность*.

Всякое данное знание находится в каком-то содержательном отношении к другим знаниям: какие-то из них оно исключает, какие-то включает в себя, какие-то в свою очередь исключают или включают его. Помыслив эти отношения как систему, мы сразу увидим, что она построена иерархически: различные содержания подчинены друг другу как основания и следствия. Таким образом, со стороны содержания знание, так же как и в формальном отношении, представляет собою архитектурное целое. Реальность каждого данного знания зависит от реальности других. Но если этот переход от данного содержания к другому, которое служит ему условием, не будет иметь конца, то содержание данного знания будет определено не полностью. Отсюда Шеллинг делает вывод: “Должна существовать последняя точка реальности, на которой все держится, из которой происходит весь состав (Bestand) и вся форма нашего знания... Должно быть нечто, в чем и посредством чего все, что есть, достигает существования, все, что мыслится – реальности, а само мышление – формы единства и неизменности. Это нечто... должно было бы быть завершающим в целостной системе человеческого знания, вместе с тем оно должно было бы властвовать всюду, куда только простирается наше мышление и познание – во всем $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ ’е нашего знания – как первооснова всей реальности”²⁸.

Это рассуждение – не что иное как переформулированный тезис Канта о всесторонней определенности всякой вещи. Согласно Канту, реальность (вещность) знания предполагает полную определенность содержания, а для этого требуется безусловное основание. Кант, как мы помним, сразу объявляет, что, поскольку всестороннее определение нельзя “мыслить *in concreto* во всей полноте”, оно основывается на идее чистого разума. Шеллинг же с подобными выводами не спешит. Сначала надо выяснить, каким образом мы получаем представление о последнем основании реальности знания.

Этот вопрос Шеллинг решает в несколько этапов. Прежде всего само понятие высшего принципа познания предполагает, что он не

²⁷ Ibid. S. 162.

²⁸ Ibid.

может познаваться на основе чего-то другого. Значит, мысль о нем не отсылает ни к какой другой мысли. Искать безусловное – значит искать то, что обладает реальностью только потому, что мыслится оно само. Безусловное дается совершенно особым образом: “Его утверждение должно содержаться в его мышлении, оно должно посредством мышления производить само себя”²⁹. Отсюда первый вывод: “Последнее основание всей реальности есть нечто, что мыслимо только посредством его самого, т.е. посредством его бытия, и мыслится лишь постольку, поскольку оно есть, короче, в котором принцип бытия и принцип мышления совпадают”³⁰. Безусловное, говорит Шеллинг, должно “само реализовывать себя”³¹.

В этом первом результате содержится гораздо больше, чем кажется на первый взгляд. С одной стороны, он означает, что безусловное не дается ни в каком объекте, “ибо объект лишь постольку объект, поскольку его реальность определена для него чем-то иным”³². С другой стороны, он означает также, что безусловное никак не может быть дано и в понятии. Ведь понятие “вообще есть нечто, охватывающее множество в единстве”³³, в нем всегда “должно быть нечто высшее, в чем оно получало бы свое единство, и нечто низшее, в чем оно получало бы свое множество”³⁴. Оно выражает общее, т.е. отношение рода к видам и индивидам, а любое отношение, как мы знаем, – это уже обусловленность. “Если философия, как мы здесь предполагаем, должна исходить из безусловного, – резюмирует Шеллинг, – то она не может исходить из общего. Ибо общее обусловлено единичным и вообще возможно лишь в отношении к обусловленному (эмпирическому) знанию”³⁵. Итак, было бы ошибкой считать безусловное понятием, высшим родом, видами и подвидами которого являются все прочие понятия. Кант же руководствуется в своем представлении о безусловном именно этой ошибочной установкой.

Возникает законный вопрос: если безусловное – не понятие, то каким же образом утверждение его содержится в мышлении? Можно ли мыслить что-то такое, что не содержит многообразия, но вместе с тем благодаря одной только своей мыслимости уже получает некоторое содержание? Есть, говорит Шеллинг, только один мыслительный акт, отвечающий этому описанию, а именно акт, выраженный в следующей формуле: “Я есмь! Мое Я содержит бытие, предшествующее всякому мышлению и представлению. Оно есть, потому что мыслится, и оно мыслится, потому что оно есть; оно есть и

²⁹ Ibid. S. 163.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. S. 164.

³² Ibid. S. 165.

³³ Ibid. S. 184.

³⁴ Ibid. S. 181.

³⁵ Ibid. S. 184.

оно мыслится лишь постольку, поскольку оно мыслит *само себя*. Оно есть лишь постольку, поскольку само себя мыслит, и оно мыслит себя лишь постольку, поскольку оно есть. Оно *само* производит себя своим мышлением – посредством абсолютной причинности”³⁶.

Не трудно заметить, что Шеллинг перевернул формулу Канта: не положение “Я мыслю” *заключает в себе* положение “Я существую”, а наоборот, положение “Я есмь” *предшествует* положению “Я мыслю”. Следовательно, акт, о котором говорит Шеллинг – вовсе не апперцепция: ведь содержание (реальность) апперцепции определяется не самим представлением “Я мыслю”, а многообразием других представлений, которые оно может сопровождать. Чтобы не путать содержание этого акта с содержанием апперцепции, Шеллинг предлагает обозначить его как *абсолютное Я*. Каким же образом оно дается?

Ответ на этот вопрос содержится в § 8: “Я не может быть дано ни в каком понятии. [...] Если бы Я было понятием, то [...] Я было бы всесторонне обусловлено. Поэтому Я может быть определено лишь в созерцании. Но Я есть Я лишь благодаря тому, что оно никогда не может стать объектом, тем самым оно не может быть определяемым ни в каком чувственном созерцании, а значит, определимо лишь в таком созерцании, которое вовсе не созерцает объектов, которое вообще не чувственно, т.е. в интеллектуальном созерцании. [...] *Итак, Я определяется для самого себя просто как Я в интеллектуальном созерцании*”³⁷.

Вот он, высший акт человеческого духа, образующий безусловную предпосылку всего знания! Безусловное может быть дано только в нем. Ни мышление, ни эмпирическое восприятие не могут дать к нему доступ, потому что и то и другое уже обусловлено им. “Абсолютное может быть дано лишь посредством абсолютного, и, чтобы быть абсолютным, оно само должно предшествовать всякому мышлению и представлению...”³⁸. В этом заключается главная тайна интеллектуального созерцания: мы *сознаем* только его следствия, в то время как само оно всегда остается за пределами сознания. Шеллинг так прямо и говорит: “Это интеллектуальное созерцание [...] не может предстать в сознании, так как сознание предполагает объект, а интеллектуальное созерцание возможно лишь благодаря тому, что не имеет никакого объекта”³⁹.

Всякая попытка определить сущность абсолютного Я через самосознание обречена на неудачу. Более того: “Самосознание предполагает опасность потерять Я”⁴⁰. Сознать себя – значит

³⁶ Ibid. S. 167.

³⁷ Ibid. S. 181.

³⁸ Ibid. S. 167.

³⁹ Ibid. S. 181–182.

⁴⁰ Ibid. S. 180.

разделиться на сознающее и сознаваемое, сделать себя своим объектом. В безусловном же такого разделения быть не должно. Поэтому, как только начинает действовать механизм рефлексии, первичная данность безусловного ускользает от нас, и мы принимаем за само безусловное то, что лишь непосредственно проистекает из него.

Но если то, что открывается в интеллектуальном созерцании, не содержит никаких различий, то нельзя не спросить: имеет ли еще смысл обозначать его как Я? Не будет ли правильнее назвать его, скажем, “бытием”? Именно так поступил превозносимый Шеллингом Якоби, чьи слова он цитирует в конце § 9: “Высшая заслуга философа-исследователя не в том, чтобы выдвигать абстрактные понятия и сочинять из них системы. Его последняя цель – чистое абсолютное бытие; его величайшее достижение – обнаружить и открыть то, что никогда не дает привести себя к понятию, объяснить, развить, – неустранимое, непосредственное, простое”⁴¹. Сам Шеллинг, ссылаясь на опыт Платона и того же Якоби, признается: “Я думаю, что абсолютное в нас нельзя заключить ни в какое отдельное слово человеческого языка, и что лишь самостоятельно достигнутое созерцание интеллектуального в нас приходит на помощь ущербности нашего языка”⁴². Тогда почему же он все-таки столь настойчиво возвращается к формуле “абсолютное Я”?

Предварительный ответ на этот вопрос содержится в приведенной характеристике интеллектуального созерцания. Оно, подчеркивает Шеллинг, может быть только самостоятельно достигнуто, приобретено актом чистой спонтанности. Безусловное, которое открывается в таком созерцании, есть “нечто, что удерживает себя собственной силой, а это – не что иное как действительное посредством свободы”⁴³. Вот почему никакой другой термин, кроме “Я”, для его обозначения не годится. “Начало и конец всякой философии – *свобода!*”⁴⁴. Таким образом, введение интеллектуального созерцания позволяет Шеллингу отождествить безусловное основание реальности знания со свободой. Обозначение безусловного как абсолютно-го Я должно выразить именно это отождествление. Тем самым указан путь к преодолению раздвоенности теоретического и практического разума. Однако, оставляя в стороне проблематику практического разума, попытаемся прояснить, каким образом абсолютное Я, данное в интеллектуальном созерцании, может служить основанием всего содержания знания.

⁴¹ Ibid. S. 186.

⁴² Ibid. S. 216.

⁴³ Ibid. S. 177.

⁴⁴ Ibid.

4.2. АБСОЛЮТНОЕ Я И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

Теперь, когда безусловное получило свое адекватное выражение в качестве абсолютного Я, Шеллинг получает возможность по-новому развернуть первоначальный тезис об архитектурном строении знания. “Если Я определяется как безусловное в человеческом знании, – говорит он в § 4, – то целостное содержание всего знания должно подлежать определению через само Я и посредством противоположения по отношению к Я”⁴⁵. Это означает, что актом, который Шеллинг определил как интеллектуальное созерцание, сразу дается все содержание знания как целое. “Завершенная система науки, – продолжает Шеллинг в начале § 6, – исходит из абсолютного Я, исключаящую всякую противоположность. Оно, как единое необусловливаемое, целиком обусловливает всю цепь знания, очерчивает сферу всего мыслимого и властвует во всей системе нашего знания как абсолютная всеохватывающая реальность”⁴⁶. Таким образом, в интеллектуальном созерцании дается, во-первых, все, что вообще может мыслиться, и, во-вторых, все способы связи всех различных мыслимых реальностей друг с другом. Внимательно вчитываясь в эти формулировки, мы замечаем, как в описании абсолютного Я начинают проступать черты чего-то уже знакомого. Не встречали ли мы нечто подобное уже у Канта?

Сомнения окончательно рассеиваются, когда мы добираемся до § 10. “Я содержит все бытие, всю реальность. [...] Мы говорим об абсолютном Я. Оно должно быть совокупностью всей реальности, и вся реальность должна полагаться равной ему, т.е. быть *ego* реальностью. Оно должно содержать данные, абсолютную материю определения всякого бытия, всякой возможной реальности”⁴⁷. Да ведь это почти буквальная цитата из кантовской главы о трансцендентальном идеале! Функции абсолютного Я полностью совпадают с функциями идеала чистого разума! Именно оно, абсолютное Я, представляет собою предпосылку всестороннего определения всякой вещи, содержит “весь запас материала”, откуда все вещи заимствуют определения для своей возможности.

Благодаря сопоставлению абсолютного Я с трансцендентальным идеалом раскрывается новый смысл интеллектуального созерцания. Оно образует глубинное основание того, что Кант в учении о трансцендентальном идеале определил как трансцендентальное утверждение. Напомним, что, согласно Канту, идеал чистого разума содержит изначальное утверждение, по отношению к которому всякое отрицание производно. Возможные предикаты, из которых составляются определения вещей, он предлагает мыслить как ограничения

⁴⁵ Ibid. S. 176.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid. S. 186–187.

этого первоначального утверждения. Однако природа его остается у Канта совершенно загадочной. Статус трансцендентального утверждения явно отличается от статуса утверждения логического (т.е. от акта приписывания предиката) – ведь возможные предикаты не предшествуют ему, а должны из него выводиться. Что же тогда оно такое? Шеллинг отвечает: не что иное, как утверждение абсолютного Я, осуществляемое в интеллектуальном созерцании. “Утверждение абсолютного Я никоим образом не есть трансцендентное утверждение. Скорее [...] утверждение абсолютного Я должно быть самым имманентным из всех утверждений, условием всякой философии”⁴⁸. “Я есмь” – это единственное в своем роде утверждение, не требующее для своего определения ничего вне себя, никакого соотнесения с дополнительным ему отрицанием: “Абсолютное Я реализует само себя; чтобы достичь его бытия, мне не нужно выходить за пределы его сферы, и именно этим положение: Я есмь! как единственное, не сравнимое ни с каким иным, отличается от всех экзистенциальных положений”⁴⁹. Никакой другой акт, кроме интеллектуального созерцания, такого чистого утверждения дать не может. В акте интеллектуального созерцания “Я полагает изначально [...] и все полагает равным себе, ничего не противопоставляет”⁵⁰.

Отождествив абсолютное Я и трансцендентальный идеал, Шеллинг устраняет одно принципиальное затруднение кантовского учения об идеале чистого разума. Любой прилежный читатель “Трансцендентальной диалектики” непременно спросит: если представление о совокупности всей реальности содержит только утверждение, то откуда же берется противоположное ему отрицание, благодаря которому возможно всестороннее определение вещи?

Кантовский ответ на этот вопрос поражает своей невнятностью. Кант противопоставляет трансцендентальному утверждению трансцендентальное же отрицание, которым “обозначается небытие само по себе”, так что “там, где мыслится только это отрицание, представляется отсутствие всякой вещи” (В 602–603). Его, говорит Кант, не следует путать с логическим отрицанием, которое представляет собой отрицание определенного положительного содержания (определенного предиката). Именно логическое отрицание служит средством ограничения изначального утверждения и позволяет получать определение всякой вещи из совокупности всей реальности. Поскольку из трансцендентального утверждения логическое отрицание вывести нельзя, то оно, по-видимому, должно каким-то образом вытекать из трансцендентального отрицания. Но как? Как из представления отсутствия всякой вещи получить представление об отношении предиката к субъекту? Этого Кант не может объяснить.

⁴⁸ Ibid. S. 205.

⁴⁹ Ibid. S. 205–206.

⁵⁰ Ibid. S. 229.

Шеллинг отвечает на тот же вопрос совершенно иначе. То, что Кант называл трансцендентальным отрицанием, на самом деле обозначает не отсутствие всякой вещи, а представление о “вещи вообще”, поскольку вещь без дальнейших определений, “вещь сама по себе” – это чистая противоположность реальности, т.е. ничто. Такое представление о “вещи вообще” возможно только вместе с интеллектуальным созерцанием, как его противоположность. Если же вещь мыслится с определением, то это определение она может получить только на основании ограничения данного в том же интеллектуальном созерцании первичного субстрата. “Не-Я, – говорит Шеллинг, – не имеет *никакой* реальности до тех пор, пока оно только противоположно Я, т. е. пока оно есть чистое, абсолютное Не-Я; как только ему сообщается реальность, оно должно быть положено в совокупности всей реальности, в Я, т.е. перестать быть *чистым* Не-Я”⁵¹.

Таким образом, мысля нечто как вещь, мы уже предполагаем, что оно обусловлено абсолютным Я. Все, что отличается от Я, определяется либо негативно (как чистое Не-Я или “вещь сама по себе”), либо через ограничение (как всесторонне определенная вещь). Само представление о вещи как о чем-то, подлежащем определению, возможно только благодаря тому, что ему предшествует интеллектуальное созерцание. “Мы допускаем, что высший синтез, посредством которого теоретический разум пытается разрешить противоборство между Я и Не-Я, есть некий *x*, в котором обе эти реальности, Я и положенное в нем Не-Я, должны быть объединены как в совокупности всей реальности, [...] что теоретический разум оказывается вынужден искать для себя убежища в абсолютной совокупности всей реальности [...], и тем самым упразднить абсолютное Я в качестве совокупности всей реальности. Однако [...] Я никогда не чувствовало бы себя вынужденным разрешать это противоборство с помощью идеи *объективной* совокупности всей реальности, если бы само это противоборство не стало возможным благодаря тому, что Я положено в качестве совокупности всей реальности изначально, до всякого Не-Я”⁵².

Стоит обратить внимание на одну парадоксальную особенность приведенного рассуждения. Истолковывая трансцендентальное утверждение как непосредственное выражение интеллектуального созерцания, Шеллинг тем самым отвечает на вопрос, благодаря чему вообще возможно представление об идеале. Таким образом, к выводу, совершенно неприемлемому для Канта, Шеллинга приводит вполне кантовская установка на поиск *условий возможности* самого представления о содержательном единстве зна-

⁵¹ Ibid. S. 189.

⁵² Ibid. S. 190.

ния. Не будь интеллектуального созерцания, сама идея архитектурного единства всех возможных предикатов никогда не могла бы возникнуть.

Кант, по мысли Шеллинга, сделал в своем учении о трансцендентальном идеале только одну ошибку. Он совершенно напрасно придал идеалу статус понятия об объекте. Именно из-за этого совокупность всей реальности распалась на простую первосущность и многообразие полноты ее следствий. Стоит только уяснить, что безусловное не может быть дано ни в понятии, ни в объекте, как эта двойственность исчезает.

Итак, теперь нам понятно, каким образом абсолютное Я служит основанием содержания всего знания. Но вместе с прояснением этого вопроса мы неожиданно получаем еще и другой важный результат, касающийся его формальных функций. Не трудно увидеть, что трансцендентальное утверждение является условием возможности логического утверждения. В свою очередь, только благодаря логическому утверждению, т.е. посредством приписывания субъекту предикатов, возможны и сами понятия (все они, согласно Канту, суть предикаты возможных суждений), и формируемое с их помощью представление об объекте как единстве многообразного. Поэтому без интеллектуального созерцания невозможны ни единство понятия, ни единство объекта.

Интеллектуальным созерцанием, по мысли Шеллинга, сразу дается не только все содержание знания, но и все возможные способы его структурного членения. Все, что вообще как-то связано, связано в нем и через его посредство. Абсолютное Я не только охватывает все возможное знание как целое, но и сообщает определенность каждому его элементу. “Только Я есть то, что сообщает всему, что есть, единство и устойчивость, – говорит Шеллинг в § 7; – всякое тождество принадлежит лишь тому, что положено в Я, и притом лишь *постольку, поскольку* оно положено в Я”⁵³. Теперь самое время вспомнить, что у Канта основанием единства любого объекта или понятия было единство апперцепции. Шеллинг, как мы видели, подверг эту идею основательной критике, наглядно показав, что единство самосознания, данное посредством рефлексии, не безусловно, но требует для себя основания, которое мы находим, опять же, в абсолютном Я. Таким образом, в интеллектуальном созерцании абсолютного Я соединены две функции, которые в кантовском изложении были распределены между трансцендентальным единством апперцепции и трансцендентальным идеалом. Благодаря этому в абсолютном Я обретают свой общий корень рассудок и разум.

⁵³ Ibid. S. 178.

БЫЛ ЛИ У И. КАНТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ?

А.Н. Круглов

I

Апелляция к “кантовскому трансцендентальному субъекту” или сознательная оппозиция к нему уже давно стали обыденным явлением. Далеко не обыденным, однако, является вопрос, а что же подразумевают под этим странным субъектом? И, чтобы ссылка на “трансцендентальный субъект Канта” перестала носить преимущественный характер ремарки для посвященных, стоит и вовсе спросить, а был ли у Канта этот самый трансцендентальный субъект?

Специальных исследований на тему трансцендентального субъекта имеется немало¹. Однако никакого доходчивого ответа на вопрос, а что же это за субъект, получить в них, как правило, не удастся. О трансцендентальном субъекте рассуждают как о чем-то само собой разумеющемся², прямо как о столах и стульях, деревьях и камнях. Однако если попытаться внимательнее вчитаться в многочисленную литературу, то можно вычленишь некоторые свойства и особенности этого пресловутого субъекта. Картина получается приблизительно следующая. Ныне скончавшийся³ или, в лучшем случае, мутировавший⁴ трансцендентальный субъект был введен в философию Кантом; некоторым при этом даже кажется, что сие имеет силу и в отношении понятия трансцендентального как такового.

¹ См., например: *Любутин К.Н.* Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5. Данная статья отражает общую тенденцию: несмотря на то что автор предлагает даже собственную дефиницию трансцендентального субъекта “по Канту” (см. с. 12), он не приводит ни одного (!) кантовского высказывания, в котором бы встречалось это выражение.

² См., например: *Вильданов У.С.* Гносеологический анализ трансцендентальной субъективности. Уфа, 2000. С. 129–130.

³ См., например: *Apel К.-О.* Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion: Ein neues Paradigma der Transzendentalphilosophie? // Anknüpfen an Kant: Konzeptionen der Transzendentalphilosophie. / Hrsg. W. Kuhlmann. Würzburg, 2001. S. 64. Сама тема смерти трансцендентального субъекта и искоренения трансцендентального нарциссизма пошла от работ М. Фуко, см.: *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996. С. 199–201; *Он же.* Слова и вещи. СПб., 1994. С. 269; *Niquet M.* Transzendente Argumente: Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung. Frankfurt a. M., 1991. См. критику в: *Порус В.Н.* “Конец субъекта” или пострелигиозная культура? // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999.

⁴ См., например: *Apel К.-О.* Transformation der Philosophie. Frankfurt a. M., 1973. Bd. 2. S. 160, 168, 220, 223–224; *Idem.* Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a. M., 1988. S. 70–73.

Само трансцендентальное неразрывно связано с субъективным⁵. Более искушенные в истории философии, однако, уверяют, что понятия “трансцендентального я”, “трансцендентального ego”⁶ и “трансцендентального субъекта” встречаются не только у Канта, но уже и у Р. Декарта. Разумеется, порой оговариваются, что применительно к Декарту используется кантовский термин⁷. Иногда идут дальше и делают разъяснения, что речь идет о гуссерлевской терминологии, которую тот применил при интерпретации некоторых философов Нового времени, а не о терминах самого Декарта или Канта. Но даже если Декарта и осенили некоторые интуиции, “первым философом, составившим подробное описание трансцендентального ego, должен считаться Кант”⁸.

Синонимом трансцендентального субъекта у Канта (да и у всех остальных) выступают “трансцендентальное Я” и “трансцендентальное ego”⁹, “сознание вообще”¹⁰, “чистая апперцепция”¹¹, в иной редакции – “трансцендентальное единство апперцепции” или чистое “я”¹². Иные, правда, уточняют, что речь идет не о тождестве, а о том, что трансцендентальный субъект является носителем данной апперцепции или ее единства. Трансцендентальное же единство апперцепции у Канта усматривают в сопровождении суждения “я мыслю” всех представлений¹³. Некоторые практически идентифицируют теоретический или трансцендентальный субъект И.Г. Фихте, его трансцендентальное “Я” с кантовским трансцендентальным субъектом¹⁴. Иные занимают гораздо более дифференцированную позицию, противопоставляя кантовский трансцендентальный субъект

⁵ Анализ трансцендентальной субъективности посвящено множество работ, см., например: *Лукьянов А.В.* Идея трансцендентальной субъективности в немецкой классической и в русской философии // Мысль и жизнь: К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. Уфа, 1993; *Калиниченко В.В.* Приключения трансцендентальной субъективности // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., 1998; *Вильданов У.С.* Указ. соч.; и др. При этом мало кому приходит в голову, что, быть может, трансцендентальное не всегда связано с субъективностью.

⁶ Подобное перечисление – далеко не редкость: латинское “ego” звучит помудренее и поученее, чем русский перевод “я”. В самый раз уже писать глубокое исследование на тему о различиях “трансцендентального я” и “трансцендентального ego”.

⁷ См.: *Слинин Я.А.* Трансцендентальный субъект: Феноменологическое исследование. СПб., 2001. С. 69.

⁸ Там же. С. 70.

⁹ См.: Там же. С. 73.

¹⁰ См.: *Суркова Н.Я.* “Трансцендентальный субъект” и проблема его философской концептуализации. Уфа, 2003. С. 46.

¹¹ См.: Там же. С. 47.

¹² См.: *Шуман А.Н.* Трансцендентальная философия. Минск, 2002. С. 77.

¹³ См.: *Суркова Н.Я.* Указ. соч. С. 46.

¹⁴ См.: Там же.

соответствующему субъекту Шеллинга (интеллигенция), Гегеля (различные проявления его трансцендентального субъекта описывается, оказывается, “Феноменология духа”), Шопенгауэра (воля) и Ницше (сверхчеловек)¹⁵.

Что же означает этот открытый Кантом и имеющий множество синонимов трансцендентальный субъект? Последние по времени ответы таковы: «“рассудок”, обладающая способностью мыслить предмет в качестве трансцендентального объекта, иными словами, достоверного, а не просто истинного объекта, представляет собой трансцендентальный субъект»¹⁶; «у Канта чистое “я” или “трансцендентальный субъект” полагается в качестве высшего основоположения априорных синтетических суждений»¹⁷; “понятие трансцендентального субъекта служит у Канта цели разграничения божественного и человеческого духа. Такой субъект оказывается чисто гносеологическим принципом”¹⁸. Более общий же ответ звучит так: “Трансцендентальный субъект возникает перед нашим взором лишь тогда, когда мы довели процедуру сомнения (в картезианской ли, в гуссерлевской ли редакции) до конца и приобрели феноменологическую установку сознания”¹⁹.

Чтобы получить более внятный ответ, стоит обратиться к В.С. Соловьеву, который еще в позапрошлом веке писал: “Всякое познание, всякий опыт возможен, очевидно, только под условием единства сознания в познающем, т.е. при постоянном сопровождении самосознания: я мыслю. Этот акт самосознания, обуславливая, таким образом, всякий опыт, должен быть призван первейшим всякого опыта, т.е. трансцендентальным, и как таковой – в отличие от эмпирического сознания, изменчивого и случайного, – получает у Канта вышеприведенное название”²⁰. По мнению Соловьева, Кант различал трансцендентального субъекта и субъекта эмпирического, но упоминал об этом вскользь, из-за чего у его последователей возникла ложная интерпретация его учения как эмпирико-психологического. Русский философ подчеркивал: “Необходимо решительно различать актуальное сознание (эмпирического) субъекта, т.е. его условное и перемежающееся мышление, которое никак не может служить основанием ни для собственного, ни для чужого бытия, от трансцендентального субъекта, или пребывающего и универсального ума, которого мышление, своими всеобщими и необходимыми формами и категориями, создает и определяет все предметы и явле-

¹⁵ См.: Шуман А.Н. Указ. соч. С. 144, 149, 271.

¹⁶ Там же. С. 30.

¹⁷ Там же. С. 151.

¹⁸ Суркова Н.Я. Указ. соч. С. 48.

¹⁹ Слинин Я.А. Указ. соч. С. 73.

²⁰ Соловьев В.С. Кризис западной философии: против позитивистов // Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 28.

ния (а следовательно, и меня самого как явление) совершенно независимо от моих или чьих бы то ни было психологических состояний”²¹. Однако текстуально Соловьев свой тезис не подтвердил, а поэтому остается непонятным, на какие высказывания Канта он опирался, различая у последнего трансцендентального и эмпирического субъекта. Это же относится и к приведенным выше тезисам наших современников.

То, что ныне принято называть “кантовским трансцендентальным субъектом”, Г. Риккерт пытался прояснить при помощи понятия гносеологического субъекта, своеобразно истолковывая кантовское понятие “сознания вообще”. Гносеологический субъект «противоположен всему, что может стать объектом, следовательно, противоположен не только всем телам, но также всем индивидуальным жизням с включением “моей” в “моем сознании»²². Этот субъект, который есть “сознание в противоположность содержанию сознания, не может быть теперь назван моим сознанием, а только сознанием вообще”²³. Если психофизический и психологический субъект индивидуальны, то гносеологический субъект возникает тогда, когда мы причисляем все индивидуальное к объекту и получаем таким образом сверхиндивидуального субъекта. Риккерт подчеркивает, что «материал науки находится в зависимости лишь от гносеологического субъекта и отсюда вытекает, что гносеологический “субъективизм”, утверждающий зависимость материи познания от представляющего субъекта, вовсе не должен упразднить сверхиндивидуальную общеобязательность и необходимость познавания, т.е. его объективность»²⁴. К.С. Бакрадзе объясняет различие между кантовским и риккертским понятием “сознания вообще” следующим образом: «В теории Канта понятие “сознания вообще” [...] – это сознание, функции которого – категориальные синтезы, это закономерность, действующая как тождественная в глубине каждого человеческого сознания. Риккертское “сознание вообще” – не совокупность, не единство априорных форм; априорное – вне всякого сознания, оно

²¹ Соловьев В.С. Кант // В 2 т. Т. 2. С. 472.

Сходную трактовку трансцендентального субъекта как такового см. у М.К. Мамардашвили (*Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994. С. 10), а также у В.А. Лекторского, проводящего различия между трансцендентальным и коллективным субъектом (*Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980, С. 282–283). Напротив, Я.А. Слинин трактует трансцендентального субъекта как личность и усматривает множество трансцендентальных субъектов (*Слинин Я.А.* Указ. соч. С. 83).

²² Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904. С. 36.

²³ Там же.

²⁴ Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1904, С. 554–555.

трансцендентно “сознанию вообще”, оно ценно – форма, которая признается как должествование “гносеологическим”, “судящим” сознанием, и это признание каким-то чудом должно оформить содержание, придать содержанию предикат действительности, проще говоря, создать подлинную действительность, мир»²⁵.

Ориентируясь в том числе на Риккерта, крайне показательное истолкование трансцендентального субъекта представил польский логик и философ К. Айдукевич: «Термины “сознание вообще”, “трансцендентальный субъект”, вводимые Кантом, не имеют у него – по крайней мере, насколько мне известно – вполне ясного смысла. Трансцендентальный субъект выступает как бы носителем категорий и принципов чистого разума. Помимо этого, он обладает таинственным единством, отражением которого является единство предметов, схватываемое познающим мышлением. Этот персонафицирующий термин “трансцендентальный субъект” и это заключенное в нем единство навязывали позднейшим философам мифологическую концепцию некоей сверхчеловеческой сущности, в которой – подобно единичным предметам в платоновской идее – участвуют индивидуальные психологические человеческие субъекты. В историческом развитии этой концепции отошла в тень загадочная персонафикация трансцендентального субъекта, а на первый план выдвинулась [...] ее функция. Трансцендентальный субъект перестал играть роль сверхиндивидуальной сущности, некоей надличностной духовной субстанции, а распался [...] на комплекс или систему понятий и суждений. Только эти понятия и суждения трансцендентального субъекта являются не психологическими явлениями, но понятиями и суждениями в логическом смысле. Согласно трансцендентальному идеализму действительный мир является, таким образом, только коррелятом определенных суждений в логическом смысле, т.е. идеальных значений определенных предложений, а не чьих-либо [психологических] процессов суждения. С такой концепцией трансцендентального идеализма мы встречаемся у неокантианцев как марбургской, так и баденской школ»²⁶.

Если суммировать полученные свойства, то можно дать следующую характеристику трансцендентальному субъекту у Канта:

- трансцендентальное безусловно связано с субъективностью;
- понятие трансцендентального субъекта введено Кантом;

²⁵ *Бакрадзе К.С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960. С. 353–354. См. также: Grünberg H. Über das Verhältnis von Theoretischem und Praktischem im transzendentalen Subjekt. Eine transzendentalphilosophische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von H. Rickerts Behandlung des Subjektproblems. Leipzig, 1926.

²⁶ *Айдукевич К.* Проблема трансцендентального идеализма в семантической формулировке // История философии. 2000. № 5. С. 163–164. См. также: *Порус В.Н.* Логическая семантика как инструмент критики трансцендентализма // Там же.

- Кант подробно описал трансцендентальный субъект;
- кантовский трансцендентальный субъект есть вместилище, резервуар априорных форм, универсального;
- трансцендентальный субъект Канта тождествен с трансцендентальной апперцепцией, чистой апперцепцией или с трансцендентальным единством апперцепции либо же является их носителем;
- трансцендентальное же единство апперцепции состоит в суждении “я мыслю”, сопровождающем все наши представления;
- кантовский трансцендентальный субъект есть “сознание вообще”;
- трансцендентальный субъект у Канта противоположен эмпирическому субъекту.

Поскольку мало кто из толкователей кантовского трансцендентального субъекта утруждал себя текстуальными подтверждениями своих тезисов, я возьму на себя их работу и попробую ответить на вопрос, а есть ли в кантовских текстах нечто, соответствующее данным утверждениям. Это исследование носило бы, пожалуй, сухой и буквоедский характер, если бы из приведенных выше характеристик “кантовского трансцендентального субъекта” не делались некоторые далеко идущие выводы. А звучат они приблизительно так: трансцендентальный субъект Канта есть субъект математики и естествознания, он противоположен живой, чувствующей и волящей личности. Низведя человека до трансцендентального субъекта, Кант забыл о человеческой индивидуальности и неповторимости и извратил само понятие человека. Насколько же все эти обвинения справедливы?

II

Понятие трансцендентального, возникшее задолго до Канта, в своей классической форме означало надкатегориальные характеристики сущего и с субъективностью никак не было связано²⁷. Однако подобное можно утверждать не только в отношении Фомы Аквинского или Дунса Скота. И у самого Канта неразрывная связь трансцендентального и субъективного далеко не такая очевидная. Тем, кто в этом сомневается, я бы посоветовал поразмыслить над тем, как можно истолковать, например, утверждения Канта о трансцендентальной идеальности пространства²⁸, трансцендентальном примене-

²⁷ Об этом подробнее см.: *Круглов А.Н.* Трансцендентализм в философии. М., 2000.

²⁸ См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 53–54. (Далее: КЧР); *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. В 44 S. 58, В 53. Кантовские сочинения на немецком языке за исключением писем и черновых набросков цитируются по изданию В. Вайшеделя: по приведенной там оригинальной пагинации (А – первое издание, В – второе), см.: *Kant I.* Werke in zehn Bänden. Darmstadt, 1983.

нии понятия²⁹, непознаваемости трансцендентального объекта³⁰, трансцендентальном познании Бога³¹, трансцендентальном совершенстве каждой вещи своего рода³², трансцендентальном совершенстве и трансцендентальных критериях возможности всякой вещи³³, трансцендентальном определении вещи в отношении ее сущности³⁴, трансцендентальном свойстве вещи³⁵ и т.д.

Тем не менее, несмотря на довольно явные следы средневекового значения трансцендентальности у Канта, по всей вероятности, именно он и оказался тем мыслителем, который ввел новое понятие трансцендентального субъекта – по крайней мере, этого нельзя утверждать ни об одном из его значительных предшественников, употреблявших понятие трансцендентального. В связи с этим на сегодняшнем уровне историко-философской науки Канта можно считать первооткрывателем трансцендентального субъекта. Но какое значение вкладывал кенигсбергский мудрец в это понятие?

²⁹ КЧР.С. 187, В 297.

³⁰ Ibid. S. 64, В 63.

³¹ Ibid. S. 493, В 874.

³² *Kant И.* Критика практического разума // Соч.: В 8 т / Под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 4. С. 422; *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft. A 70. Сочинения Канта на русском языке за исключением “Критики чистого разума” и черновых набросков будут цитироваться по изданию Гулыги.

³³ Kant’s gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1928. Bd. XVIII. S. 339, Refl. 5734.

³⁴ Ibid. S. 340, Refl. 5738.

³⁵ Ibid. S. 341, Refl. 5741. Русский перевод приведенных набросков см.: *Кант И.* Из рукописного наследия (Материалы к “критике чистого разума”, *Opus postumum*). М., 2000. С. 253–254.

Датировка этих черновых набросков, приводимая Э. Адикесом, вызывает большие сомнения. Все три высказывания несут на себе отчетливый отпечаток вольфианской философии, особенно в ее изложении А.Г. Баумгартеном. С чисто содержательной точки зрения представляется крайне маловероятным, чтобы Кант в период между 1785–1788 гг. (а именно этим периодом датирует Адикес Refl. 5738, 5741), т.е. в эпоху расцвета своего критического творчества, повторял учебные положения “Метафизики” Баумгартена, идущие вразрез с одним из центральных понятий его критической философии. Предположительная датировка Refl. 5734 между 1776 и 1779 гг. представляется гораздо более убедительной.

О приведенных выше значениях трансцендентальности у Канта см. также: *Leisegang H.* Über die Behandlung des scholastischen Satzes: “Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum” und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft // *Kant-Studien*. 1915 Bd. 20. S. 405, Anm.; *Gideon A.* Der Begriff transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft. Marburg, 1903. S. 142–144. ND: Darmstadt, 1977; *Martin G.* Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie. Köln, 1958. S. 47, 240–241; *Heimsoeth H.* Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. 1. B., 1966. S. 11, Anm., 13, Anm.; *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart, 1970. S. 34; и др.

Насколько мне известно, понятие трансцендентального субъекта из всех печатных работ Канта встречается только лишь в “Критике чистого разума”. В ней же данное понятие употреблено всего восемь раз³⁶, а один раз – выражение “трансцендентальное понятие субъекта”³⁷. Весьма показательны и те разделы, в которых Кант использует данное понятие: шесть из девяти раз “трансцендентальный субъект” присутствует в разделе о паралогизмах чистого разума, причем три раза из них – только в первом, а один раз – только во втором издании. Оставшиеся три раза понятие трансцендентального субъекта можно встретить в обоих первых изданиях в разделе об антиномиях чистого разума. Все это, по крайней мере, внешне совсем не похоже на подробное описание трансцендентального субъекта. Так ли обстоит дело и в содержательном отношении, еще предстоит выяснить.

О трансцендентальном понятии субъекта Кант единственный раз говорит в связи с трансцендентальной (субъективной) реальностью чистых понятий разума³⁸. Он выделяет так называемый трансцендентальный паралогизм – заключение “от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного, к абсолютному единству самого этого субъекта”³⁹, о котором таким путем нельзя иметь никакого понятия. В первом издании “Критики чистого разума” (1781), все в том же разделе о паралогизме чистого разума Кант, критикуя трансцендентальную психологию, трижды говорит о трансцендентальном субъекте в неустоявшемся значении, которое, равно как и эти три высказывания, исчезнет во втором издании “Критики чистого разума” (1787). По всей видимости, здесь трансцендентальный субъект воспринимается им как некий логический субъект мышления, некое логическое значение Я. Трансцендентальная психология “выдает нам постоянный логический субъект мышления за знание о реальном субъекте присущности, между тем как об этом субъекте мы не имеем и не можем иметь никакого знания; дело в том, что единственно лишь сознание превращает все представления в мысли; поэтому все наши восприятия должны встречаться в нем как в трансцендентальном субъекте, и кроме этого логического значения Я, у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служит субстратом и этого трансцендентального субъекта, и всякой мысли”⁴⁰. Весьма примечательно, однако, что Кант напрямую соотносит этого трансцендентального субъекта с субъектом как вещью в себе, а кроме того, особо подчеркивает от-

³⁶ КЧР. С. 519, А 350; С. 521, А 355; С. 243, В 404/А 346; С. 254, В 427; С. 299, примеч., В 506 Anm./А 478 Anm.; С. 306, В 520/А 492; С. 334, В 573/А 545.

³⁷ Там же. С. 240, В 397–398/А 340.

³⁸ Там же. С. 239, В 397/А 339.

³⁹ Там же. С. 240, В 397–398/А 340.

⁴⁰ Там же. С. 519, А 350.

существование какого-либо знания о нем и даже самой ее возможности: “Посредством Я, причастного ко всякой мысли, субъект присущности обозначается только трансцендентально, так что мы не замечаем никаких свойств его или вообще ничего не знаем о нем и не понимаем его. Этот субъект обозначает нечто вообще (трансцендентальный субъект), представление о чем во всяком случае должно быть простым именно потому, что оно вовсе не определено, да и вообще ничего нельзя представить себе более просто, чем понятием одного лишь нечто”⁴¹.

Этот мотив неизвестности трансцендентального субъекта, дополненный нотками его непознаваемости, еще более усилится во втором издании “Критики чистого разума”: “Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = x , который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия”⁴². О крайне редком использовании Кантом понятия трансцендентального субъекта, недостаточном для его “подробного описания”, уже было сказано. Теперь же вполне понятна и содержательная причина сего обстоятельства: о трансцендентальном субъекте можно сказать лишь то, что он есть “нечто”, что он = x . И если в исчезнувших из второго издания “Критики чистого разума” высказываниях еще проводилась некоторая граница между “трансцендентальным субъектом” как логическим субъектом и субъектом самим по себе как его субстратом, то во втором издании это различие практически стерлось, и Кант стал истолковывать трансцендентального субъекта как субъекта самого по себе, как субстанцию: “Я мыслю самого себя ради некоторого возможного опыта, абстрагируюсь еще от всякого действительного опыта, и заключаю отсюда, что могу сознавать свое существование также вне опыта и вне его эмпирических условий. Следовательно, я смешиваю возможное абстрагирование от моего эмпирически определенного существования с мнимым сознанием возможности обособленного существования моего мыслящего Я и воображаю, будто познаю субстанциальное в себе как трансцендентальный субъект, между тем как [в действительности] я мыслю только единство сознания, лежащее в основе всякого определения как одной лишь формы познания”⁴³.

Трактовка трансцендентального субъекта как вещи самой по себе в отличие от явления еще более отчетливо проступает на страницах раздела об антиномиях чистого разума. Здесь Кант, в частности, прямо заявляет, что вопросы трансцендентальной психологии “касаются трансцендентального субъекта всех внутренних явлений, кото-

⁴¹ Там же. С. 521, А 355.

⁴² Там же. С. 243, В 404/А 346.

⁴³ Там же. С. 254, В 426–427.

рый сам не есть явление и, следовательно, не дан как предмет и в отношении которого ни одна из категорий не находит условий для своего применения”⁴⁴. Оказывается, что категории не только не вмещаются в трансцендентальном субъекте, но и вовсе к нему неприменимы, ибо он не есть явление. Это же имеет силу, разумеется, и в отношении времени и пространства: “Но само это пространство и время, а вместе с ними и все явления суть сами по себе не вещи, а только представления и не могут существовать вне нашей души; даже внутреннее и чувственное созерцание нашей души (как предмета сознания), определения которой представляются через последовательность различных состояний во времени, также не есть Я в собственном смысле, как оно существует само по себе, или трансцендентальный субъект, а есть лишь явление, данное чувственности этой неизвестной нам сущности. Наличие этого внутреннего явления как вещи, существующей самой по себе в таком виде, нельзя допустить, потому что условием его служит время, которое не может быть определением какой бы то ни было вещи самой по себе”⁴⁵. Согласно кантовскому учению, “внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе”⁴⁶. А нас, существующих самих по себе, Кант и называет “трансцендентальным субъектом”. Терминология эта, идущая несколько вразрез с приводимыми самим Кантом в “Критике чистого разума” дефинициями трансцендентального, вполне объяснима, если принять во внимание старое схоластическое значение трансцендентальности, о котором Кант с достоверностью знал. Кстати, сходным образом немецкий мыслитель высказывается и о трансцендентальном объекте⁴⁷.

Тем, кому подобная интерпретация кажется чем-то из ряда вон выходящим, я бы посоветовал обратить внимание на некоторые сочинения мыслителей прошлого, внимательно читавших кантовские тексты. Так, Э. фон Гартман отмечал, что Кант “запрещает трансцендентальное употребление форм созерцания и категорий, т.е. их отношение к трансцендентному, и понимает под “трансцендентальным объектом” (resp. субъектом) такой объект (resp. субъект), который мыслится отнесенным к корреспондирующему ему трансцен-

⁴⁴ Там же. С. 299 прим. В 506 Anm./A 478 Anm.

⁴⁵ Там же. С. 306–307, В 520/A 492.

⁴⁶ Там же. С. 111, В 152.

⁴⁷ См.: Там же. С. 308, В 522/A 494; С. 516, А 250; С. 526, А 366; см. об этом также: *Staudinger F.* Zur Durchführung des Transzendentalbegriffes // *Kant-Studien*. 1920. Bd. 24; *Seidl H.* Bemerkungen zu Ding an sich und transzendentalen Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft // *Ibid.* 1972. Bd. 63. S. 313; *Allison H.E.* Kant's Concept of the Transcendental Object // *Ibid.* 1968. Bd. 59. S. 182–183; *Honnfelder L.* Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Pierce). Hamburg, 1990. S. 453–454.

дентному, к лежащей в основе его явления вещи в себе”⁴⁸. В другом же месте он выразился еще более отчетливо: “Как трансцендентальный объект должен быть чем-то скрытым за объектом явления, которое только и должно придавать ему (объекту явления. – А.К.) объективную реальность, так и трансцендентальный субъект должен быть скрытым за объектом явления *x*, который придает последнему, однако, свою реальность. Поэтому трансцендентальный субъект, так же как и другой трансцендентальный объект не даны как предметы, поскольку данным может быть только созерцание или явление”⁴⁹.

Из всех приведенных выше высказываний Канта совершенно недвусмысленно следует, что трансцендентальный субъект не является никаким вместилищем и резервуаром априорных форм чувственности и рассудка, которые к нему как вещи в себе вовсе неприменимы. По этой же причине не является он и носителем трансцендентальной или чистой апперцепции или ее единства. Столь же несостоятельно и расхожее убеждение в тождестве кантовского трансцендентального субъекта с трансцендентальной апперцепцией, чистой апперцепцией или с трансцендентальным единством апперцепции. Довольно показательно, что в аналитике понятий, в которой Кант и обсуждает трансцендентальное единство апперцепции, философ ни разу не упомянул трансцендентального субъекта. Вспоминал же он его, напротив, преимущественно в разделе о паралогизмах чистого разума, в которых Кант критикует представления о субстанциальности души.

Что же давало основания исследователям тем не менее утверждать тождество трансцендентального единства апперцепции и трансцендентального субъекта у Канта? Я скажу лишь о двух возможных причинах. Первая состоит в словесном сходстве: в обоих терминах речь идет о трансцендентальном. Однако в таком случае с тем же успехом трансцендентальным субъектом можно назвать и любого преподавателя, рассказывающего студентам о трансцендентальной эстетике, ибо словесное сходство и здесь налицо. Вторая же причина может состоять в превратном понимании самого трансцендентального единства апперцепции как сопровождающего все наши представления суждения “я мыслю”, от которого можно хотя бы прийти к понятию субъекта. Однако помимо того, что вещи самой по себе трудно приписать трансцендентальное единство апперцепции, в подобной интерпретации возникают и иные трудности. Единству апперцепции Кант посвятил § 16–18 “Критики чистого разума”⁵⁰. В § 16⁵¹ Кант говорит как об апперцепции, так и о са-

⁴⁸ *Hartmann E. v. Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. B., 1875. S. XV.*

⁴⁹ *Ibid. S. 30–31.* О понимании трансцендентального субъекта у Канта как “вещи в себе” см. также: *Лекторский В.А.* Указ. соч. С. 99.

⁵⁰ Различий в редакции первого и второго издания “Критики чистого разума” я в данной статье касаться не буду.

⁵¹ См.: КЧР. С. 100–102, В 131–136.

мосознании. По всей видимости, для него это – синонимы. Кроме того, он выделяет чистую апперцепцию или первоначальную апперцепцию, единство которой называется им трансцендентальным единством самосознания. Наконец, немецкий философ различает еще аналитическое единство сознания (апперцепции) и синтетическое единство апперцепции. Данное противопоставление⁵² свидетельствует, что Кант не всегда делает различие между сознанием и апперцепцией (самосознанием). В § 17 к приведенной терминологии кенигсбергский философ добавляет еще и синтетическое единство апперцепции⁵³. Несмотря на всю запутанность терминологии, у Канта, по всей видимости, выделяются два разных единства апперцепции. Одно из них – первоначально-синтетическое единство апперцепции, которое и состоит в сопровождении суждения “я мыслю” всех моих представлений. Именно так и озаглавлен § 16 трансцендентальной аналитики. Вероятно, об этом же единстве речь идет и в § 17 указанного раздела. А вот трансцендентальное единство апперцепции появляется уже в § 18 об объективном единстве самосознания. И состоит оно, в отличие от первоначально-синтетического единства апперцепции, не в суждении “я мыслю”, а в том единстве, “благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте”⁵⁴. И не в трансцендентальном, а в первоначально-синтетическом единстве апперцепции Кант усматривает “высший пункт” применения рассудка, логики и трансцендентальной философии⁵⁵. А это первоначально-синтетическое единство апперцепции не имеет с трансцендентальным субъектом даже словесного сходства.

Если же попытаться найти в кантовских текстах нечто, что соответствует расхожим представлениям о так называемом “кантовском трансцендентальном субъекте”, то ближе всего к ним, пожалуй, стоит понятие “сознания вообще”, о котором идет речь в § 20 “Пролегоменов”⁵⁶. Его можно понять как очищенное от эмпирического и индивидуального сознание, в определенной мере присущее всем инди-

⁵² См.: Там же. С. 101 примеч., В 134 Anm.

⁵³ См.: Там же. С. 102, В 136.

⁵⁴ Там же. С. 104, В 139.

⁵⁵ См.: Там же. С. 101, примеч., В 134 Anm.

⁵⁶ См.: *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. Т. 4. С. 57, А 81. Об этом кантовском понятии и его дальнейшем развитии см.: *Amrhein H.* Kants Lehre vom “Bewusstsein überhaupt” und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. 1909. ND: Würzburg, 1966; *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig, 1887. Bd. 2 (2). S. 164; *Виндельбанд В.* Что такое философия // *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 52; *Münch F.* Erlebnis und Geltung: Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung. B., 1913. S. 154; *Husserl E.* Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie / *Husserliana*. Den Haag, 1956. Bd. 7. S. 235; *Selling M.* Studien zur Geschichte der Transzendental-Philosophie. Lund, 1938. S. 63.

видам и делающее возможным априорное познание, любое познание вообще, равно как и опыт. Однако нет никаких оснований отождествлять собственное кантовское понятие трансцендентального субъекта с его же понятием сознания вообще. Кроме того, не стоит упускать из виду, что даже и сконструированный таким образом “трансцендентальный субъект” не так уж резко противоположен субъекту эмпирическому. Так, в метафизическом истолковании пространства Кант, например, замечает, что нельзя представить себе отсутствие пространства⁵⁷. Это, равно как и ряд других рассуждений трудно проинтерпретировать направленными на так называемого “трансцендентального субъекта”. Скорее, речь идет об эмпирическом субъекте в той мере, в какой он совпадает с трансцендентальным.

III

Имелись ли какие-то исторические предпосылки для тех некорректных толкований трансцендентального субъекта у Канта, о которых шла речь в начале статьи⁵⁸? Во-первых, стоит назвать некоторых представителей неокантианства, которые развивали кантовское понятие сознания вообще. Но еще большее влияние оказал на весьма странную интерпретацию так называемого кантовского “трансцендентального субъекта” Э. Гуссерль и его последователи. Немецкий феноменолог исключительно часто применял термин “трансцендентальный” в отношении философии, феноменологии, логики, идеализма, Я, сознания, субъективности, анализа, редукции, метода, опыта и др., однако так ни разу вразумительно и не объяснил, как же он понимает данный термин. В лучшем случае, Гуссерль заявлял, что трансцендентально-философскими проблемами являются проблемы, произрастающие из соотношения трансцендентального и

⁵⁷ КЧР. С. 50–51, В 37–41/А 24–28.

⁵⁸ А наиболее корректной из них оказывается интерпретация Соловьева: во-первых, указанием на различие нас как вещи в себе и как явления, во-вторых, пониманием этической подоплеки данной проблематики у Канта. Насколько тонко Соловьев понимал Канта, показывают и некоторые детали его перевода “Прологоменов” на русский язык. Так, понятие “Kausalität der Ursache” (А 151 и др.) русский философ передает как “производительность причины”, “производительную силу причины”, “причину в своей действующей силе” (*Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. В.С. Соловьева. М., 1993. С. 143). Исправление удачно найденного Соловьевым перевода данных выражений в последующих изданиях на “каузальность причины”, а самого понятия “каузальности” – на “причинность” (см.: *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука, Т. 4. С. 106–107) серьезно затемнило довольно сложное кантовское понятие каузальности. Об этом подробнее см.: *Krouglov A.N.* Die Kausalität im Denken Kants // *Quaestio: Jahrbuch der Geschichte der Philosophie.* Brepols, 2002. Bd. 2: La causalità. Causality. La causalité. Die Kausalität.

трансцендентного, а Я, несущее в себе мир как значимый смысл, является трансцендентальным⁵⁹. Связь же с Кантом он прояснял следующим образом: «Мое заимствование кантовского слова “трансцендентальный” при всей отдаленности от основных предпосылок, ведущих проблем и методов Канта фактически опиралось с самого начала на обоснованное убеждение, согласно которому все смысловые проблемы [...] можно свести к этой основной науке, которую Кант и его последователи теоретически переработали под названием трансцендентальной [науки]»⁶⁰.

Развивая это понимание, Гуссерль подчеркивал, что «словосочетание “трансцендентальная философия” стало со времен Канта употребительным, а именно как всеобщее название для универсальных философий, понятия которых ориентируются на кантовский тип. Я сам употребляю слово “трансцендентальный” в самом широком смысле для [...] такого оригинального мотива, который благодаря Декарту является смыслопридающим во всех нововременных философиях и во всех них приходит [...] к самому себе [...] Это мотив обращаящегося назад вопрошания о последних источниках всех познавательных образований, самоосмысления познающим самого себя и своей познающей жизни [...] это мотив чисто обоснованной из этого источника, окончательно обоснованной универсальной философии. Этот источник имеет название Я-сам со всей моей действительной и возможной познавательной жизнью, в конце концов, со всей моей жизнью вообще. Вся трансцендентальная проблематика кружится вокруг отношения этого моего Я-его – к тому, что, само собой разумеется, для этого полагается: к душе, а затем снова вокруг отношения этого Я и жизни моего сознания – к миру»⁶¹. Размыв и без того далеко неоднозначное и многослойное понятие трансцендентального у Канта и теснейшим образом связав его с “Я” и субъективностью⁶², Гуссерль, а, в особенности, его последователи стали применять эту терминологию к кантовским текстам, как если бы она принадлежала самому кенигсбергскому философу⁶³, что, веро-

⁵⁹ См.: *Husserl E. Cartesianische Meditationen // Husserliana. Den Haag, 1950. Bd. 1. S. 65.*

⁶⁰ *Husserl E. Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie, S. 230–231.*

⁶¹ *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserliana. Den Haag, 1954. Bd. 6. S. 100–101. См. также: Husserl E. Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie. S. 281–282.*

⁶² М. Хоссенфельдер не без оснований писала о “злоупотреблении” и “насилии” над идеей трансцендентальной философии в феноменологии, см.: *Hossenfelder M. Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Mißbrauch in Phänomenologie, Historik und Hermeneutik // Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781–1981. / Hvsq. v. I. Heidemann, W. Ritzel. B., 1981.*

⁶³ Даже в солиднейшем “Историческом словаре философии” статья о трансцендентальном субъекте написана преимущественно на основе послекантовских интерпретаций, хотя и с упоминанием некоторых отклоняющихся от них кантовских значений, см.: *Halbfass W. Subjekt, transzendentales // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. v. J. Ritter, K. Grunder. Basel, 1998. Bd. 10. S. 400.*

ятно, и привело в конце концов к распространенным представлениям о так называемом “трансцендентальном субъекте” у Канта. На собственно же кантовское значение понятий внимание практически не обращалось. А произошло это, вероятно, еще и потому, что Гуссерль пошел по стопам Фихте и Шеллинга, утверждая, что понимает трансцендентальную философию Канта лучше его основателя, и считая, что в своем учении воплощает истинный смысл кантовской философии: «мы должны с самого начала выйти за рамки всех “метафизических” в дурном смысле слова составных частей критики разума (как учение о вещи в себе, учение об *intellectus archetypus*, мифология трансцендентальной апперцепции или “сознания вообще”), которые противоречат феноменологическому трансцендентализму, а поэтому и наиболее глубокому смыслу и праву кантовского трансцендентализма»⁶⁴. Некоторые же последователи Гуссерля проводят, вероятно, некую деструкцию, переписывая историю философии в феноменологическом духе.

В завершение хотелось бы вернуться к обвинениям Канта, выдвигаемым на основе превратно истолкованного трансцендентального субъекта, а именно, что трансцендентальный субъект Канта есть субъект математики и естествознания, противоположный живой, чувствующей и волящей личности, и извращает само понятие человека. Даже если бы трансцендентальный субъект у Канта и характеризовался теми расхожими чертами, которые не находят подтверждения в кантовских текстах, стоит напомнить о знаменитых четырех вопросах Канта из его лекций по логике⁶⁵, которые кочуют из книги в книгу. “Трансцендентальный субъект математики и естествознания” в лучшем случае оказывается частью ответа только лишь на первый вопрос: что я могу знать? Значение дедукции категорий со знаменитыми единствами апперцепции, одного из главных источников некорректных толкований трансцендентального субъекта у Канта, сильно переоценено. Кант действительно подчеркнул ее исключительную важность, глубину и трудоемкость, однако для познания рассудка – одной из познавательных способностей, причем не самой главной⁶⁶. Для ответа на вопрос о человеке необходимо задаться по меньшей мере еще двумя вопросами⁶⁷. И никакой “транс-

⁶⁴ *Husserl E. Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie. S. 235; см. также: Husserl E. Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie // Husserliana. Den Haag, 1956. Bd. 7. S. 390.*

⁶⁵ См.: *Кант И. Логика. Изд. Г.Б. Йеше, Т. 8. С. 280, А 25; Кант И. Письмо Штейдлинду от 4 мая 1793 года // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 8. С. 554. Kant's gesammelte Schriften. B., 1922. Bd. XI. S. 429.*

⁶⁶ См.: КЧР. С. 10–11, А XVI.

⁶⁷ Можно спорить о том, действительно ли кантовская “Антропология с прагматической точки зрения” является его полноценным ответом на вопрос о человеке – по крайней мере, в этических сочинениях Канта можно усмотреть куда более глубокие антропологические прозрения. Однако вряд ли есть пред-

цендентальный субъект математики и естествознания” никак не вяжется с вопросами: что я должен? – делать и на что я могу надеяться? Кстати, при ответе на второй вопрос на первый план и выходит то самое “волящее”, в отсутствии которого некоторые так упрекают Канта.

У Канта действительно существовало понятие трансцендентального субъекта. Более того, похоже, именно он и явился тем мыслителем, который впервые ввел данный термин. Но только понимал Кант трансцендентальный субъект существенно иначе, нежели это представляется большинству интерпретаторов. И в этом не трудно убедиться, если взглянуть на те немногие кантовские высказывания, в которых мыслитель употребляет данное понятие. Все они, кроме одного, намеренно приведены выше. Последнее же кантовское высказывание о трансцендентальном субъекте в “Критике чистого разума”, пожалуй, лучше всего позволяет понять мотивы именно такого кантовского истолкования трансцендентального субъекта, а равно и человека, ибо в нем идет речь о том, кто же является субъектом человеческой свободы: “Действующий таким образом субъект как *causa phaenomenon* был бы неразрывно связан с природой зависимостью всех своих действий, и только *noumenon* этого субъекта (со всей его причинностью в явлении) содержал бы в себе какие-то условия, которые следовало бы рассматривать как чисто умопостигаемые, если бы мы пожелали подняться от эмпирического предмета к трансцендентальному. Действительно, если мы следуем правилам природы только в том, что может быть причиной среди явлений, то нам нечего беспокоиться о том, какое основание этих явлений и их связи мыслится в трансцендентальном субъекте, который нам эмпирически неизвестен. Это умопостигаемое основание вовсе не затрагивает эмпирических вопросов и касается разве только мышления в чистом рассудке; и хотя результат этого мышления и действия чистого рассудка встречается в явлениях, тем не менее необходимо, чтобы их можно было полностью объяснить из их причины в явлении на основании законов природы, следуя чисто эмпирическому характеру их как высшему основанию для объяснения и не обращая внимания на умопостигаемый характер, составляющий трансцендентальную при-

мет для спора в утверждении, что одна “Критика чистого разума” не является всесторонним ответом на вопрос о человеке ни по замыслу, ни по содержанию. Издеваться же над “Антропологией” Канта в духе Н.Ф. Федорова вряд ли справедливо (см.: *Федоров Н.Ф.* Иго Канта // Соч. М., 1982. С. 535–536; *Он же.* Кантизм как сущность германизма // Там же. С. 539). Федоров не учитывает лекционного характера этого кантовского произведения, структура которого к тому же обусловлена разделом о психологии “Метафизики” А.Г. Баумгартена. Об этом подробнее см.: *Hinske N.* Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten: Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants // *Aufklärung: Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, 2002. Bd. 14.

чину эмпирического характера и совершенно неизвестный нам, за исключением лишь того, что он указывается эмпирическим характером как своим чувственным знаком⁶⁸. Таким образом, кантовское понятие трансцендентального субъекта вне времени, пространства и категорий, как ноумена или вещи в себе и позволяет утвердить человеческую свободу. И, если я правильно понимаю мысль Канта, именно это и волновало его в первую очередь, а не, сами по себе, важные задачи обоснования чистого естествознания или математики.

Из непознаваемости же трансцендентального субъекта Кант делает еще один крайне важный для человека вывод: “Истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении. Свою вменяемость мы можем относить только к эмпирическому характеру. Но что в поступках есть чистый результат свободы и что результат одной лишь природы, а также имеющих не по нашей вине недостатков темперамента или его удачных свойств (*merito fortunae*) – никто не может раскрыть и потому не может судить об этом со всей справедливостью⁶⁹. И именно в свободе и проблемах истинной моральности и коренятся главные свойства и черты трансцендентального субъекта у Канта.

⁶⁸ КЧР. С. 334, В 573/A 545.

⁶⁹ КЧР. С. 337, примеч., В 579 Anm./A 551 Anm. Н. Хинске справедливо указывает на параллели этого высказывания с Евангелием от Матфея (7:1, “не судите, да не судимы будете”). См.: *Хинске Н.* Кантовское разрешение антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести // *Вопр. философии.* 2005. № 1.

В.Н. Станкевич в своих письмах к М.А. Бакунину неоднократно жаловался на то, что понимать кантовскую “Критику чистого разума” ему мешает недостаточное знание психологической терминологии. Вынес он от знакомства с кантовскими произведениями не так уж и много (см.: *Станкевич Н.В.* Письма М.А. Бакунину от 4, 7, 12, 15 и 16 ноября 1835 г. // *Переписка Николая Владимировича Станкевича, 1830–1840 / Ред. А. Станкевич. М., 1914. С. 577–589; см. также: Он же.* Письмо Я.М. Неверову от 10 ноября 1835 г. // Там же. С. 337; *Он же.* Письмо Л.А. Бакуниной от 17 января 1837 г. // Там же. С. 505). Совершенно иначе читал “Критику чистого разума” Л.Н. Толстой. Хранящийся и ныне в Ясной Поляне личный экземпляр этой книги на французском языке дает представление о характере работы Толстого с данным произведением (заметки Канта опубликованы также в: Библиотека Льва Николаевича Толстого в Ясной Поляне: Библиографическое описание. III: Книги на иностранных языках, ч. 1. А–L. Тула, 1999. С. 553–558.). И если в учении об элементах Толстой не оставил практически никаких заметок, то учение о методе русский писатель прочитал крайне внимательно. В отличие от Станкевича и многих других, его интересовала не терминология и не сугубо профессиональные философские тонкости, а экзистенциальная основа и глубинный смысл произведения. Самое удивительное, что, пропустив все головомные трудности “Критики чистого разума”, Толстой тем не менее вычленил ее наиболее глубинные идеи. И приведенное высказывание Канта настолько поразило Толстого, что он включил его в сборник избранных мыслей Канта (см.: *Мысли Иммануила Канта, выбранные Л.Н. Толстым // Пер. с нем. С.А. Порецкого. М., 1906. С. 48).*

ИДЕИ ЭТИКИ КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА В РОССИЙСКОЙ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА*

Н.А. Куценко

Философия морали в своем развитии в рамках немецкой классической философии называлась не только “практической философией”, она получила и оригинальное наименование “этика категорического императива”, разработка которой присутствует прежде всего в философских системах Канта и Фихте. Поэтому для нашего обзора имеет смысл разделить практическую философию, систематизирующую этику, и методологическую философию, систематизирующую гносеологию. Данное разделение не затрагивает собственно диалектику мыслительного процесса, отраженную в немецкой классической философии (НКФ), а подчеркивает приоритет этического интереса над гносеологическим, поскольку философские системы Канта и Фихте направлены прежде всего на обоснование свободы человеческого выбора как в области осмысления такового, так и в области конкретного действия-поступка.

Внимание к этическим системам Канта и Фихте в Российской империи и, в частности, на Украине, накопившей к началу XIX в. полуторавековой опыт профессионального преподавания философии в Киево-Могилянской академии, было весьма велико. Тезис о незначительном влиянии учения Канта и Фихте на отечественную философскую мысль по сравнению с учением Гегеля и Шеллинга, некогда бытовавший в советской философской литературе, кажется нам не совсем верным и, по всей видимости, он уже себя изжил¹. Тем более не следует говорить про неприятие их идеализма². Мы считаем своей задачей подтвердить высокую восприимчивость отечественной философской культуры к достижениям НКФ, особенно ее этического среза и считаем, что в обозначенный период важнейшие идеи этики категорического императива легли на благодатную почву профессиональной отечественной философской аудитории, как в университетской, так и в духовно-академической среде, открыв широкие перспективы для размышлений и выстраивания своих оригинальных умозаключений и даже идейных направлений. Собранный материал основан на работе с документами и архивными материалами, редкими коллекционными изданиями середины XIX в., с рукописным наследием преподавателей духовных академий, содержащий богатейшую научную информацию по данному вопросу, и заметим,

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, грант 03-03-00140а.

что только сегодня оно (это наследие) начинает привлекать к себе заинтересованных исследователей. В качестве примера этого в приложении приведены обширные выдержки из весьма показательного сочинения студента Киевской духовной академии (КДА) Серафима Серафимова, относящегося к 30-м годам XIX в., впоследствии его автор стал профессором этой академии, а позже – известным российским архиереем.

Начало знакомства с НКФ в России, в частности на ее южных и юго-западных землях, связано с восприятием этики и гносеологии Канта, которые отечественный читатель воспринял как полный контраст по сравнению с французской философией, поскольку они заменили абстрактный эмпиризм строгой метафизикой. Кроме научных предпосылок “переориентации” на немецкую философскую мысль была и политическая – усиление в Российской империи реакции после французской революции и прихода к власти Наполеона. Но главной причиной была “интернациональная” философская позиция Канта и Фихте, которые стали прямыми продолжателями гуманистических идей французских просветителей, поскольку дали новое теоретическое развитие идее свободы, ставшее интеллектуальным достоянием всего человечества на все времена.

Во французском материализме свобода провозглашалась, поэтому свободная самодеятельность человека рассматривалась не в процессе доказательства и обоснования этой свободы, а как следствие результатов воспитания, влияния среды, чувств и так далее. Для перехода от метафизической к диалектической теории свободы и был так необходим скептицизм Канта. Здесь особо явно просматривается уникальность его значения: каждый, кто размышлял о морали после Канта, в том числе и в духовно-академической среде, должен был выразить свое отношение к соответствующим вопросам, поставленным критической философией, и ответам на них. К тому же содержание Кантовой философии не следует соединять с ее влиянием, как не следует соединять последствия ее восприятия с изучением ее распространения. Для того чтобы провести более или менее глубокий анализ критики православными богословами, занимающимися философской проблематикой, “Критик” Канта и философского наследия других представителей НКФ, необходимо углубиться в самую суть противостояния, а именно – в богословско-догматические баталии ортодоксов с протестантами, но данная тема относится, скорее, к области церковной истории, хотя не чужда и истории философии. Заметим, что сам Иммануил Кант волею судьбы оказался вовлечен в этот “бессмертный” спор, не имеющий победителей, поскольку жизнь его от первых до последних дней прошла в Кёнигсберге, ныне Калининграде, и тем самым история сама оставила нам, россиянам, его прах, как бы символизируя нашу ответственность и преемственность с величайшим наследием философствующей немецкой нации.

Про Канта в России знали задолго до появления его трудов на русском языке. Так в “Биографическом словаре профессоров и преподавателей императорского университета”, вышедшем в Москве в 1855 г., говорится о профессоре Людвиге Мельмане, который “увлекаясь новой философией (философией Канта. – Н.К.), очень свободно и неосторожно высказывал односторонние и ложные свои мысли касательно предметов религиозных, за что в соответствии с указом Университетского начальства в январе 1795 г. был уволен и вынужден покинуть нашу страну”³. Учитывая, что на лекциях Мельмана, читаемых на немецком, присутствовало большое количество студентов и публики, напрашивается вывод о возможности знакомства российской интеллигенции с сочинениями Канта на языке оригинала уже с конца XVIII в., а также и с критической литературой о Канте на немецком языке. Напомним, что “Письмо российского путешественника” Н.М. Карамзина, помещенное в 1791 г. в “Московском журнале”, рассказывает и о визите к знаменитому философу Канту. В “Протоколах заседаний конференции императорской Академии наук с 1725 по 1903 год” содержится информация, что в 1794 г. рассматривалось дело об избрании Канта членом Петербургской академии наук⁴. Лекции немецкого профессора Шадена по этике, читаемые в Московском университете в 1795–1797 гг., также основывались на началах критической философии. И все же потребовались десятилетия прежде, чем “журнальная эпопея” Канта, начавшаяся в 1802 г., привела к полному изданию его “Критик”. В литературе встречается несколько точек зрения на появление “русскоязычного” Канта. Э. Радлов в “Очерке развития русской философии” упоминает, что впервые имя Канта услышали в выступлениях профессора Харьковского университета Осиповского, а сочинения немецкого философа были переведены намного позднее. Так, “Критика чистого разума” переведена Владиславлевым в 1870-х годах⁵. В статье В. Чуйко “Русская философия” также говорится, что первым “напал” на Канта Осиповский⁶. В литературе, по мнению Радлова, первым начал писать о Канте профессор Казанского университета А.С. Лубкин. Ему принадлежат “Письма о критической философии”, помещенные в журнале “Северный вестник” за 1805 г.⁷

Мы специально упомянули мнения известных исследователей истории русской философии, поскольку они не совсем верны. Основываясь на их данных, а также на информации в трудах В. Зеньковского, Г. Шпета, архимандрита Гавриила, А. Галича, З. Каменского и других источниках целесообразно предложить один из вариантов появления “русского” Канта.

Журнал “Вестник Европы” (1802. № 6) публикует статью “Кантовская философия во Франции”, автором которой скорее всего был Н.М. Карамзин; в статье рассматривается критика кантовского идеализма. В 1803 г. на Украине, в Николаеве издан первый русский

перевод Канта, который в современной литературе назван “Кантовская основа для метафизики морали”, преподавателя штурманского училища Якова Рубана. В фонде старопечатных изданий Национальной библиотеки Украины (НБУ), поступивших из Киевской духовной академии, в разделе “Сочинения философов” числится экземпляр, зарегистрированный под номером 7420 и носящий несколько иное название: “Кантово основание для метафизики нравов” (Переведено Яковом Рубаном. Николаев, 1803). Ясно, что речь идет об одном и том же произведении. В том же году первое критическое изложение Канта на русском присутствовало в книге К. Шпренгеля в переводе В. Джунковского “Критическое состояние врачебной науки в последнее десятилетие”. В 1805 г. А.С. Лубкин публикует в “Северном вестнике” (№ 8, 9) свои “Письма про критическую философию”, где рассматривает гносеологические взгляды Канта. Его же критика этического учения Канта дана в работе “Очерк логики”, вышедшей в Санкт-Петербурге в 1807 г. В 1804 г. “Санкт-Петербургский журнал” (№ 10) помещает статью К. Виллерса “Иммануил Кант – великий философ и человек”. В 1807 г. выходит “Кантовская философия” в переводе с французского А. Петрова. Журнал “Вестник Европы” в 1808 г. (№ 24) публикует “Письмо к Канту от неизвестного” и “Ответ Канта”. В журнале “Улей” за 1812 г. (№ 14, 15, 16) помещен “Очерк эстетики, взятый из кантовской критики эстетического суждения”. Двумя годами позднее, в 1814 г., выходит книга “Иммануила Канта наблюдение об ощущении прекрасного и величественного”. Наряду с этими сочинениями Канта присутствует и критическая переводная литература. Например, журнал “Мнемозин” публикует статью “Элейская метафизическая школа Одоевского и Кант” из записок госпожи М.Ж. Сталь. Ее же “О знатнейших философах, бывших до и после Канта” публикуется в “Соревнователе просвещения и благотворительности” в (1824. № 9). В большинстве работ присутствует библиография о Канте и его критиках, особенно здесь выделяется “История философских систем” А. Галича, изданная в Санкт-Петербурге в 1818–1819 гг.

Перечисление кантоведческой литературы начала XIX в. свидетельствует о постоянном интересе к философии Канта, а также о различных ее оценках. С усилением влияния немецкой классической философии на культурную жизнь России возрастает интерес к этическому учению Канта. Практическая философия с самого начала оказалась более популярной, чем критическая, поскольку была лишена “тяжелой” гносеологии. Еще раз отметим, что первое произведение Канта на русском было издано на Украине и представляло именно этические воззрения философа. По-настоящему серьезное изучение этики Канта наблюдается после знакомства научной публики с этической системой Фихте, поэтому, рассматривая отношение к этике категорического императива в философских кругах, мы не считаем необходимым особо резко разграничивать этические

учения этих немецких философов, а будем отталкиваться от известной преемственности их этических доктрин. Чтобы быть более конкретными, остановимся на юго-западном и южном регионе – Новороссии и Малороссии. Философские круги указанного периода в данном регионе мы определяем как профессиональные, т.е. имеем в поле зрения деятельность поколения преподавателей философии в высших светских и духовных заведениях: университетах, высшей гимназии, духовной академии, лицеех, которые функционировали в Киеве, Харькове, Нежине, Одессе.

В первой четверти XIX столетия на Украине появляется сеть вновь открытых учебных заведений, в которых философия является обязательным предметом для преподавания. В 1805 г. открывается первый на Украине Харьковский университет (по Уставу 1804 г.), в 1816 г. – лицей в Одессе, в 1820 г. – гимназия высших наук в Нежине, в 1819 г. в Киеве духовное училище, семинария и академия реорганизованы в Киевскую духовную академию, в 1834 г. открыт Киевский университет. Можно говорить, что ведущие преподаватели философии в главных высших учебных заведениях Украины, каждый со своей оригинальной позицией, определяли лицо профессиональной философии этого периода. Вкратце остановимся на характеристике взглядов некоторых из них, имеющих отношение к основной теме статьи, и начнем экскурс с Харьковского университета.

В этом университете непосредственное отношение к философии Канта имели философско-моральный и физико-математический факультеты. Философские взгляды Канта, а затем и Фихте выносились на суд публики в лекциях Йогана-Баптиста Шада, Тимофея Осиповского, Александра Стойковича, Людвиг-Гейнриха Якоба, Петра Любовского. Первым на Украине, а также и в пределах Российской империи, самую сущность новой немецкой философии – диалектические основания всех определяющих сфер человеческой деятельности – выразил в преподавании “живой посланец немецкой философии” Йоган-Баптист Шад⁸. После высылки из Российской империи его взгляды были развиты целой плеядой учеников: Георгием Хлапониным, Петром Ковалевским, Иваном Гриневичем, Александром Галичем, Петром Бразолем, Стефаном Есикорским, Павлом Любовским, Андреем Дудровичем, Игорем Любачинским, Николаем Павловым. Имеет смысл говорить о профессиональной “школе” сторонников Фихте и Шеллинга в Харькове в первой четверти XIX в. Не имея возможности подробно останавливаться на фигуре самого Шада, отметим весьма интересную деталь из истории его пребывания в Харькове.

Фихте, считавший Шада своим сторонником, рекомендовал вместо себя именно его для занятия кафедры в Харьковском университете. Д.И. Багалея пишет об этом в своей работе об истории университета: “Филадельф Васильевич Каразин (сын основателя Харьков-

ского университета. – Н.К.) рассказывает, что у него сохранились письма-ответы к Василию Назаровичу Каразину от Фихте, Гильдебранта, Паусона, Лабанда и других известнейших европейских личностей, откликнувшихся достаточно одобрительно на их приглашение в Харьков⁹. Шад был приглашен лично попечителем Харьковского учебного округа графом Северином Потоцким, во время пребывания последнего за границей, причем познакомил их Гёте¹⁰. Будучи профессором Харьковского университета с февраля 1804 г., Шад издал на латинском языке несколько учебников и философских работ. Изгнание Шада из Харькова 8 декабря 1816 г. – целая эпопея, заслуживающая отдельного разговора. Основной причиной было “свободомыслие” и очень уж сложная биография. Первое можно проиллюстрировать хотя бы такой цитатой из учебника по “Естественному праву”: “По силе разума человек абсолютно свободен и сам для себя есть закон, а потому может принимать только то законодательство, которое отвечает разуму, и хотя, по собственной воле, может принять закон не совместимый с разумом, то в таком случае он теряет свое достоинство разумного существа”¹¹.

В 1813 г. там же, в Харькове, при университете издан первый перевод на русский язык “Яснейшего изложения, в чем состоит сущностная сила новейшей философии...” Фихте. В книге Галактионова и Никандрова отмечается по этому поводу, что Шад был единственным последователем Фихте, а значит перевод принадлежит ему¹². Заметим, что Шад не владел русским языком, а перевод, по-видимому, принадлежит его ученику Стефану Есикорскому, поскольку в сокращенном виде имя переводчика обозначено “С.Е-ский”¹³. Также учениками Шада И. Гриневичем и П. Ковалевским в 1815 г. были защищены диссертации по кантоведческой тематике, вызвавшие бурные споры. П. Любовский издал два своих труда, в которых основное место уделил “новой философии”: “Краткое руководство к опытному душесловию, исполненное П. Любовским императорского Харьковского университета философии магистром” (1815) и “Опыт логики, исполненный П. Любовским, слободско-украинской гимназии учителем” (1818). Как можно догадаться, Любовский был понижен в звании (от магистра университета до школьного учителя) и отказался от карьеры именно по причине своих философских симпатий к новому направлению в развитии европейской философии, которого отечественная бюрократия от образования в те времена весьма опасалась.

После высылки Шада кафедру философии занял опять-таки его ученик Андрей Иванович Дудрович, защитивший в 1814 г. диссертацию “О врожденном понятии философии и абсолютной ее необходимости” на латинском языке. Ректор Харьковского университета Тимофей Осиповский, ярый оппонент Канта по всем направлениям, постоянно критиковал Дудровича, а также А. Стойковича и других приверженцев “новой” философии, среди которых были и профес-

сора из русских немцев Йоган-Христиан Кронеберг, преподававший классическую филологию, и Л.Г. Якоб, преподававший политэкономии и издавший учебники по логике, прикладной психологии, моральной философии, естественному праву, эстетике, содержавшие идеи этой философии¹⁴. Итак, в самом начале XIX в. Харьковская школа философии показала свою “европейскость” не только в изучении новейших достижений прогрессивной философской мысли, но и в критическом осмыслении и развитии ее начал с учетом отечественного менталитета.

Одним из наиболее значимых в истории восточных славян очагом философской мысли была Киево-Могилянская, а затем ее преемница – Киевская духовная академия. Философия в этом учебном заведении преподавалась с 1644 г. При переводе статуса академии из общего учебного духовного заведения в специальное высшее духовно-учебное заведение пошли на объединение училища, семинарии и академии в единую структуру, что позволяет говорить о создании системы непрерывного, поступательного духовного образования, как это было, скажем, с гуманитарным образованием в Царскосельском лицее искусств. Результаты не заставили себя ждать. Вновь открытая 23 сентября 1819 г. академия стала достойной преемницей философских традиций Киево-Могилянской академии, впервые представив полный цикл систематического философского образования.

Философию читали по десять часов в неделю на высшей стадии образования. Согласно Устава 1814 г. **уже в семинарии** предполагалось вводить учеников в предмет “споров знатнейших философов, чтобы дать им понятие об истинном духе философии... приучить их к философским исследованиям и ознакомить с наилучшими методами таких исследований”¹⁵. Совершенно точно о такой системе философского обучения говорил Флоровский: “Духовные семинарии были единственным типом средних школ с серьезным развитием философского элемента”¹⁶. Преобразование Киевской семинарии в академию с особым акцентом на изучении “науки наук” стало одной из причин, вызвавших тенденцию устремления философского богословия к религиозной философии.

Исследования последних лет показывают, насколько еще не изучена эта тематика. Архивы Киевской духовной академии, к счастью в почти полном виде сохранившиеся в фондах Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского, представляют огромный интерес для историков философии. Научный потенциал Рукописного фонда, как и книжных коллекций духовной академии, до сих пор еще не только не использован, но даже и не описан. Титанический труд П. Лебедева, а до него И. Скворцова, Н. Петрова и других ученых-подвижников, оставивших последующим поколениям каталоги рукописей профессоров и преподавателей КДА, среди которых каталог диссертаций выпускников КДА, а также каталог

архива П.Д. Юркевича, вывезенный его братом после смерти философа из Москвы, ждут своих исследователей¹⁷. Даже предварительная работа с каталогом П. Лебедева дает огромный материал для историков философии. Архивы КДА содержат не описанные рукописи, имеющие прямое отношение к этическим взглядам Канта и Фихте, как известных авторов (Иннокентия Борисова, Ивана Скворцова и др.), так и ранее не известных широкому кругу профессоров и исследователей (Х. Орды, А. Белюгова, С. Серафимова и др.). В Синодальном архиве также хранится достаточно обширный материал, касающийся содержания философского преподавания в Санкт-Петербургской духовной академии, в последние годы отмечается большой интерес местных исследователей в области истории философии и к неплохо сохранившимся архивам Казанской духовной академии. Таким образом, точка в поднятом нами вопросе не будет поставлена еще долгое время, поскольку пришел черед описания и изучения, введения в научный оборот новых историко-философских источников, дающих исследователям ценные материалы для изучения влияния немецкой классической философии на отечественную культуру.

- ¹ См., например: *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. Пг., 1922; *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920.
- ² Такого же мнения придерживаются и авторы коллективных монографий “Кант и философия в России” (М., 1994), “Шеллинг и философия в России XIX века” (СПб., 1999), “Философия Фихте в России” (СПб., 2000) и др.
- ³ Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского университета: В 2 ч. М., 1855. Ч. 2. С. 46–47.
- ⁴ См.: *Каменский З.А.* Кант в русской философии начала XIX века // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 1. С. 55.
- ⁵ См.: *Радлов Э.* Указ. соч. С. 16.
- ⁶ См.: *Чуйко В.* Русская философия // Киркнер Фр. История философии с древнейшего до нашего времени. М., 1912.
- ⁷ См.: *Радлов Э.* Указ. соч. С. 15.
- ⁸ См.: *Шпет Г.* Указ. соч. С. 122.
- ⁹ *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам): В 2-х т. Харьков, 1894. Т. 1. С. 136.
- ¹⁰ См.: Краткий очерк истории Харьковского университета за первые 100 лет его существования Харьков, 1906. С. 33.
- ¹¹ Цит. по: *Лавровский Н.* Эпизод из истории Харьковского университета. С. 46.
- ¹² *Галактионов А., Никандров П.* Указ. соч. С. 176.
- ¹³ См.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. С. 73.
- ¹⁴ См.: *Радлов Э.* Указ. соч. С. 15.
- ¹⁵ Цит. по: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М., 1990. С. 278.
- ¹⁶ Там же. С. 280.
- ¹⁷ См.: *Ткачук М.* Памфил Юркевич и его рукописное наследие // Юркевич П. Из рукописного наследия. Киев, 1999; *Она же.* Киевская академическая философия XIX – начала XX ст.: Методологические проблемы исследования. Киев, 2000. Обе монографии на украинском языке.

СЕМЕСТРОВОЕ СОЧИНЕНИЕ СЕРАФИМА
СЕРАФИМОВА
“О КАНТОВОМ НАЧАЛЕ ПРАВСТВЕННОСТИ”.

Печатается по рукописи 327 (муз. 909)
архива КДА с сокращениями
и сохранением авторского стиля, л. 1–6

Данное рукописное сочинение критического характера, проверенное профессором И.М. Скворцовым с пометкой “В суждении хорошее направление”, интересно тем, что написанное в 30-х годах, оно могло основываться на знании текстов Канта на трех языках: немецком, русском и латыни. К этому времени, как уже упоминалось, в академической библиотеке существовал русский перевод Я. Рубана, также в архивах Киевской духовной академии имеются литографированные лекции по истории новой философии на латинском языке с переводами оригиналов И.М. Скворцова за 1820 и 1822 г. (л. 340, муз. 232), распространенные среди студентов до перехода преподавания на русский язык при ректорстве Иннокентия Борисова в 1831–1832 гг. и, что вполне естественно, присутствовали оригинальные тексты Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта и др., изданные в Вене, Лейпциге, Берлине, Кёнигсберге, некоторые еще в конце XVIII в. См.: Систематический каталог книг библиотеки КДА, составленный библиотекарем Академии А.С. Крыловским. Сочинения философов № 7263–7600. Киев, 1866.

Л.1... глубокое уважение Канта к нравственному закону было причиною того, что он обратил преимущественное внимание на нравственную сторону человеческого духа и возвысил ее над теоретическою. Это побудило его вооружиться против ложных систем нравственности и отвергнуть все те начала, которые основаны или на понятии о счастии, или на других посторонних побуждениях.

Кантово начало нравственности: **“Поступай так, чтобы правило твоей воли могло быть всеобщим законом”.**

Л.2. Чем больше поступки человека бескорыстны, тем они выше, тем благороднее. И начало нравственности, выражающее и предписывающее подобное бескорыстие, такую любовь к закону как закону, заслуживает похвалу и одобрения.

Л.2 об. Человек есть самостоятельный исполнитель внутреннего закона по одному разумному убеждению в справедливости его требований. Этим, кажется, и ограничивается достоинство Канта начала. Кантово начало определяет одну форму действия, не показывая самого предмета и цели деятельности. Это также крайность.

Л.3. Не более ли мучается человек оттого, что не знает, куда направить свои стремления. Сердце его не знает, на что броситься. Оно... прилепляется к благам мнимым. Гораздо благодетельнее был бы тот нравоучитель, который указал это истинное благо человека... которое удовлетворило бы его сердцу и утолило жажду его богоподобного духа. И тогда определил, какими путями можно достигнуть сего блага.

Л.3 об. Следовательно, надобно указать человеку не только одну форму действия, но и самую цель его...

Итак, предписывать такое начало нравственности... не означает куда должно вести такое действие, это значит отнимать у нравственности всю утешительную сторону ее, значит предписывать холодный стоицизм.

Кант боится определить предмет деятельности... чтобы остаться верным своей системе, по которой практический разум возвышен над всеми способностями человеческими, но и самый Бог – источник разума и всякой нравственности – едва приметен позади его... Кант как бы уверен, что для человека более ничего не нужно, как только действие. Здесь явная односторонность.

Л.4 об. Кант истощает все тонкости умствования, чтобы исключить из круга действий человека самые священные из них – обязанности к Богу... Но против этого вечно будет вооружаться сердце человека. Без этой любви (к Богу) нравственность (по Канту) обращается в чистый эгоизм.

Кант признает идею Бога, годную только для утверждения нравственного чувства, а при самом исполнении закона нужно исполняться любовью и уважением не к Богу, а к закону (практическому разуму). Но не лучше ли прежде утвердиться любовью к Законодателю? Страх Божий, говорит мудрец ничем не меньший Канта, есть начало истинной премудрости и, следовательно, всякой истинной нравственности.

Л.5 об. У Канта [таким образом] все добродетели будут иметь целью угождение практическому разуму, как-бы выше ничего нет... Добродетельный человек по духу Кантова правила легко может перейти к нравственной гордости... но действующий по нашему христианскому правилу, всегда имеет причину смиряться. Так наше начало ведет к смирению – основанию христианской нравственности, а Кантово – к эгоизму.

ПИСЬМО Д. РУНКЕНА К КАНТУ*

Предисловие к публикации

О.Д. Никитинский, А.А. Россиус

“Муж, рожденный, чтобы облагодетельствовать писания древних”, *vir ad antiquas litteras iuvandas natus*, – так пишет о Давиде Рункене в предисловии к одному из своих изданий Гомера¹ самый знаменитый филолог следующего за ним поколения Фридрих Август Вольф. Рункен (1723–1798) прославился как один из величайших в XVIII столетии гуманистов и знатоков классической древности. Его работы внесли огромный вклад в изучение и научную реконструкцию многих римских и особенно греческих текстов; среди наиболее известных его трудов следует упомянуть издания и комментарии к греческим грамматикам, Платону и Ксенофону, а также первое издание (1780) вновь обнаруженного в московской рукописи Гомеровского гимна Деметре². Кроме того, Рункен, по-видимому, был последним из великих стилистов латинского языка Нового времени и убежденным сторонником сохранения за латынью роли универсального языка культуры и науки.

Происходивший из семьи преуспевающего померанского бюргера, Рункен в 1737 г. был отдан родителями в лучшую из сравнительно недалеких от дома школ – кёнигсбергскую классическую гимназию, известную как *Collegium Fridericianum*³. Здесь одноклассником и ближайшим товарищем его оказался Иммануил Кант; излюбленным занятием друзей стало совместное чтение римских авторов, тем

* На разных этапах работы над этим материалом оба автора пользовались поддержкой Фонда им. Александра фон Гумбольдта (*Alexander von Humboldt-Stiftung*), которому они приносят искреннюю благодарность.

¹ *Kleine Schriften in lateinische und deutsche Sprache von Fr. Aug. Wolf*, Hrsg. D.G. Bernhardy. I. *Scripta Latina*. Halle, 1869. P. 174–175. Более известно посвящение, которым Вольф снабдил свою открывшую гомеровский вопрос эпохальную книгу “*Prolegomena ad Homerum*” (Halle, 1794): Вольф называет здесь Рункена *princeps criticorum*, “князем критиков”. Более 100 лет спустя эти слова еще способны были вызвать ревнивую реплику со стороны другого великого филолога, Виламовица: “...ist das doch etwas dürftig für einen *Princeps criticorum*” (*Wilamowitz-Moellendorff U.v. Geschichte der Philologie*. 1921. S. 40). Физический объем написанного Рункеном действительно был не так велик.

² Подробнее об этом см.: *Gelzer Th. Zum Codex Mosquensis und zur Sammlung der Homerischen Hymnen*. *Hyperboreus* 1. 1994. 113 und 7.

³ Школа была основана в 1697 г. Теодором Гером (Theodor Gehr) на началах строгого пиетизма (намек на это мы встречаем и в письме Рункена), однако во время происходившей в 1701 г. в Кёнигсберге коронации курфюрста Бранденбургского в качестве короля Пруссии Фридриха I (1657–1713) была переименована в его честь. Непрерывная и яркая история гимназии (Гердер был среди ее учителей) закончилась только в 1944 г.

более что благополучный Рункен всегда мог позволить себе приобретать лучшие издания этих текстов⁴. Любопытно, что интересы молодых людей в эту пору были скорее противоположны тому, как развились они в дальнейшем. По свидетельству современника, “среди всех соучеников необычайно тесная дружба связывала Канта и Рункена, и это тем понятнее, если иметь в виду, что поведал мне однажды второй из них во время моего визита в Голландию – а именно, сам он, по его словам, питал наибольшую склонность к философии, а Кант – к филологии”⁵. Как складывалась дальнейшая биография Рункена, в общих чертах ясно из его письма; здесь важнее обратиться к самому этому документу, в котором умалчивается больше, чем говорится.

Письмо Рункена не было случайностью и автор, очевидно, придавал ему важное значение, о чем говорит уже то, что письмо это – единственное между давними друзьями⁶. Вместе с тем ни о каких неотложных и даже просто сколько-нибудь конкретных делах речи в нем нет. Чтобы объяснить подобные странности, необходимо восстановить контекст, в котором возник интересующий нас документ. В это самое время, в 1771 г., Рункен вознамерился выманить своего старого друга из провинциального по европейским меркам Кёнигсберга, из пользующегося хорошей репутацией, но далеко не перво-степенного Кёнигсбергского университета “Albertina” в прославленный гуманистической ученостью Лейденский университет, где, как он не без основания полагал, таланты великого философа будут оценены по достоинству и получат подлинное и всеобщее признание. Другие примеры поведения Рункена в аналогичных ситуациях не оставляют сомнений в том, что дело было должным образом подготовлено: решишь Кант приехать в Лейден, там его ждал бы и дом, и профессура. Однако в письме своем Рункен не обмолвился о существовании своего предложения ни единым словом: он предпочитает беседовать с Кантом о высоких предметах и спорить с ним о том, какой язык более всего пригоден для философских сочинений, а не о том, в каком городе он уютнее устроит свою жизнь. Эта задача была возложена на неоднократно упоминаемого в письме Иеронима Вилькеса (Hieronymus Gottfried Wielkes, 1742–?), доброго знакомого Рункена и бывшего ученика Канта. Вилькес, служивший в ту пору домашним учителем молодых князей Льва и Михаила Волконских, значительную часть своего времени проводил в путешествиях с се-

⁴ См.: Die Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 29, s. v. Ruhnken (R. Hoche). Leipzig, 1889. S. 616.

⁵ Wyttenbach D. Vita Davidis Ruhnkenii. Amsterdam, 1990. P. 10 etc.; cp.: Immanuel Kant in Rede und Gespräch / Hrsg. u. eingel. von R. Malter. Hamburg, 1990. S. 384.

⁶ Фр. Ринк прямо утверждает, что других писем, кроме этого послания Рункена и ответа, данного на него Кантом (о чем см. ниже), не было: *Rink F.Th. Ansichten aus Immanuel Kant's Leben. Königsberg, 1805. S. 144.*

мьей воспитанников, что делало его весьма пригодным к роли гонца. Письмо самого Вилькеса, адресованное Канту, приоткрывает тайную сторону замыслов Рункена: “Мы вступили в своего рода заговор против Вас: мы готовы на любые труды, чтобы принудить Вас к приезду”⁷.

Нельзя не оценить удивительный такт, с каким составлено послание Рункена, и великое изящество его плана: единственное, что связывает этот в высшей степени ненавязчивый документ с прагматичной миссией Вилькеса – несколько ссылок на его имя, которые в то же время подтверждают, что Вилькес говорит от лица Рункена. К сожалению, мы не знаем, что отвечал Рункену Кант: его ответное письмо до сих пор не найдено, хотя сам факт его существования доказывается весьма достоверными свидетельствами – в частности, его видел своими глазами биограф Рункена и автор трудов о Канте Фр. Ринк⁸. Остается надеяться, что рано или поздно письмо Канта Рункену будет найдено в фондах лейденских архивов.

Публикуемое ниже по-русски письмо Рункена, хотя и остающееся на сегодняшний день безответным, проливает свет на интеллектуальную обстановку и человеческие связи, среди которых происходило формирование молодого Канта.

* * *

Достославному Канту доброго здравия желает Давид Рункен⁹

Ровно тридцать лет минуло с тех пор, как томило обоих нас суровое, но, глядя назад, благотворное наставничество ревнителей веры¹⁰. О дарованиях твоих в те годы судили так: всякий предрекал, что ежели твое усердие в учении не будет знать послаблений, тебе суждено достичь наивысших вершин, какие только есть в науках. Есть ли нужда толковать о том, как оправдались самые смелые ожидания? Ты далеко превзошел их, заставив померкнуть блеск славы всех философов, каких явил до сего дня миру не толь-

⁷ Kant's gesammelte Schriften. Bd. 10. S. 115. Письмо написано Вилькесом в Лейдене 18 марта 1771 г. Подробнее об этом см.: *Nikitinski*. Op. cit. S. 313. Anm. 18.

⁸ *Rink F.Th.* Op. cit.

⁹ Письмо впервые было опубликовано Фр. Ринком (*Rink Fr.Th.* Tiberius Hemsterhuys und David Ruhnken: Biographischer Abriss ihres Lebens: Für Freunde der Humanität und des Studiums des Alten insbesondere, Königsberg, 1801. S. 267–271); научное издание, текст которого положен в основу предлагаемого ниже перевода, дано в полном академическом собрании сочинений Канта: Kant's gesammelte Schriften / Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1900, Bd. 10. S. 112–114. См. также: Helgus *Nikitinski H.(Oleg)*. Ruhnkenii ad Cantium epistula. *Vox Latina* 39. 2003. P. 310–316.

¹⁰ В оригинале – *fanaticorum disciplina*; Рункен имеет в виду атмосферу пиетизма в *Collegium Fridericianum*.

ко отчий край¹¹, но и вся Германия. Тем более отрадно и лестно было мне услышать от общего нашего друга Вилькеса, что воспоминание обо мне даже после столь долгого срока не изгладилось в твоей душе. И я, мой милый Кант, часто и много помышлял о тебе, и верь мне, думал бы еще чаще, если бы дано было мне лицезреть – о чем мечтал я сотни раз! – творения твоего гения. Увы, что пишется по-немецки, к голландцам или не попадает вовсе, или изредка. Общее направление трудов твоих мне известно из ученых журналов, и похвалы, коими их там осыпают, веселят мне сердце. Однако своими глазами видел я только “Рассуждение об очевидности”¹², которое показывал мне как-то один заезжий прусак. Вообще-то все вы, кто для писаний своих родное наречие предпочитает общему языку всех ученых людей, так же мало печетесь о пользе окружающих, как и о собственной славе¹³. Дошло до меня, что ты высоко ценишь за их философию англичан, и более желал бы признания у них, чем в других просвещенных странах. Для такого выбора есть все основания, и я его одобряю. Почему же не писать тебе по-латыни – ведь в этом деле ты издавна обладаешь великим искусством, – и нация, к коей ты столь благосклонен, ответит тебе взаимностью и будет с благоговением взирать на тебя? Сами голландцы, хотя и презирают тот род философии, к какому ныне обратилась Германия, полагая его варварством, лишенным струящегося из древних источников изящества, твои книги, будь писаны

¹¹ То есть Пруссия, откуда родом были и Кант, и Рункен.

¹² Речь идет о сочинении Канта, название которого по-русски обычно передается как “Исследование очевидности принципов естественной теологии и морали”. Эта работа была написана для объявленного Берлинской академией конкурса, по итогам которого победителем был объявлен одноименный трактат Моисея Мендельсона. В согласии с существовавшей традицией, произведение Канта, признанное вторым по своим достоинствам, было напечатано вместе с занявшим первое место: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage welche die Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763. aufgegeben hat.* 1764. Seite 67–99 // *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763. ausgesetzten Preis erhalten hat, von Moses Mendelssohn aus Berlin. Nebst noch einer Abhandlung über dieselbe Materie, welche die Academie nächst der ersten für die beste gehalten hat.* Berlin, bey Haude und Spener, Königl. und der Academie der Wissenschaften Buchhändlern, 1764. Латинский титул звучит так: *Dissertationes ad quaestionem de Evidentia, etc.* См.: *Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838) / Von A. Warda.* Wiesbaden: Verlag von Heinrich Staadt, 1919. S. 39.

¹³ Почти те же мысли и едва ли не теми же словами позднее высказывает Шопенгауэр: “Упразднение латыни в роли всеобщего ученого языка и водворившийся ей на смену местечковый дух национальных литератур сделались истинным бедствием для наук в Европе... Вот почему Кантова философия, на краткий миг просияв однажды, так и застряла в болоте немецкой рассудительности” (*Parerga und Paralipomena. Об учености и ученых.* Гл. 12).

они латынью, несомненно устремились бы читать с жадностью, когда унылую строгость метафизики ты облагородил бы возвышенной ясностью и красотой слога.

Так или иначе, мне радостно было услышать от добрейшего Вилькеса, у которого имя твое не сходит с уст, что ты в добром здравии, преуспел во всех твоих начинаниях и пользуешься любовью и почетом у сограждан. И тебе, смею надеяться, не менее моего любопытно будет узнать из первых уст, как складывалась моя жизнь до сего дня и какова она ныне.

Распровавшись с Кёнигсбергом, я отправился в Саксонию и там два года посвятил упражнению в философии и изящной словесности. Оттуда путь мой лежал в Голландию, чтобы, проведя положенные три года в Лейденской академии, вновь вернуться под отеческий кров. Однако здесь обрел я таких учителей во всех словесных науках, о каких вряд ли мог и мечтать, и уже ни мольбы родителей, ни угрозы не могли оторвать меня от их уроков¹⁴. Таким образом в Лейдене я оставался целых восемь лет, если не считать года, когда я уезжал в соседнюю Францию, чтобы мой скромный запас знаний пополнить копиями рукописных книг, которыми так богаты парижские библиотеки. Наконец, собрал и я урожай долгих стараний, отданных изучению памятников древности. Правители Лейденской академии удостоили меня вначале звания экстраординарного профессора греческой словесности, а затем и ординарного профессора красноречия и истории; к последнему недавно добавились еще обязанности хранителя библиотеки. Чтобы не пускаться в долгие рассуждения, скажу одно: голландцы так щедро благодетельствовали меня, что я не только легко позабыл о своем домашнем померанском уделе, но и отверг превосходный академический удел Гезнера, который преподносили мне вместе с новыми почестями и званиями геттингенцы¹⁵. Тем временем я опубликовал немало трудов, посвященных объяснению греческих и латинских авторов; эти работы снискали мне некоторую известность у голландцев и англичан, но в Пруссии, очевидно, никому неведомы. Не вовсе отвратился я и от философии, к коей с юности прилежал с особенным рвением. Прав-

¹⁴ Речь идет в первую очередь о знаменитом голландском филологе Тиберии Гемстергейзе (Tiberius Hemsterhuys, 1685–1766), чье имя Рункен впоследствии обессмертил в лучшей своей латинской речи, озаглавленной “Похвала Гемстергейзу” (Elogium Tiberii Hemsterhusii, auctore Davide Ruhnkenio. Lugduni Batavorum, 1789).

¹⁵ Имеется в виду примечательный эпизод 1761 г., когда после смерти известного и авторитетного профессора греческой филологии И.М. Гезнера (Johann Matthias Gesner, 1691–1796) его кафедра в Геттингенском университете была предложена Рункену. Не желавший возвращаться в Германию Рункен ответил отказом, но рекомендовал вместо себя никому тогда еще неизвестного Хр. Г. Гейне (Christian Gottlob Heune, 1729–1812), впоследствии прославившегося на этом самом месте.

да, любовь к древности привела меня к Платону, с суждениями которого я во всем согласен, на себе испытав всецелую истинность того, о чем пишет в одном из писем своих к Гюэ¹⁶ лучший судья в таких вопросах, Лейбниц: “Метафизическое и нравственное учение Платона, которое лишь немногие черпают прямо из источника, священо и правдиво; все, что речет он об идеях и вечных истинах, достойно восхищения”¹⁷.

Чувствую однако, что сладость беседы с тобою толкает меня к многословию. Одно лишь добавлю, чтобы закончить это письмо. Я прочитал “Замечания о Новом Завете”, сочинение некоего Кипке: хотелось бы мне знать, не наш ли это с тобою школьный товарищ. Его рано созревший талант будил во мне ревнивые чувства: казалось, что со временем обречен он играть первые роли. Однако издавший сии “Замечания” – если хоть что-то я понимаю – едва ли годится и на вторые. О другом нашем соученике, Порше, который с волшебной легкостью творил латинские стихи по образцу древних поэтов, с тех самых пор я ничего не слышал и боюсь, как бы не собрала судьба на нем преждевременную жатву.

Прощай же, знаменитый муж, и твердо помни, что среди поклонников твоих нет такого, кто любил бы тебя более моего. Позаботься и ты о том, чтобы твое ответное послание вскорости достигло меня в подтверждение и укрепление нашей старой дружбы.

Писано в Лейдене 10 марта 1771 от Р.Х.

¹⁶ П.-Д. Гюэ (Pierre-Daniel Huet, латинизированная форма Huetius, 1630–1721), французский философ и филолог, один из наиболее выдающихся антикартезианцев (ср. его соч. “Censura philosophiae Cartesianae”, 1689). Подробнее о Гюэ, так же как и о Рункене, см.: De eloquentia Latina saec. XVII et XVIII... auctore Helgo Nikitinski. Neapoli, 2000. P. 97 etc. (Huetius); 31 etc., 203 etc. (Ruhnkenius).

¹⁷ Leibnitz G.W. Sämtliche Schriften und Briefe / Hrsg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, 1926. Bd. II. S. 467.