



КАНТ

И

ФИЛОСОФИЯ

В

РОССИИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

КАНТ И ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ



МОСКВА «НАУКА» 1994

ББК 87.3
К 19

Рецензенты:

доктор философских наук М. А. МАСЛИН,
кандидат философских наук Л. В. ПОЛЯКОВ

Ответственные редакторы:

доктор философских наук З. А. КАМЕНСКИЙ,
кандидат философских наук В. А. ЖУЧКОВ

Редактор издательства Н. В. ВЕТРОВА

К 19 Кант и философия в России. — М.: Наука, 1994— 271 с.
ISBN 5-02-007952-9

Первая в отечественной литературе попытка систематизированного исследования влияния кантовских идей на русскую философскую мысль. Основное внимание уделено второй половине XIX — началу XX в. Исследуются рецепции кантовской философии крупнейшими представителями русской мысли, начиная с Бакунина и Герцена и кончая В. Соловьевым, Лосским, Флоренским, Трубецким. Представлены систематические аналитические обзоры кантовской тематики в журналах «Вопросы философии и психологии», «Логос», а также в изданиях духовных академий (Киевской, Петербургской, Московской, Казанской). Завершает труд наиболее полная и уточненная библиография отечественной кантианы (1803—1918).

Для философов, читателей, интересующихся историей философии в России.

К 0301030000-408
042(02)-94 19—1993, II полугодие

ББК 87.3

ISBN 5-02-007952-9

©Коллектив авторов, 1994
©Российская академия наук, 1994

Вплоть до последней трети XIX в. философия Канта имела в России заметно меньший отклик, нежели философия Шеллинга и Гегеля, с именами которых были связаны даже отдельные направления и самостоятельные школы русской философской мысли. Отчасти по этой причине, но главным образом в связи с тем, что отношение русских мыслителей к Канту именно в первой половине и середине XIX в. в отечественной историографии изучено наиболее серьезно, указанному периоду в предлагаемом труде отведено сравнительно немного места. Его же основная часть посвящена анализу влияния Канта на русскую мысль в конце XIX — начале XX в., поскольку именно этот период в истории русской философии остается и по сей день наименее изученным, крайне неадекватно освещенным и идеологически-тенденциозно осмысленным.

По причине преимущественно идеалистического и религиозного характера русской философской мысли этого периода ее изучение в течение 70 лет ограничивалось односторонне-критическим жанром, практически исключаям возможность ее добросовестного и беспристрастного анализа. Равным образом и влияние кантианства на русскую мысль трактовалось исключительно в негативном плане, ассоциируясь с ревизией марксизма, распространением «этического социализма» и т.п. Вместе с тем именно в этот период имя Канта стало одним из самых популярных среди русских мыслителей, а его наследие — наиболее цитируемым и комментируемым, критикуемым и интерпретируемым, причем в трудах не только русских кантианцев и неокантианцев, но и представителей самых различных течений и направлений философской мысли.

Столь активное пробуждение интереса к Канту в России было связано с несомненным ростом уровня философско-теоретической рефлексии, потребности в более основательной разработке и глубоком осмыслении фундаментальных философских и мировоззренческих проблем. Эти глубинные процессы в русской мысли во многом стимулировались стремлением к уяснению своего самостоятельного места в истории философии, своей специфики, неповторимого своеобразия и предназначения в духовной культуре, во всемирно-историческом процессе развития человеческого общества. Это вело к необходимости постоянного соотнесения, критического сопоставления собственных установок и идей с наследием классической и современной западной философии, в составе которой Кант занимал прочное и почетное место, а с середины XIX в. вышел на первый план в различных неокантианских школах и в ряде других течений и направлений философской, исторической, социально-правовой, этической мысли.

Нельзя не признать, что прозвучавший на Западе призыв «назад к Канту» был услышан и в России, и с этой точки зрения

можно говорить об определенном параллелизме, синхронности, а иногда и о пересечении философских процессов, происходивших в этих различных регионах. Тем не менее общее содержание, доминирующие тенденции и главные направления развития философской мысли на Западе и в России характеризуются глубокими качественными различиями, а порой — противоположностью и даже оппозиционностью, правда преимущественно со стороны русской философии. Не вдаваясь в этот большой и сложный вопрос, требующий длительного, углубленного и вдумчивого изучения в рамках компаративистского подхода, отметим лишь, что его рассмотрение в контексте заявленной в нашей книге темы является одним из первых шагов в данном направлении и, как мы надеемся, поможет решить многие проблемы и устранить завалы на этом пути.

В предлагаемых исследованиях отношение многих русских мыслителей к философии Канта рассматривается по большей части впервые в нашей литературе. При этом в ряде случаев авторы выделяют отдельную сторону или проблему в отношении того или иного мыслителя к наследию Канта, стремясь, с одной стороны, к максимальной конкретности анализа, а с другой — к текстологической подтвержденности общих выводов и оценок. Следует также учитывать, что наш труд не может претендовать на полное и систематическое раскрытие означенной темы; в нем отсутствует анализ ряда крупнейших русских мыслителей, в чьем творчестве активно использовалось наследие Канта. Несколько мозаичный характер коллективного исследования, обусловленный выборочным подбором рассматриваемых персоналий, в какой-то степени компенсируется подробными и систематическими обзорами философских идей многочисленных групп русских мыслителей, чье творчество концентрировалось вокруг солидных философских журналов или изданий, связанных с деятельностью духовных академий.

Опубликованные в книге работы содержат обширный эмпирический материал и в своей совокупности дают достаточно цельное и, как мы надеемся, адекватное представление об общем характере и основных особенностях рецепции кантовского наследия в русской философии. Вместе с тем предлагаемый труд мы рассматриваем в качестве основы для дальнейших исследований темы, для ее будущего более глубокого и всестороннего освоения. Мы не только надеемся на продолжение начатой здесь работы, но и планируем вести ее дальше в составе более широкой темы: отношение русской мысли к немецкой и западноевропейской философии вообще, в свою очередь рассматривая эту тему в качестве составной и органической части будущего обобщающего исследования по истории отечественной философской мысли. Мы полагаем, что нашим читателям и будущим исследователям окажется полезной публикуемая в настоящей книге наиболее полная и уточненная библиография по теме «Кант и философия в России. 1803—1918 гг.». Продолжается работа и над полной библиографией советского периода, которую мы надеемся представить читателю в скором времени.

МИХАИЛ БАКУНИН ПРОТИВ ИММАНУИЛА КАНТА

В. Ф. Пустарнаков

В отечественной историографии тема «Бакунин и Кант» появилась в 1855 г., когда в «Полярной Звезде» А. И. Герцен опубликовал главу из своего мемуарного сочинения «Былое и думы», в которой, рассказывая о деятельности кружка Н. В. Станкевича, он попытался по памяти обозначить исходный пункт философского развития М. А. Бакунина.

«Станкевич,— писал А. И. Герцен о молодом М. А. Бакунине,— понял его таланты и засадил его за философию. Бакунин по Канту и Фихте выучился по-немецки и потом принялся за Гегеля, которого методу и логику он усвоил в совершенстве...» (1, с. 43). Хотя фактическая сторона дела изложена в данном случае не совсем точно, все-таки Герцен сообщил важный факт: действительно, М. А. Бакунин в самом начале своей работы по изучению немецкой философии в кружке Н. В. Станкевича основательно познакомился прежде всего с философией Канта.

Прошло более полувека, прежде чем появилась работа, в которой исходный пункт философского развития М. Бакунина был изложен уже на солидной документальной основе: в 1915 г. вышла книга А. А. Корнилова о молодом М. А. Бакунине, опирающаяся, в частности, на архив семьи Бакуниных (прямухинский архив) (см: 3 с. 10).

К каким выводам пришел А. А. Корнилов по проблеме «Бакунин и Кант»? Бакунин, писал А. А. Корнилов, «едва ли успел проштудировать Канта сколько-нибудь основательно». «... Мы имеем основание думать, что Михаил Александрович перешел к Фихте, не успев основательно изучить Канта. Изучение Канта в какие-нибудь два-три месяца, даже при условии спокойных и усидчивых занятий, для человека мало подготовленного к чтению серьезных умозрительных сочинений, конечно, далеко не легко; это мы можем видеть, между прочим, и на примере Станкевича. Для человека же, пережившего такие тревожнения и кризисы, какие пришлось пережить в это время Бакунину, углубление в Канта и сколько-нибудь серьезное изучение его надо признать просто невыносимым. И мы действительно не встречаем во всей обширной переписке его с сестрами и друзьями никаких указаний на то, чтобы он употребил в это время необходимые усилия на усвоение кантовской «Критики чистого разума», тогда как в тех же письмах встречается не мало указаний на погружение его в то время в сферу религиозной мысли» (3, с. 142—143).

Впрочем, несколько противореча самому себе, А. А. Корнилов

отмечал, что М. А. Бакунин настолько освоил философию Канта, что он мог свободно обсуждать даже «сомнения и недоумения, возникшие у Станкевича при чтении Канта в области трансцендентальной логики», что обмен мыслями между Станкевичем и Бакуниным «помогал иногда Станкевичу, благодаря выдающимся диалектическим способностям Бакунина, яснее схватывать трудные отвлеченности Кантовой системы...» (3, с. 143).

Хотя А. А. Корнилов в анализе процесса становления мировоззрения М. А. Бакунина, в том числе при решении вопроса «Бакунин и Кант», опирался практически на все имеющиеся и до сих пор источники, вполне адекватно ему не удалось решить проблему интерпретации мировоззрения молодого М. А. Бакунина. В первую очередь осталось неясным: если молодой М. А. Бакунин не успел изучить Канта основательно, то почему тогда он оставил его и перешел к изучению сочинений Фихте; и сыграли ли бакунинские штудии Канта какую-либо конструктивную роль в его философском развитии, или они представляли чисто случайный эпизод в процессе философского самообразования молодого мыслителя?

Примерно в то же время, что и А. А. Корнилов, над монографией о М. А. Бакунине к столетию со дня его рождения (1914 г.) работал Ю. М. Стеклов. Он исходил из мысли о том, что М. А. Бакунин сначала приступил к изучению Канта, а затем перешел к Фихте, но что в «Критику чистого разума» он по причине целого ряда переживаемых им неприятностей едва ли особенно углубился. Это соображение Ю. М. Стеклов обосновывал тем, что в тогдашней переписке М. А. Бакунина не чувствуется влияния Канта. Но общее представление о кантовской системе, делал вывод Ю. М. Стеклов, М. А. Бакунин безусловно имел и, вероятно, довольно ясно представлял себе ход системы Канта (см. 4, с. 31).

Ю. М. Стеклов верно почувствовал, что, во-первых, прямого влияния идей Канта на молодого М. А. Бакунина, в смысле каких-либо идейных заимствований, не наблюдается, а во-вторых, М. А. Бакунин тем не менее солидно освоил кантовскую философию. Но согласовать эти две тенденции Ю. М. Стеклову не удалось, а именно эти тенденции объясняют своего рода парадокс в проблеме «Бакунин и Кант»: первые философские работы М. А. Бакунина свидетельствуют о том, что он весьма неплохо изучил Канта, по крайней мере его «Критику чистого разума», но именно хорошее знание идей Канта способствовало тому, что М. А. Бакунин решительно отмежевался от этих идей, и в этом смысле Кант сыграл роль одного из наиболее мощных «отрицательных» стимулов, побуждавших его искать философскую теорию, радикально отличную от кантианства.

Иную интерпретацию введенного в оборот А. А. Корниловым фактического материала мы находим у Б. И. Горева, выпустившего в 1919 г. небольшую, правда, книжку о М. А. Бакунине. «По совету Н. В. Станкевича и в целях выработки себе стройного и ясного мировоззрения», пишет Б. И. Горев, М. А. Бакунин при-

нялся «за изучение *германской идеалистической философии*, т.е. главным образом сочинений великих мыслителей *Канта, Фихте и Гегеля*», причем он вроде бы «много раз начинал и бросал читать то Канта, то Фихте, то Гегеля» (7, с. 12, 16). Получается, что эти великие немецкие философы играли в идейной жизни молодого М. А. Бакунина как бы однопорядковую роль, хотя на самом деле Кант сыграл в жизни М. А. Бакунина совсем иную, можно даже сказать, диаметрально противоположную роль, чем сначала Фихте (причем поздний!), а затем Гегель.

Не ответил на эти вопросы также и В. Полонский, еще один советский автор 20-х гг., специально занимавшийся исследованием жизни и деятельности М. А. Бакунина. В. Полонский изложил такую версию: в конце 1835 г. Н. В. Станкевич передает М. А. Бакунину «Критику чистого разума»; тот, мол, плохо еще знал немецкий язык, не усвоил философской терминологии и, хотя писал, что не успокоится, пока не войдет в дух Канта, не последовал совету Н. В. Станкевича изучать Канта медленно и основательно, подвигаться потихоньку, оставил Канта как книгу за семью печатями, и по переезде в Москву у М. А. Бакунина влияние Канта сменилось влиянием Фихте (см. 6, с. 29—30).

Опять переход М. А. Бакунина от Канта к Фихте и далее к Гегелю оказывается без объяснения: нельзя же всерьез думать, что для изучения Канта знаний немецкого языка и философской терминологии у него не хватило, а для изучения не менее сложных философов, да к тому же немцев, Фихте и Гегеля, хватило. В. Полонский использовал понятие «влияние Канта» (на Бакунина), но не разъяснил, что он имел в виду.

Незадолго до Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. была защищена диссертация М. А. Егорова (он погиб на фронте) на тему «Бакунин и немецкий классический идеализм. (Философские истоки бакунизма)». Одной из отличительных особенностей диссертации является то, что ее автор лично ознакомился с прямухинским архивом Бакуниных и ему удалось ввести в оборот ряд новых документов, мимо которых прошли А. А. Корнилов и Ю. М. Стеклов. Но даже такой старательности, которую проявил М. А. Егоров, оказалось недостаточно, чтобы разобраться в теме «Бакунин и Кант». Согласно М. А. Егорову, на Фихте М. А. Бакунин остановился не потому, что ему что-то попало из его сочинений, а потому, что он встретил в этих сочинениях мысли, сходные с его умонастроением. Отсюда можно было бы сделать вывод и о том, что изучавшиеся Канта М. А. Бакунин оставил не случайно и не потому, что изучение шло недолго и малоуспешно, а потому, что идеи Канта не были «созвучны его умонастроениям и образу мысли».

Нараставшее с середины 30-х гг. в советской историографии нигилистическое отношение к М. А. Бакунину, помноженное в дальнейшем на нигилизм к немецкой классической философии, не могло, конечно, дать ничего конструктивного также по теме «Бакунин и Кант».

Радикальные изменения, происшедшие в советской философской историографии начиная со второй трети 50-х гг., позитивно отразились в конце концов и на советском бакуниноведении. Усилиями ряда советских ученых (в первую очередь я бы назвал А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова, а также Н. М. Пирумову) произошла своего рода реабилитация М. А. Бакунина как мыслителя-философа. Во всяком случае, из одиозной, беспощадно третируемой фигуры он превратился в обычного исторического деятеля, со своими достоинствами и недостатками, подлежащими нормальному научному исследованию.

К сожалению, нельзя сказать, что наше современное бакуниноведение уже решило, хотя бы в основном, свои задачи. Оно лишь приступило к их решению. К числу еще не решенных полностью проблем мы относим также проблему «Бакунин и Кант».

В опубликованном в 1968 г. во втором томе «Истории философии в СССР» разделе, посвященном М. А. Бакунину (написанном автором этих строк), проблема «Бакунин и Кант» сведена к двум основным темам: во-первых, фиксируется, что в раннем мировоззрении М. А. Бакунина «можно отметить следы влияния христианского мистицизма и фихтеанства» и что он «был знаком и с философской концепцией Канта, но что «отдельные элементы субъективно-идеалистического порядка не были у него преобладающими, и его философские взгляды 30—40-х годов не выходили за рамки объективного идеализма» (7, с. 291—292); отмечается, во-вторых, то, что с последующим гегельянством М. А. Бакунина связана бакунинская критика именно философии Канта и Фихте (см.: 7, с. 292), что в этой связи М. А. Бакунин «отмечал субъективный характер категорий у Канта, считая их непригодными для познания объективной истины», что «Фихте и Канта он упрекал в том, что результатом их систем было разрушение всякой объективности, всякой действительности и погружение отвлеченного пустого я в самлюбивое, эгоистическое самосозерцание» (7, с. 293). Думается, что теперь тема «Бакунин и Кант» точнее может быть обозначена как тема «Бакунин *против* Канта», что предполагает отрицание прямого идейного воздействия влияния Канта на становление философской концепции молодого М. А. Бакунина, отрицание самой возможности каких-либо существенных, прямых заимствований из кантовской философии и, наоборот, означает проблему сознательного теоретического противостояния русского философа немецкому.

В дальнейшем только А. З. Дмитриевский, хотя и кратко, изложил фактическую историю знакомства М. А. Бакунина с Кантом. К сожалению, этот автор проявил по отношению к М. А. Бакунину необоснованный нигилизм, утверждая, например, что «усвоение Бакуниным диалектики имело чисто внешний и по преимуществу догматический характер» (8, с. 94).

Предваряя рассмотрение фактической истории изучения М. А. Бакуниным философии Канта, мы хотели бы сначала

высказать свои соображения об отношении к Канту Н. В. Станкевича, акцентировав при этом те аспекты, которые позволяют оттенить отличие его позиции от позиции его тогдашнего друга Михаила Бакунина. Это тем более представляется сейчас необходимым, что даже в специальных работах З. А. Каменского (см.: 9) эта тема звучит очень глухо.

Н. В. Станкевич познакомился с М. А. Бакуниным в марте 1835 г. в Москве. В октябре 1835 г. он сообщил своим друзьям, что Михаил Бакунин стал его новым близким другом. С первых же месяцев дружба Н. В. Станкевича с М. А. Бакуниным выразилась и в том, что оба они взялись за систематическое изучение «Критики чистого разума» Канта. 1 ноября 1835 г. Станкевич отправил своему другу через А. П. Ефремова экземпляр «Критики чистого разума».

Из письма Н. В. Станкевича от 21 апреля 1836 г. мы узнаем, что в это время занятия М. А. Бакунина «Критикой чистого разума» еще продолжались. Можно, следовательно, сказать, что даже по документально зафиксированным данным на начавшееся в ноябре 1835 г. изучение М. А. Бакуниным «Критики чистого разума» ушло около полугода — срок, достаточно приличный для того, чтобы хотя и начинающий, но исключительно способный молодой человек вошел в дух этой великой книги. Но дело даже не только в том, что точно известно время: конец 1835 — начало 1836 г., когда М. А. Бакунин специально изучал «Критику чистого разума». Более важно учесть, что у нас нет никаких оснований думать, что М. А. Бакунин вообще «забросил» Канта в момент, когда он приступил к изучению Фихте, а затем Гегеля. Формула А. А. Корнилова: «перешел к Фихте, не успев основательно изучить Канта», является сугубо гипотетической, поскольку в первой печатной работе М. А. Бакунина «Гимназические речи Гегеля. Предисловие переводчика» (опубликована в мартовском номере журнала «Московский наблюдатель» за 1838 г.) и первой статье «О философии» (опубликована в № 4 «Отечественных записок» за 1840 г.) проблематика философии Канта занимает очень важное место, и есть все основания полагать, что М. А. Бакунин занимался Кантом не только в конце 1835 — начале 1836 г., но неизбежно должен был обращаться к нему и в последующие годы, в периоды своих увлечений поздним фихтеанством и гегельянством, поскольку это было тесно связано с критикой кантовской философии. По-видимому, в 1837—1839 гг., когда писались эти работы, М. А. Бакунин не мог сидеть над «Критикой чистого разума» так плотно, как в конце 1835 — начале 1836 г. Но зато ему в это время было крайне необходимо окончательно определить свое отношение к философии Канта, что он и сделал в своих первых печатных трудах.

В истории с изучением М. А. Бакуниным Канта Н. В. Станкевич выступил в роли не только инициатора, но и советника, считавшего себя более знающим и стремившегося направить мысль своего друга в нужном, по его разумению, направлении. Что же это было за направление?

В обстановке официально выражаемого недоверия к филосо-

фии и гонений на нее, когда провозглашалось, что философ — это плохой христианин, Н. В. Станкевич взял на вооружение противоположный тезис: «Чтоб быть христианином в наше время, надо быть сначала философом» (10, с. 598). В глазах Н. В. Станкевича «Философия не есть наука в ряду наук, но величайшая из всех, служащая им основанием, душою и целью» (10, с. 201). Занятия философией для Н. В. Станкевича — это главнейшее дело (10, с. 191), призвание, ступень, через которую он собирался перейти к другим занятиям (см.: 10, с. 158—159). При этом философия мыслилась им как система знаний о мире в целом и о всяком знании в целом: он хотел достигнуть полного единства в мире своего знания, с тем чтобы «дать себе отчет в каждом явлении, в связи каждого явления с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии этой идеи» (10, с. 197).

В письме Н. В. Станкевича М. А. Бакунину от 24 декабря 1835 г. читаем: «Я не думаю, что философия окончательно может решить все наши важнейшие вопросы, но она приближает к их решению; она зиждет огромное здание, она показывает человеку цель жизни и путь к этой цели, расширяет ум его. Я хочу знать, до какой степени человек развил свое разумение, потом, узнав это, хочу указать людям их достоинства и назначение, хочу призвать их к добру, хочу все другие науки одушевить единою мыслью. Философия не должна быть исключительным занятием. Но основным» (10, с. 594).

Перед нами, конечно, не чисто академический, но социально и нравственно ориентированный философ. И тем не менее на первом плане у него познавательные интересы, интересы «философской системы». Он руководствовался принципом необходимости «возвести свое горячее убеждение на степень знания» (10, с. 337) и соответственно не смотрел на философию как на служебное орудие для обоснования социально-нравственных ориентаций. Вот та парадигма, на основе которой протекали занятия Н. В. Станкевича также и Кантом.

«Когда мы с И. П. Ключниковым», — писал Н. В. Станкевич в ноябре 1835 г., — читали Шеллинга, то «не поняли вполне его хода, его диалектики», но все же «постигнули основные идеи, сущность системы. Чтобы возвести свое горячее убеждение на степень знания, надобно хорошенько изучить основание, на котором утверждается новая немецкая философия. Это основание — система Канта» (10, с. 337).

Прежде чем в конце 1837 — начале 1838 г. Н. В. Станкевич услышит совет гегельянца Карла Вердера «отложить Канта», поскольку с ним «никогда не придешь к философии» (10, с. 644), и сам начнет эволюцию к гегельянству, все его высказывания о Канте будут выражены в том же духе: Кант — основатель новой философии (см.: 10, с. 587); он «нужен как введение к новым системам» (10, с. 598); он «должен быть основанием философских знаний» (10, с. 341); его надо положить в основу его, Станкевича, будущих трудов (см.: 10, с. 597). Все высказывания Н. В. Станке-

вича о Канте пронизывает не только мысль историка философии, уяснившего место этого философа в ряде других классиков немецкой философии, но и буквально восторженное к Канту отношение. 10 ноября 1835 г. Н. В. Станкевич пишет М. А. Бакунину: «До Канта философия была только поэзия или пустая диалектика, с Канта она стала наукою, ибо исследованием умственных способностей положил он ей прочное основание. Гегеля я еще не знаю. Теперь ты видишь, как необходимо изучение Канта для того, кто желает стать наравне с лучшими идеями нашего века, понять торжество человеческого ума, его заслугу в наше время» (10, с. 338). Кант, по Станкевичу, выдвинул положения, которые послужили основанием системе Шеллинга и в трансцендентальной и в натуральной философии; это — «твердый методический ум», который разбил старые кумиры, развеял призраки, носившиеся в области ума, и своею сухою критикою приготовил поэзию Шеллинга (см. 10, с. 583—584). «Уничтожив догматические попытки метафизики, он указал ей новую дорогу»; Кант, «с одной стороны, навсегда оградил убеждения от ударов скептицизма, а с другой — указал новую задачу философам: отыскать начало и возможность знания, как прежде отыскивали начало и возможность мира» (10, с. 337). И наконец, еще одно характернейшее высказывание Н. В. Станкевича о Канте: «Я благоговею перед Кантом, несмотря на то, что от него болит у меня голова по временам» (10, с. 584).

В высшей степени положительное отношение Н. В. Станкевича к философии Канта проявилось и в соответствующих его рекомендациях своему другу, как следует эту философию изучать.

Вслед за посланным экземпляром «Критики чистого разума» к Мишелю Бакунину полетело письмо с советом: «Верно, ты не раз задумываешься над Кантом. Читая его, я думал сегодня, как бы облегчить тебе эти труды, я боюсь, что недоразумение взбесит тебя и ты бросишь его, или слишком будешь ломать голову. Я пришло тебе его систему по-французски, если достану. Не спеши его читать. Ты говорил мне, что мало знаком с языком французским и отвлеченностями вообще. В таком случае Канта надо изучать медленно и основательно. Подвигайся потихоньку вперед, не оставляя ничего непонятным» (10, с. 578—579).

Отсылка Н. В. Станкевича к «системе» Канта, изложенной по-французски (по-видимому, речь шла о работе Шарля Виллерса «Философия Канта, или Основные принципы трансцендентальной философии» (1801) (см.: 11), говорит о том, что Н. В. Станкевич и М. А. Бакунин вряд ли знали о трудах отечественных авторов, посвященных Канту (см.: 12, 13, 14, 15).

Из вспомогательных работ, способствовавших лучшему освоению системы Канта, Н. В. Станкевич, испытывая трудности в понимании ее отдельных частей, более всего ценил работы профессора философии в Кенигсберге и Лейпциге В. Т. Круга, которые представлялись ему очень удобопонятными и поясняющими содержание кантовской системы, «хотя выводы его очень недо-

статочны и предполагают более подробное развитие» (10, с. 596). Именно сочинения В. Т. Круга рекомендовал Н. В. Станкевич М. А. Бакунину, для того, чтобы помочь ему в освоении Канта.

Поскольку Н. В. Станкевич считал себя поначалу более подготовленным, чем М. А. Бакунин, в философии вообще и в понимании философии Канта в частности, в письмах своему другу от 12 и 16 ноября 1835 г. он пытался втолковать тому свое понимание сути дела. Таких толкований набралось немало, и их вполне можно квалифицировать как дополнительный мыслительный материал для М. А. Бакунина.

Хотя Н. В. Станкевич не был чистым академическим философом, в отношении к философии Канта, в ее понимании и истолковании у него преобладал познавательный, теоретический, историко-философский интерес. И это очень важно констатировать, поскольку в его переписке с М. А. Бакуниным есть явные намеки на то, что М. А. Бакунин сразу занял другую позицию.

Из письма Н. В. Станкевича М. А. Бакунину от 17 ноября 1835 г. видно, что последний высказал какие-то сомнения насчет философии Канта, в частности относительно результатов, к которым ведет его философия, тогда как у Н. В. Станкевича сомнения возникали главным образом по поводу доказательств, которые приводились к «Критике чистого разума» (см.: 10, с. 590). Н. В. Станкевич же советовал М. А. Бакунину не гоняться за одними результатами, а читать Канта не спеша, осваивая прежде всего метод новой философии (см.: 10, с. 583).

К сожалению, мы не знаем, что конкретно имел в виду М. А. Бакунин, когда уже в начальной стадии изучения Канта высказал Н. В. Станкевичу свои сомнения относительно кантовской философии. Сохранилось, однако, немало источников, позволяющих с большой дозой уверенности судить о том, какую позицию занимал М. А. Бакунин по отношению к Канту в это время.

В момент, когда еще до своего знакомства с Н. В. Станкевичем М. А. Бакунин переосмысливал свои взгляды, назвав это время своей «интеллектуальной революцией», основным объектом его формирующегося, теоретически осмысленного сознания стала окружающая его действительность, жизнь в самых разных смыслах этого слова (жизнь природы, жизнь человека, жизнь человечества), и в первую очередь молодой мыслитель стал искать ответы на вопросы, «что такое жизнь наша?», каким должен быть образ жизни настоящего человека? и т.д. Вскоре молодой М. А. Бакунин узрел в своем сердце начертанные «божественной рукой» «священные буквы»: «Он не будет жить для себя». Его взору уже предстоял первый абстрактный идеал — лучшего мира, более полной и более гармонической жизни.

Естественно, что при такой глубинной, личностной ориентации в бакунинской душе не могла в принципе найти отклика философия, в центре которой были не жизнь, не действительность, а в первую очередь познание как таковое, процесс познания. И когда перед М. А. Бакуниным встал вопрос, каким фило-

софским системам отдать предпочтение, он не мог не ориентироваться на философов, стремившихся быть «философами действительности», «философами жизни». Канту среди таких философов места не было. И это объясняет тот факт, что при всех стараниях Н. В. Станкевича у М. А. Бакунина не только не возникло благоговения перед кенигсбергским философом, но, наоборот, у него должны были оформиться познавательная осознанная оппозиция по отношению к Канту и ценностное неприятие его философии. В логике изначального философского развития М. А. Бакунина не могло быть позитивного теоретического влияния на него философских идей Канта, сколь бы долго и сколь бы основательно он ни изучал их. Вряд ли можно сомневаться в том, что изучение «Критики чистого разума» прошло для М. А. Бакунина бесследно. Ведь эта одна из труднейших в мировой философской литературе книг является вместе с тем блестящим философским учебником со скрупулезно отработанным философским, понятийным аппаратом, дисциплинирующим всякий серьезный ум, обращенный к этой книге. В этом смысле педагогическое влияние «Критики чистого разума» на философское становление М. А. Бакунина вряд ли можно поставить под сомнение. А вот на какие-либо позитивные идейные заимствования из нее М. А. Бакунин пойти не мог. Очень рано в мировоззрении М. А. Бакунина возобладало романтическое отношение к действительности, романтическое восприятие жизни, и здесь его вдохновителями выступили поздний Фихте, Гете, Шиллер, Рихтер, Гофман.

К середине 1837 г. бывшее романтическое восприятие действительности сменилось по преимуществу рационалистическо-реалистическим, в рамках которого главным философским авторитетом для М. А. Бакунина стал Гегель (и частично Гете). Именно изначальный поиск «настоящей философии действительности» привел М. А. Бакунина к гегелевской философии, одним из принципов которой является утверждение о том, что, хотя содержанием философии выступает развитие идеи, философия, в сущности, не имеет другого предмета, кроме действительности. У М. А. Бакунина появился своего рода лозунг: «Чем ближе мы к действительности, тем ближе мы к истине».

Фундаментальнейшим принципом гегелевской «философии действительности» М. А. Бакунин признал идею единства субъекта и объекта, толкуемого как их тождество. И соответственно он отвергал философские системы, исходным пунктом которых выступает познающий субъект, «отделившийся от действительного мира» и «погрузившийся в самого себя, выводящий все из самого себя и в самом себе ищущий начало и основу знания».

К первому «падению» человека в сфере мысли, к началу зла, приведшего его к отрыву человека от действительности, субъекта от объекта, М. А. Бакунин отнес Реформацию, одним из следствий которой явилась философия Декарта с его принципом «Я мыслю, следовательно, я есть»; вторым «падением» объявлен XVIII в., который «потерял созерцание бесконечного и, погружен-

ный в конечное созерцание конечного мира, не нашел и не мог найти другой опоры для своего мышления, кроме своего *Я*, отвлеченного, призрачного, когда оно находится во вражде с действительностью» (16, с. 119). Концентрированное же выражение этой тенденции М. А. Бакунин (с середины 1837 г. — гегельянец, если брать чисто философский, чисто теоретико-познавательный срез его мировоззрения, абстрагированный от его тогдашних ценностных, в том числе социально-политических, ориентаций) усматривал теперь в первую очередь в философии Канта, а точнее, в его «Критике чистого разума»: период имплицитного, «эмбрионального» антикантианства закончился, начался этап, на котором Михаил Бакунин уже публично, открыто ринулся в бой против автора «Критики чистого разума».

Впервые с такой критикой Канта М. А. Бакунин выступил в 1838 г. в своей первой опубликованной работе — в предисловии переводчика к «Гимназическим речам Гегеля». В этой работе вполне прослеживаются результаты начавшихся в конце 1835 г. систематических занятий «Критикой чистого разума»: Бакунин отвергает философию Канта, но отвергает не огульно, не с порога, а с определенной, сознательно избранной философской позиции, с позиций гегелевской философии, вполне отдавая себе отчет в духе кантовской философии.

Какой же представлялась теперь новому адепту гегельянства философия Канта? Бакунин-гегельянец не мог не назвать «странной» мысль Канта «поверить способность познания прежде приступления к самому познанию» (16, с. 119). Но, спрашивает молодой гегельянец, «какое же другое орудие употребил он для проверки познавательной способности, как не эту же самую познавательную способность?» И отвечает: «Началом всякого познания он признает первоначальное тождество *Я* в мышлении. Представления, данные в чувстве и созерцании, многообразны по своему содержанию, но по формам своим, по пространству и времени принадлежат к чистому чувственному созерцанию чистого *Я*; соединение этого многообразного в сознании чистого *Я* производится также посредством чистых форм рассудка, посредством категорий; но категории эти приложимы только к явлениям, данным в чувственном созерцании, и, следовательно, рассудок может познавать только явления конечного мира, потому что абсолютное и безусловное, не подлежащие условиям пространства и времени, недоступны для человеческого созерцания. Прилагая свои категории к безусловному и решая все вопросы, принадлежащие к этой сфере по закону необходимости, чистый рассудок впадает в антиномии, в противоречие, в утверждение двух совершенно противоположных положений, итак, мир чистого рассудка есть мир конечных явлений, и что познает он в этих явлениях? Пространство и время, необходимо обуславливающие всякое явление, принадлежат не к познаваемому предмету и суть не что иное, как чистые формы чувственного созерцания, формы, принадлежащие к познающему *Я*; различия между предметами принадле-

жат также не предметам, а суть нечто иное, как чистые формы рассудка: что же остается в познаваемом предмете? отвлеченность, вещь сама по себе!» (16, с. 120). Логическим и необходимым продолжением критической системы Канта М. А. Бакунин признал систему Фихте (имея при этом в виду Фихте периода до 1800 г., т.е. периода «Наукоучения»). И та, и другая в его глазах — это субъективные системы, философии рассудка, результатами которых «было разрушение всякой объективности, всякой действительности и погружение отвлеченного, пустого *Я* в самолюбивое, эгоистическое самосозерцание, разрушение всякой любви, а следовательно, и всякой жизни и всякой возможности блаженства...» (16, с. 120).

Немного спустя в первой из двух статей «О философии» (1840) М. А. Бакунин возвращается к критике Канта с позиций гегелевской философии. По ходу этой критики он еще раз, но в более обобщенной форме высказывает свое отношение к исходным принципам Канта. По М. А. Бакунину, в философии Канта мышление противоположно бытию; мышление — это лишь «формальная деятельность, не имеющая в себе никакого содержания и приводящая только многообразие чувственного содержания, данного ему со-вне, к единству...» (16, с. 153). Абсолютно противоположны у Канта не только мышление и бытие, но и соответственно форма и содержание, субъективное познание и объективная истина. Соответственно и кантовское учение об истине представляется безосновательным. В чем же это проявилось? В том, что, по Канту, «истина дается нам со-вне через посредство нашей познавательной способности»; отвергается и членение у Канта познавательного процесса на три составных элемента:» 1) *на познающего субъекта*; 2) *на субъективную форму его познания* и 3) *на объективную, познаваемую истину*» (16, с. 153).

С критикой кантовской концепции чувственного созерцания М. А. Бакунин связывает и критику системы категорий, предложенной Кантом. Чувственное созерцание, продолжает излагать и критиковать М. А. Бакунин Канта, «дает нам многообразие в пространстве и времени», но, мол, «в этом многообразии нет единства, и *рассудок* есть *формальная деятельность чистого субъективного Я*, приводящая многообразие к единству»; кантовские категории выступают как формы этой деятельности, определенные понятия или мысли. И следует вывод: «Категории, определенные таким образом, имеют только субъективное значение и не могут быть употреблены для познания объективной истины» (16, с. 154). В статье «О философии» М. А. Бакунин привел целиком таблицу Канта из 12 главных категорий.

Обращает на себя внимание перевод М. А. Бакуниным категории *Allheit* как «совокупность всех предметов без исключения» в отличие от явно неудачного «всячества» в более раннем переводе А. Галича. Категории «отношения» у М. А. Бакунина выражены, на наш взгляд, если не точнее, то компактнее, чем в современном переводе. На русский язык трудно перевести немецкое «*Dasein*».

А. М. Бакунин, по-видимому, почувствовал, что о у Канта речь идет не просто о «Sein», и предложил понятие «пребывание» (в отличие от «бытия» у А. Галича или от просто «существования» в современном переводе). Если к этому прибавить, что кантовское «Ding an sich» Бакунин переводил как «вещь сама по себе» или «вещь по себе», «вещь, существующая для себя, независимо от нашего сознания», т.е. имея в виду онтологический статус вещей у Канта, а не их гносеологический статус (их непознаваемость), что лучше передается русским термином «вещь в себе», то можно сказать, что он проявил весьма глубокое понимание не только понятийного аппарата автора «Критики чистого разума», но и сути системы ее автора. Содержательно излагал «Критику чистого разума» Н. В. Станкевич в своих письмах М. А. Бакунину. Последний тоже оказался в этом отношении на высоте, причем он отнюдь не повторил изложение Н. В. Станкевича, а дал свое истолкование, по-своему включая Канта в широкий историко-философский контекст.

Но, разумеется, далеко не всегда и не во всем М. А. Бакунин был прав и в своем понимании и в критике философии Канта. Он явно преувеличивал, когда утверждал, что Кант разрушал всякую объективность, невольно отождествляя его философию с чистым субъективным идеализмом, с солипсизмом.

В философии Канта отнюдь не случайны выражения: «Объекты вне меня» (17, с. 102), «Существование вещей вне нас» (17, с. 101), причем это существование объектов вещей является отнюдь не вопросом веры, что, по Канту, было бы скандалом для философии (см.: 17, с. 101), а вопросом сознания.

По Канту, бессмысленно утверждение, «будто явление существует без того, что является» (17, с. 93). Кантовская «вещь сама по себе» — это «нечто, которое лежит в основе внешних явлений и воздействует на наши чувства так, что они получают представления о пространстве, материи, фигуре и т.д.» (17, с. 728), и поэтому Кант писал о необходимости черпать знания из природы (см.: 17, с. 86). От вещей вне нас, по его мысли, мы получаем материал знания даже для нашего внутреннего чувства (см.: 17, с. 101).

Такого рода высказываний у Канта можно найти множество, и потому Бакунин заблуждался, когда утверждал, что у Канта познающий субъект целиком отделен от мира, погружен в себя и все выводит из себя.

Оспаривая пассивно-созерцательный, чисто объективистский принцип традиционной философии, согласно которому «всякие наши знания должны согласовываться с предметами», Кант исходил из требования, что «предметы должны согласовываться с нашим познанием» (17, с. 87), что «...не представления о вещах, как они нам даны, соотносятся с этими вещами как вещами в себе, а скорее эти предметы как явления соотносятся с тем, как мы их представляем» (17, с. 90), что разум должен подходить к природе со своими принципами (см.: 17, с. 85). Тем самым

формулировался фундаментальный принцип активности познающего сознания в процессе познания: разум «с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу» (17, с. 85). Кант соглашался черпать знания из природы, «но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» (17, с. 86).

Как бы ни толковать эти формулировки Канта, из них нельзя сделать вывод, что, по Канту, субъект все выводит из себя, как считал М. А. Бакунин. Что бы ни имелось в виду под выражениями типа «разум заставляет природу», «разум вкладывает в природу» и т.д., в них нет и намек на творение субъектом объекта, но неизменно наличествует положение, согласно которому в конечном счете знания черпаются все-таки из природы, разум научается у природы.

Гегель в теории познания Канта выделил три элемента, «три термина» («мы», «мышление», «вещи») и упрекал Канта за то, что у него познание разделяет природу и человека. М. А. Бакунин тоже полагал, что агностицизм кантовской теории познания проистекает из этого же, как он думал, насильственного и ничем не доказанного расторжения на три элемента. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что Кант в данном случае более прав, и чем Гегель и чем М. А. Бакунин. Ведь соединение природы и человека, за которое ратовал Гегель, шло на основе панлогизма, идеи тождества субъекта и объекта. Ф. Энгельс в «Людвиге Фейербахе» писал поэтому, что хотя главное против Канта сказано Гегелем, но сказано с *объективно-идеалистической* точки зрения. И В. И. Ленин в «Философских тетрадах» также отметил, что против Канта Гегель ведет свою аргументацию *«всецело и исключительно с точки зрения более последовательного идеализма»* (20, с. 151). Такой же характер носила критика Канта М. А. Бакуниным-гегельянцем.

Мы, излагал Бакунин кантовскую гносеологию, «познаем истину не так, как она есть *сама по себе* (an sich), но так, как она нам является посредством нашей познавательной способности», «...мы познаем только явление (Erscheinung), а не вещь саму по себе (Ding an sich)» (16, с. 153).

Действительно, Кант настойчиво боролся, как он выражался, с предрассудком принимать явления за вещи сами по себе. Он на самом деле настаивал на познаваемости только мира явлений, но не мира вещей самих по себе, на том, что познание имеет дело не с безусловным, сверхчувственным, трансцендентальным, а лишь с явлениями. И если эти формулы взять изолированно, то можно сделать вывод о том, что у Канта явления — это нечто абсолютно противоположное вещам самим по себе. На самом же деле, по Канту, каждый объект, каждая вещь двойственны по значению: они одновременно суть и явления, феномены и вещи сами по себе, ноумены. С точки зрения Канта, явления, феномены — это

не просто отблеск, тень предмета, а это тот же предмет, что и предмет сам по себе, но в определенном отношении, которое создает себе рассудок (см.: 17, с. 307). Явления — это чувственно воспринимаемые объекты, которые лишь по способу созерцания отличаются от тех же, но умопостигаемых объектов, ноуменов, объектов с их свойствами самими по себе, хотя бы эти свойства и не постигались (см.: 17, с. 307). В отличие от феномена ноумен — это вещь, которая мыслится не как предмет чувств, а как предмет чистого рассудка, как ведь в себе.

Когда М. А. Бакунин писал, что, по Канту, мы познаем только явления, а не вещи сами по себе, у него получалось так, как если бы из этого следовало, что область познания ограничивается Кантом каким-то незначительным минимумом, а главное остается непознаваемым, хотя на самом деле Кант, стремясь показать определенные, далеко не беспредельные границы ума, вместе с тем подчеркивал его огромные познавательные возможности.

В принципе М. А. Бакунин, как и его учитель Гегель, был прав, когда упрекал Канта за то, что тот, выделив в познавательной способности три главных момента: 1) чувственное созерцание, 2) рассудок и 3) разум, представил пространство и время только как «чистые субъективные формы а priori нашего чувственного созерцания» (16, с. 153) и утверждал, что эти формы «как необходимые условия нашего созерцания» «ограничиваются только нашей субъективностью и ничего не имеют общего с объективной истиной, с вещью самою по себе» (там же). У Канта пространство и время — на самом деле не онтологические категории, не формы бытия. Это «только формы чувственного созерцания, т.е. только условия существования вещей как явлений» (17, с. 93).

Но, критикуя кантовскую концепцию форм чувственного созерцания за ее якобы субъективно-идеалистический характер, М. А. Бакунин, как и его учитель Гегель, не заметил рационального элемента в этой концепции, идею активности кантовской концепции форм чувственного созерцания, способствовавшей пониманию познаваемого субъекта как активно сформированного объекта.

Формализм — обычный и в принципе верный упрек в адрес гносеологии Канта. Пользовался этим аргументом и Бакунин. Но и в данном случае он не совсем справедливо критиковал Канта, когда доказывал, что мышление у него — это только чисто формальная деятельность чистого субъективного «я». Хотя Кант тщательно обособлял чувство и рассудок и доказывал, что «эти две способности не могут выполнять функции друг друга» (17, с. 155), он тем не менее полагал, что «только из соединения их может возникнуть знание» (там же). Мысли Канта о необходимости черпать знания из природы, о начале всякого познания с опыта и другие аналогичные идеи гегельянцем М. А. Бакуниным при этом игнорировались.

У М. А. Бакунина были большие основания для упрека Канта в том, что у него категории носят субъективный характер. Действительно, по Канту, «категории суть понятия, а priori предписы-

вающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений... Категории не выводятся из природы и не соотносятся с ней как с образцами...» (17, с. 212). При помощи категорий есть «возможность как бы а priori предписывать природе законы и даже делать ее возможной» (17, с. 210). И сфера приложимости кантовских категорий ограничена. Ведь категории, по Канту, «должны быть ограничены областью явлений как своим единственным предметом» (17, с. 303); без этого условия они теряют всякое значение, т.е. отпадает их отношение к объекту.

В учении Канта о категориях заключено противоречие. Если исходить из идеи полной противоположности мира феноменов, явлений и мира вещей в себе, мира ноуменов в философии Канта, то тогда категории у него носят чисто субъективный характер. Но поскольку явления у Канта — это не тень предметов, а сами предметы, но лишь в определенном смысле, то (фактически) кантовские категории в известной степени имеют объективное содержание (независимо от того, что сам Кант говорил в этой связи). В кантовской концепции категорий наличествует также и рациональная идея активности познания, ее М. А. Бакунин также не заметил.

Но что М. А. Бакунин противопоставлял Канту? Гегелевскую концепцию истины, покоящуюся на объективно-идеалистической идее тождества бытия и мышления, объекта и субъекта, в соответствии с которой истина отождествлялась с самим объектом. Кант же такой объективно-идеалистической ошибки не допускал. С его точки зрения, истина и заблуждение имеют место только в суждении, т.е. только в отношении предмета к нашему рассудку (см.: 19, с. 336), и в этом смысле он даже допускал заранее наиболее общую дефиницию, согласно которой «истина есть соответствие знания с его предметом» (17, с. 159).

Подводя итог анализу отношения М. А. Бакунина к философии Канта, в «гегельянский» период его жизни можно сказать, что в основном и главном бакунинская критика, поскольку она покоилась на диалектическом идеализме Гегеля, была достаточно глубокой. Но поскольку кантианству М. А. Бакунин противопоставлял гегелевский объективный идеализм, в его критике проявилось много недостатков, а зачастую передержек и зряшного, недialeктического отрицания.

Когда в середине 60-х гг. XIX в. М. А. Бакунин встал на позиции воинствующего антитеологизма и антиметафизики, атеизма и материализма, в его отношении к Канту произошли существенные изменения. Теперь в кантовской философии он стал усматривать очень важное позитивное содержание, чего раньше не замечал. В опубликованной в сентябре 1868 г. статье «Наука и народ» М. А. Бакунин писал: «...установив раз по-своему теорию чистого разума, Кант провел через неумолимую критику все богословские и метафизические идеи: о бесконечном, о первоначальной причине, о сущности и конечной цели мироздания, о боге, о бессмертии души и т.п. и заключил, что все эти идеи,

даже в том предположении, что они соответствуют действительности, по сущности своей недоступной для нашего сознания, не могут быть дознаны, оправданы или доказаны нашим разумом» (19, с. 128). Тем самым основную антитеологическую и антиметафизическую ориентацию Канта критического периода М. А. Бакунин оценивает теперь со знаком плюс. Но как материалист он тут же счел своим долгом заметить, «что сам Кант так мало сомневался в действительном существовании идеального или бесконечного мира, бога, бессмертия души и свободного произвола ее, что в своей *Критике практического Разума* он поставил их как *постулаты*, или как предполагаемые требования разумной воли» (19, с. 128—129). Эти кантовские постулаты представлялись материалисту и атеисту М. А. Бакунину совершенно ложными. Но какую-либо развернутую критику этих постулатов он посчитал излишней, полагая, по-видимому, их ложность самоочевидной.

Но зато он счел за благо специально разобрать «известное учение Еммануила Канта (так в то время писали имя Канта.— *В.П.*) о неспособности человеческого ума проникать в сущность вещей». Как и в своих ранних статьях «Гимназические речи Гегеля».— Предисловие переводчика» и «О философии», М. А. Бакунин в статье «Наука и народ» довольно пространно излагает мысли «Критики чистого разума».

Вот что мог узнать читатель русского эмигрантского журнала «Народное дело» об учении Канта, «о неспособности человеческого ума проникать в сущность вещей», в версии М. А. Бакунина-материалиста. «Наш разум,— говорит кенигсбергский философ,— обнимает *только явления* как внешнего, или физического, так и внутреннего, или духовно-нравственного, мира, как жизни природы, так и исторического развития общественной жизни; обнимает лишь взаимные отношения явлений, многообразные виды их соприкосновения и связи между собою, а также порядок их следования одного за другим, их происхождения и исчезновения в пространстве и времени, одним словом, все, что мы называем *законами природы*. Но сущность вещей, существование их для себя, независимо от нашего сознания и вне всякого к нему отношения, вещь, так как она есть *по себе* (*Ding an Sich*), и *действительная причина*, ее *порождающая*, для нас недоступны. У нас недостает ни органов, ни средств, чтобы добраться до них» (19, с. 127).

Какие же аргументы противопоставляет Бакунин Канту? Если доказать, что учение Канта есть идеализм, то рушится вся его теория чистого разума. Поэтому кантовской идее чистого разума как некоего абсолютного, существующего независимо от всего, идее форм законов мышления, независимых от опыта, он противопоставлял материалистическую, причем вульгарную, идею физиологического происхождения разума, тезис о том, что «разум — не искра, упавшая с неба, а не более как деятельность самого мозга, следовательно, продукт нашего телесного организма» (19, с. 128). Сюда же М. А. Бакунин присоединил и мысль Юма о том,

что «мнимо априористические формы сознания — не что иное, как продукты бесчисленного множества бессознательных или позабытых нами впечатлений и опытов». Более основательно звучала противоположная Канту мысль М. А. Бакунина о формах мышления, выработанных в человеке веками. Если бы Кант признал эти положения, то, как думал М. А. Бакунин, он бы не сделал вывода о том, что так как всякая вещь может являться посредством форм мышления, которые принадлежат не вещи, а людям, «то мы можем знать ее только так, как она нам является, а не так, как действительно по себе существует», «не противопоставил бы идеальный мир сознания действительному миру вещей, не разделял бы их искусственную пропасть и, разумеется, догадался бы, что между *явлением* и *вещью по себе* нет и не может быть разницы» (19, с. 28).

Неизменное, идущее со времен гегельянства непризнание М. А. Бакуниным агностицизма Канта имеет принципиальное значение для определения существа его философской концепции последнего, материалистического периода его жизни. Много-много раз пытались изобразить бакунинскую философию этого периода как разновидность позитивизма, разумеется агностического. Однако все эти попытки либо были основаны на недоразумениях, либо просто являлись фальсификациями.

Между философской позицией М. А. Бакунина второй половины 60-х — первой половины 70-х гг. и позитивизмом, особенно позитивизмом Канта, есть точки соприкосновения. Материалистически истолковывая систему Канта, М. А. Бакунин немало заимствовал из естественнонаучной концепции контизма. Но и Канта, и других позитивистов М. А. Бакунин критиковал как раз по принципиальнейшему для него философскому вопросу — о возможности познания сущности вещей. Более того, М. А. Бакунин доказывал, что Огюст Конт принял за основание своей «позитивно-философской системы» учение Канта о неспособности человеческого ума проникать в сущность вещей (19, с. 127). Конт, по Бакунину, «не сумел покончить с идеализмом. Он только обошел его — изгнав его из науки, он дозволил ему царствовать бесконтрольно в широкой области воображения и чувства» (19, с. 132). В чем же это проявилось? Основываясь на агностицизме Канта, О. Конт утверждает, «что человек способен познавать только явления и отношения явлений между собою, т.е. законы природы и общества; но что первоначальная причина явлений, их настоящая суть остаются для него вечно недостижимой тайною» (19, с. 132).

Почему М. А. Бакунин так настойчиво нападал на агностицизм и Канта и позитивистов? Потому что для него, теперь уже материалиста и атеиста, агностицизм ассоциировался с фактическим признанием бога, вроде бы не допускаемого Кантом и позитивистами в плане чисто теоретическом, но допускаемого практическим разумом. В данном случае категоричность М. А. Бакунина была абсолютной: «Вот главный пункт, по которому мы

расходимся не только с нашими доморощенными позитивистами, но и с серьезнейшими представителями «Положительной философии» в Европе. Они, несмотря на большую ученость и на многие другие достоинства, — или лицемеры или недодумки» (19, с. 132).

В последний раз М. А. Бакунин вернулся к критике кантовского агностицизма как теоретического основания агностицизма позитивистской философии в своей самой большой и наиболее систематизированной философской работе «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и о человеке», написанной в конце 1870-го — начале 1871 г.

Главным философским пороком позитивизма и в этой работе М. А. Бакунин называет агностицизм. И критика агностицизма позитивизма опять ведется в связи и в контексте критики кантовского агностицизма.

В качестве представителя позитивистов, наиболее адекватно выразившего сущность их доктрины, у М. А. Бакунина выступает французский позитивист Эмиль Литтре, написавший в книге «Курс положительной философии Огюста Конта» «Предисловие ученика», в котором во многих местах утверждал непознаваемость, непостижимость, недоступность происхождения и сущности мира, невозможность для научного ума пересечь границу «сокровенной природы», «сокровенной сущности вещей». А это, по мысли М. А. Бакунина, есть как раз то, «что метафизики школы Канта называют *вещь сама по себе*...» (16, с. 426).

Против такого утверждения М. А. Бакунин возражает одновременно с познавательной и ценностной точек зрения, полагая, что «это выражение столь же ложно, как и опасно, так как, исключая по видимости из сферы науки абсолюта, оно восстанавливает его, подтверждая его как действительное сущее» (16, с. 426). Что касается собственно познавательной стороны дела, то здесь М. А. Бакунин, как и в ранних своих работах, критикуя антиномию Канта, призывает на помощь Гегеля. Если бы французские позитивисты, полагает он, познакомились с этой гегелевской «драгоценной критикой», «они разуверились бы в этой мнимой невозможности познать внутреннюю природу вещей», «они поняли бы, что *во внутреннем любой вещи действительно не может быть природы, которая не проявилась бы в ее внешнем*...» (там же).

А для того чтобы образно проиллюстрировать эту мысль, М. А. Бакунин обращается к знаменитой в историко-философской литературе теме «ядра» и «скорлупы», поэтически сформулированной Гете, на которого М. А. Бакунин впервые ссылаясь еще во второй, оставшейся неопубликованной, статье «О философии» (1840).

В теоретической форме проблема ставится так: «Когда я говорю, что во всех существующих, самых обыкновенных, самых известных, включая самого себя, вещах есть внутренняя, недоступная, вечно неизменная сущность... я тем самым утверждаю, что этот феноменальный мир, мир видимый, чувственный, известный, — это своего рода внешняя оболочка, скорлупа, внутри

которой скрывается, как ядро, безотносительная, недетерминированная сущность, Абсолют» (там же, с. 426).

А с помощью Гете проблема эта разрешается М. А. Бакуниным так: на утверждение о том, что «никакой сотворенный ум не мог проникнуть во внутреннее Природы», Гете ответил:

Вот уже двадцать лет я слышу, как это повторяют,
И как я на это ругаюсь, но тайно.
*Природа не имеет ни ядра, ни скорлупы;
Она есть все это одновременно.*

Ради сравнения напомним, что на эту же мысль Гете ссылался впоследствии Г. В. Плеханов, в своей полемике против Канта, причем о двух более ранних бакунинских обращениях к Гете он не знал, поскольку соответствующие тексты М. А. Бакунина не были еще опубликованы.

Наряду с чисто философским в сочинениях М. А. Бакунина просматривается в его отношении к Канту также и социологический аспект. Однако, к сожалению, аспект лишь обозначенный, но не раскрытый сколько-нибудь подробно. У М. А. Бакунина фигурирует весьма обязывающее понятие «школа Канта», которую он относил к разновидности индивидуалистической и либеральной школы, не признающей «ни общества, основанного на божественном праве теологов, ни общества, определяемого гегельянской школой, как более или менее мистическая реализация объективной морали, ни первобытно-животного общества натуралистов» (19, с. 86). Такой ход мысли предполагает характеристику социологии Канта с двух точек зрения: как с положительной (поскольку она, по мысли М. А. Бакунина, противостояла и теологизму, и гегельянству, и натурализму), так и с отрицательной (поскольку ни индивидуализм, ни либерализм для социалиста М. А. Бакунина были неприемлемы). Но о том, какие более конкретные аргументы были у Бакунина за и против «школы Канта» в социологии, остается только гадать.

* * *

Как же можно суммарно оценить историко-философское значение темы «Михаил Бакунин против Иммануила Канта»?

Исходным является тот факт, что о Канте М. А. Бакунин писал как в опубликованных при его жизни, так и в изданных посмертно работах. Первые сразу вошли в мыслительный материал русской философии: его работы «Гимназические речи Гегеля». «Предисловие переводчика» (1838), первая статья «О философии» (1840), «Наука и народ» (1868), написанные по-русски, опубликованы в русских журналах. Главный же философский труд М. А. Бакунина «Философские рассуждения о божественном призраке, о реальном мире и о человеке», написанный по-французски, вышел в свет на языке оригинала в 1908 г., а на русском языке опубликован только в 1987 г. в издании «Михаил Александрович Бакунин.

Избранные философские сочинения и письма». Вторая статья «О философии» опубликована в 1934 г. в «Собрании сочинений и писем» под редакцией Ю. М. Стеклова.

Естественно, что историческое значение работ, опубликованных при жизни М. А. Бакунина и после его смерти, различно. Соответственно различную историческую роль играли бакунинские идеи, относящиеся к философии Канта.

То, что мы сейчас знаем о взглядах М. А. Бакунина на философию Канта в период, когда он одновременно с Н. В. Станкевичем изучал в 1835—1836 гг. «Критику чистого разума», многие десятилетия оставалось неизвестным обществу. Но переосмысление постепенно включенных в мыслительный материал историографии фактов, связанных с изучением Канта в кружке Н. В. Станкевича, в том числе М. А. Бакуниным, существенно обогащает знания о сути тогдашнего философского процесса в стране, об исторических судьбах философских идей Канта в России, о неоднозначности их восприятия, о полемике вокруг них во второй половине 30-х гг. XIX в., как и в предшествующие годы, что особенно проявилось, например, в восторженном отношении к Канту Н. В. Станкевича и в неприятии его М. А. Бакуниным. Жесткая оппозиция М. А. Бакунина по отношению к философии Канта как к «философии познания» — один из ключей к пониманию процесса переноса центра его философских интересов на «философов жизни», «философов действительности», в том числе сначала на философию позднего Фихте, а затем на философию Гегеля. Выяснение действительного характера отношения М. А. Бакунина к философии Канта в конце 1835 — начале 1836 г. позволяет сделать вывод о ложности схемы его философского развития: Кант — Фихте — Гегель и т.д. Сознательное неприятие изученного Канта, движение «мимо Канта» — таким был путь М. А. Бакунина сначала к позднему Фихте, а затем к Гегелю, в его глазах «философам жизни», «философам действительности» в отличие от Канта как «философа познания».

В «гегельянский» период деятельности М. А. Бакунина его критика в адрес Канта стала достоянием российской философской общественности. Своими статьями «Гимназические речи Гегеля.» «Предисловие переводчика» и «О философии» М. А. Бакунин открыл принципиально новую страницу в истории российской кантианы. Именно М. А. Бакунин стал первым русским мыслителем, подвергшим учение Канта критике с позиций гегелевской философии. В этом отношении он радикально отличался от таких своих отечественных предшественников по критике Канта, как А. С. Лубкин, А. И. Галич, Я. Снядецкий и других мыслителей первой трети XIX в. Далеко не во всем критика Канта М. А. Бакуниным-гегельянцем была теоретически корректной, но исторически она была во многом оправданной и способствовала поступательному ходу отечественной философской мысли. Вне жесткой оппозиции Канту русское гегельянство немыслимо. В философских статьях М. А. Бакунина философские идеи Канта излагались весьма пространно, что не могло не способствовать расширению в русском обществе знания о ней независимо от того, как эти идеи оценивались.

Поскольку основная философская работа М. А. Бакунина материалистического периода его деятельности была многие десятилетия для русского общества сначала неизвестной, а затем малоизвестной, поскольку она была опубликована на французском языке, а в этой работе М. А. Бакунин выдвинул против агностицизма Канта ряд новых содержательных аргументов, эти идеи не могли, конечно, найти прямого отражения в философской жизни России и Западной Европы начала 70-х гг. XIX в. Тем не менее новая философская позиция М. А. Бакунина-материалиста по отношению к философии Канта стала известна благодаря другим его работам, особенно статье «Наука и народ». Нельзя сказать, чтобы все материалистические аргументы М. А. Бакунина против Канта, в первую очередь против его агностицизма, отличались оригинальностью и глубиной. Но зато эти аргументы очень ярко характеризуют его собственную философскую позицию. Эти аргументы решительно опровергают мнение тех авторов, которые пытались приписать его философской концепции позитивизм и агностицизм. В конечном счете изучение темы «Михаил Бакунин против Иммануила Канта» проясняет не только то, что русский мыслитель думал о немецком философе, но и каким философом был сам М. А. Бакунин.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герцен А. И. Собрание сочинений. М., 1956. Т. 10.
2. Николай Владимирович Станкевич. Переписка его и биография, написанная П. В. Анненковым. М., 1856.
3. Корнилов А. А. Молодые годы Михаила Бакунина: Из истории русского романтизма. М., 1915.
4. Стеклов Ю. Михаил Александрович Бакунин: его жизнь и деятельность. М.; Л., 1920. Т. 1.
5. Горев Б. И. М. А. Бакунин: Его жизнь, деятельность, учение. М., 1919.
6. Полонский В. Михаил Александрович Бакунин: Жизнь. Деятельность. Мышление. М., 1922. Т. 1.
7. История философии в СССР. М., 1968. Т. 2.
8. Дмитриевский А. З. Кант и русская общественная мысль в первой половине XIX в. // Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1978. Вып. 3.
9. Каменский З. А. Московский кружок Любоумудров. М., 1980. Гл. 4: Н. В. Станкевич; Он же. Николай Станкевич и Иммануил Кант // Кантовский сборник. Калининград, 1989. Вып. 8.
10. Переписка Николая Владимировича Станкевича, 1830—1840. М., 1914.
11. Willers Ch. Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie Transcendental. Metz, 1801.
12. Лубкин А. С. Письма о критической философии // Сев. вестн. 1805. № 8, 9.
13. Галич А. И. История философских систем, СПб., 1818. Кн. 2.
14. Снядецкий Я. О философии // Вестн. Европы. 1819. Т. 105; Он же. Прибавление к статье о философии // Там же. 1822. Ноябрь; Дек.
15. Андросов В. Замечания на прибавление к статье «О философии» // Там же. 1823. Март; Апр.
16. Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.
17. Кант И. Сочинения. М., 1964. Т. 3.
18. Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1963. Т. 29.
19. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.

Когда говорят о значении немецкой классической философии в идейном развитии Герцена, называют обычно имена трех философов, воздействие которых явно запечатлелось в его мысли, — Шеллинга, Гегеля, Фейербаха; имя Канта при этом не упоминается. Действительно, значимость для герценовской мысли идей Канта несоизмерима со значимостью идей названных мыслителей. Факт этот — не только особенность идейной биографии Герцена. В нем явственно отразились «дух времени», философская атмосфера 1830—1840-х г. В центре философских размышлений и споров русской интеллигенции были тогда Гегель, Шеллинг (для одних — ранний, для других — поздний), разложение гегелевской школы, «критическая критика», фейербахова «Сущность христианства». Философия Канта воспринималась преимущественно в историческом аспекте как начало, основание школы немецкого идеализма, как постановка задач, решение которых стремилась дать последующая философская мысль. Показательны в этом смысле строки из письма Н. В. Станкевича Я. М. Неверову в ноябре 1835 г. Сообщая своему другу о том, что он начал изучать Канта, Станкевич писал: «Чтоб возвести свое верование, свое горячее убеждение на степень знания, надобно хорошенько изучить основание, на котором утверждается новая немецкая философия. Это основание — система Канта. Уничтожив догматические попытки метафизики, он указал ей новую дорогу» (6, с. 337). Далее Станкевич писал, что за решение задачи, поставленной перед философией Кантом, взялся Шеллинг. Интерес Герцена к кенигсбергскому мыслителю также связан в первую очередь с определением места Канта в истории философской мысли.

Работы Герцена, его дневники и письма хранят следы внимательного чтения трудов Гегеля, Фейербаха, Шеллинга, отзывы об этих трудах. Подобных следов изучения русским мыслителем кантовской философии не сохранилось. Трудно сказать, с какими именно произведениями Канта он был знаком, каковы были вообще источники его сведений о кантовской философии (в качестве одного из несомненных таких источников могут быть названы труды Гегеля, в частности «Лекции по истории философии»). Можно предполагать, что специально заняться штудированием Канта Герцен намеревался в 1846 г. в связи с работой над продолжением «Писем об изучении природы»: следующие за письмом о «Реализме» в Англии и Франции очерки должны были быть посвящены Спинозе и немецким философам (в том числе

Лейбницу и Канту). Однако замысел этот остался неосуществленным, и «Письма об изучении природы» не были закончены.

Все сказанное отнюдь не означает, что вопрос об отношении Герцена к родоначальнику немецкой классической философии не представляет научного интереса и не заслуживает специального исследования. Хотя материал, которым мы располагаем для суждения об этой проблеме, сравнительно невелик, однако он интересен и значителен во многих отношениях. Он, несомненно, помогает полнее представить позицию Герцена в ряде важнейших проблем философии. Герценовские оценки Канта позволяют высветить некоторые важные стороны отношения Герцена к другим крупным мыслителям, в частности к Гегелю. В оценках этих проявляется своеобразие историко-философской концепции Герцена, в особенности его взглядов на философию нового времени. Анализ проблемы «Герцен и Кант» способствует также исследованию более широкой и чрезвычайно важной для истории русской философии темы «Русская мысль XIX в. и немецкая классическая философия».

* * *

В примечании к третьему из «Писем об изучении природы» Герцен, указывая на связь своего анализа греческой философии с лекциями по истории философии Гегеля, заметил, что лекции эти, на его взгляд, неравноценны в различных своих частях. По его мнению, история древней философии у Гегеля «отделана до высокого художественного совершенства», история же философии нового времени «бедна и местами одностороння, даже пристрастна». Пример такого рода односторонности и пристрастности Герцен видит в том, «как мало оценен подвиг Канта» (1. т. 3, с. 116).

Годом раньше (в ноябре 1843 г.) аналогичный упрек Герцен адресовал Грановскому: излагая в своей первой публичной лекции развитие науки истории, русский ученый «слишком скудно определил влияние Канта на историю» (1, т. 2, с. 114). Влияние это, разъяснял далее Герцен, определяется вовсе не тем, что Кант писал об истории. Гораздо важнее то, что кенигсбергский мыслитель «дал мощный толчок всему разумению человеческому; кантианизм отразился во всех сферах мысли — и во всех сделал переворот» (Там же). Что касается собственно истории, то о значении для нее идей Канта можно судить, в частности, по тому, что они послужили отправным моментом для Шиллера в его «Письмах об эстетическом воспитании человечества», а это произведение Герцен оценивал как «колоссальный шаг в развитии идеи истории» (Там же).

Какой смысл вкладывал Герцен в слова о «подвиге», совершенном Кантом в истории человеческой мысли? Яснее всего смысл этот раскрывается в характеристике кантовской философии, содержащейся в первом из «Писем об изучении природы». «Критическая философия,— писал здесь Герцен,— нанесла

страшный удар идеализму; сколько ни боролся против него эмпиризм, идеализм устоял; но вышел человек из среды его и тяжелым ударом поставил его на краю гроба. Велик был этот человек в своей беспощадной, неподкупной логике; распадение его с догматизмом было глубоко, обдуманно; он искал одной истины и не останавливался ни перед чем; он поставил эти страшные «каудинские фурукулы»*, называемые антиномиями, и хладнокровно прогнал под них святейшие достояния мысли человеческой. Вполне воскреснуть идеализму после Канта было невозможно, разве в каких-нибудь частных, абнормальных явлениях; все склонилось перед гениальной мощью его» (1, т. 3, с. 114).

Правильно понять эти мысли Герцена можно, лишь ясно представляя, что именно разумеет он в данном случае под «идеализмом». Разъяснения находятся в тех же «Письмах об изучении природы». В примечании к первому «Письму» Герцен специально отметил, что ряд терминов, в том числе «идеализм», взяты им «в том крайнем значении, где они ложны, исключительны», что для него эти слова — «лозунги, знамена одностороннего направления, указывающие сразу большое место» (1, т. 3, с. 122).

Идеализм в этом смысле означает резкое противопоставление мышления бытию, стремление представить вещественное бытие лишь призраком, «ложью», признание реальным лишь духовного, разума человеческого, «отрешенного от всего человеческого», отвержение опыта как необходимого начального момента знания. С другой стороны, противостоящий идеализму материализм понимается Герценом как воззрение, отрицающее все невещественное, видящее в мысли «отделение мозга», в эмпирии единственный источник знания. И идеализм, и материализм разрывают мышление и бытие, истина же — в воззрении, признающем их единство, принимающем за бесспорное и существование внешнего, вещественного мира, и действительность «внутреннего мира», т.е. мышления, стремящегося понять оба эти мира в их связи, в переходе внешнего во внутреннее. В то же время при всей их односторонности идеализм и материализм не просто заблуждения мысли, а определенные исторические моменты развивающегося знания.

В свете этих разъяснений Герцена «страшный удар», нанесенный Кантом идеализму,— это — кантовское опровержение идеалистической «метафизики», кантовское доказательство невозможности внеопытного знания вообще.

Этот «подвиг» кенигсбергского мыслителя приобретал для Герцена особое значение в связи с московскими философскими спорами 1840-х гг. Среди мнений, против которых он тогда выступал, было и воззрение, пытающееся логическим путем при-

* Герцен сравнивает критику Кантом старой метафизики с унижительным обрядом, которому подверглись в 321 г. до н.э. римские войска, попавшие в ловушку в Кайдинском ущелье и не сдавшиеся.

ти к доказательству существования личного бога и бессмертия души (о попытках Редкина «вывести логическим путем личного духа» иронически упоминается в «Былом и думах»). Опровержение Кантом возможности логического обоснования идей бога и бессмертия души действительно было «ударом» по такого рода идеалистическим воззрениям.

Роль Канта в истории философской мысли отнюдь не исчерпывается для Герцена тем, что немецкий мыслитель нанес сокрушительный удар догматической метафизике. Роль эта уясняется при обращении к историко-философской концепции Герцена в целом.

Как известно, в основание этой концепции Герценом была положена идея единства бытия и мышления: движение человеческой мысли к пониманию, усвоению этого единства составляло для него главное содержание процесса развития философского знания. Два главных направления этого процесса он связывал с именами Бэкона и Декарта.

Какое место в этом движении философской мысли нового времени занимает Кант?

Исходя из своего тезиса о двояком пути развития философии в новое время, Герцен намеревался в «Письмах об изучении природы» проследить историю бэконовской школы — «довести ее до Юма, т.е. до Канта», а затем проследить параллельное развитие идеализма от Декарта «до Канта же» (1, т. 3, с. 272). Кант в концепции Герцена стоит, таким образом, одновременно в конце развития двух противоположных направлений философской мысли. Как это понять?

Материализм бэконо-локковской школы пришел в лице Юма к полному отрицанию объективности общих понятий и категорий — сущности, необходимости, причинности и пр. «Хотели одною чувственной достоверностью дойти до истины», в результате «действительность разума, мысли, сущности, каузальности, сознание своего Я — исчезли» (1, т. 3, с. 308). Юм доказал, что этим путем только к таким результатам и можно прийти.

С другой стороны, историческое развитие философской мысли в XVII—XVIII вв. обнаружило односторонность идеализма. Родоначальник этого направления в философии нового времени Декарт связал, казалось бы, своим знаменитым *cogito ergo sum* бытие и мышление: в этом утверждении «мышление делается аподиктическим доказательством бытия; сознание сознает себя неразрывным с бытием — оно невозможно без бытия» (1, т. 3, с. 245). Однако утвердить единство мышления и бытия Декарту не удалось; напротив, он «растолкнул» мышление и бытие, приняв их за две разные сущности — мышление и протяжение. «Вот и дуализм, вот и схоластика, возведенная в логическую форму» (1, т. 3, с. 246). Преодоление Декартова дуализма в дальнейшем развитии идеализма достигалось путем принесения в жертву частного общему; там, Спинозе, «чтоб примирить картезианский дуализм с требованием своей глубокой логической натуры, оста-

вался один выход — погубить действительность «явлений в пользу сущности, что составляло своего рода выход из дуализма» (1, т. 3, с. 303). Подобным образом Лейбниц, хотя и признавал, что монада без временного, конечного бытия «расплывается в бесконечность», в конечном счете, как позднее Гегель, приносил все временное, все сущее «на жертву мысли и духу» (1, т. 3, с. 119).

Таким образом, оба направления философской мысли нового времени развили принятые ими начала «до последней крайности» и дошли — одно до «грубейшего материализма», другое до «отвлеченнейшего идеализма». И именно критическая философия наглядно показала, раскрыла односторонность и несостоятельность обоих направлений. Кант не только нанес «страшный удар» идеализму, но и обличил несостоятельность материализма «локковой школы». Эта вторая заслуга кенигсбергского мыслителя в глазах Герцена не менее важна, чем первая, ибо, показав невозможность внеопытного знания, Кант в то же время утвердил идею активности разума в познании. А идея эта в 1840-х гг. была одной из центральных в философских воззрениях Герцена. Настойчиво и последовательно он выступал против выдвинутой «локковой школой» концепции человеческого разума как *tabula rasa*, как пассивного восприемника внешних впечатлений. Для Герцена разум — не *tabula rasa*, а *actus purus*. Считая несомненным, что разум возбуждается к деятельности благодаря воздействию на него внешнего мира, существующего независимо от сознания, Герцен вместе с тем утверждал, что возбужденная внешним воздействием мысль развивается по своим собственным законам: «помимо их всеобщее не могло бы развиваться, ибо частное вовсе не способно само собою обобщаться» (1, т. 3, с. 265). Создать чисто эмпирическую науку, по его убеждению, невозможно: «опыт и наблюдение, страдательно принимаемые и приводимые в порядок внешним рассуждением, дают действительный материал, но не дают формы, а наука есть именно форма самосознания сущего» (Там же).

Последнее определение содержит достаточно ясное указание на принципиальное отличие понимания Герценом активности сознания от кантовского априоризма. У Канта деятельность сознания упорядочивает хаотический материал ощущений, вносит в природу упорядочивающие ее законы. Герцен же исходит из того, что разум выявляет законы сущего, усваивает себе все сущее, раскрывая идею его. Законы мышления — это осознанные законы бытия. Иными словами, для Герцена неприемлем субъективизм Канта; в понимании активности сознания он гораздо ближе к Гегелю, чем к Канту.

Выше я упоминала о том, что Герцен упрекал Гегеля в недооценке «подвига» Канта. Насколько прав был русский мыслитель, адресуя Гегелю этот упрек? Если ограничиться тем, что сказано о кантовской философии в гегелевских лекциях по истории философии (а именно их имел в виду Герцен), то упрек Герцена можно, пожалуй, признать справедливым. В «Лекциях» освещение философии Канта преимущественно критическое: акцентируются ее

субъективизм и формализм. Гегель признает, правда, за кантовской философией ту заслугу, что она «положила конец рассудочной метафизике как некоторому объективному догматизму». Но вслед за этим он утверждает, что в действительности критическая философия лишь переделала старую метафизику «в некоторый субъективный догматизм, т.е. в сознание, в котором остаются существовать те же самые конечные рассудочные определения...» (3, т. 11, с. 418).

Гегель был, конечно, прав, подчеркивая и критикуя субъективизм Канта, и здесь Герцен, как уже было сказано, сходил с Гегелем. Но для русского мыслителя — атеиста и противника религии — более существенным было то, что Кант показал принципиальную недоказуемость идей бога и бессмертия души. Этот «подвиг» Канта действительно не мог быть оценен по достоинству идеалистом Гегелем.

Герцен, однако, вполне солидарен с Гегелем в решительном неприятии кантовского гносеологического скептицизма. Провозглашаемая Кантом невозможность безусловного знания «клала непреходимую грань между человеком и истиной». От такого воззрения можно, по словам Герцена, «сойти с ума, впасть в отчаяние» (1, т. 3, с. 114).

Для Герцена агностицизм Канта, как и агностицизм вообще (в том числе агностицизм, распространенный среди естествоиспытателей) — следствие отрыва мышления от бытия, взгляда на человеческую мысль как на произвольное создание случайных личностей, внешнее и чуждое предметной действительности. Опровержение этого взгляда, превращающего человеческую мысль в своеобразное «родовое безумие», Герцен ищет на пути историко-генетического понимания мышления. «Для того, чтоб мышление представилось чем-то естественным, совершенно внешним предмету, частным и личным достоянием человека — его надо отторгнуть от его родословной» (1, т. 3, с. 128). Только тогда, когда природа будет рассматриваться как она есть, т.е. в постоянном ее движении, когда будет приниматься во внимание ее «биография», «история ее развития», станет ясно, что человек не вне природы и только относительно противоположен ей, что он относится к ней, как необходимое последующее, как заключение. Кант оставил бытие и мышление разорванными, по пути утверждения их единства пошли после Канта Шеллинг и Гегель.

В июне 1845 г., извещая А. А. Краевского о ходе работы над «Письмами об изучении природы», Герцен писал, что взгляд, развитый им в «Письме» о Бэконе и Декарте, «не был таким образом развит ни в одной из современных историй философии» (1, т. 22, с. 240). То же можно сказать о взгляде Герцена на место Канта в истории философии. В трактовке критической философии как выявления и «обличения» односторонности одновременно и «отвлеченного идеализма», и «грубого материализма» явственно выступают оригинальные черты герценовской историко-философской концепции.

На всем протяжении идейного пути Герцена среди главных философских проблем, занимавших его, была проблема антиномий. От юношеской работы «О месте человека в природе» (1832) до письма сыну о свободе воли (1868) проблема противоположностей и их соотношения постоянно присутствовала в его мысли. Нет оснований считать, что особое внимание к ней было вызвано прямым влиянием кантовского учения об антиномиях. Идейно-философская атмосфера 1830—1840-х гг. характеризовалась, по словам Герцена, тем, в частности, что «стремление соединить противоположности сильно влилось в умы» (1, т. 1, с. 25). С этим «стремлением» юноша Герцен знакомился в первую очередь по лекциям М. Г. Павлова, работам Шеллинга, книгам Кузена. Идеи Канта относительно антиномий были в этих условиях лишь одним из факторов, одним из импульсов, направлявших внимание молодого русского мыслителя к данной проблеме.

В 40-х гг. идея единства противоположностей становится одной из основных идей философских работ Герцена. Под несомненным влиянием Гегеля он развивает в этих работах тезис о необходимости рассматривать противоположные определения (бытие и сущность, внутреннее и внешнее и т.д.) в единстве, об их переходах, переливах друг в друга.

На оценке Герценом кантовских антиномий явственно сказалось влияние Гегеля и гегелевского их понимания. Можно отметить некоторую эволюцию герценовского отношения к этим антиномиям. Приведенные выше строки о «страшном ударе», нанесенном Кантом идеализму, находятся в первом из «Писем об изучении природы», над которым Герцен работал летом и осенью 1844 г. Антиномии здесь выступают как «каудинские фурукулы», подвергшие тяжелому испытанию старую метафизику. Примерно год спустя в восьмом «Письме» Герцен высказывает уже критический взгляд на антиномии, связывая их, как отмечалось, со стадией рассудочного мышления, не поднимающегося до понимания единства противоположностей. Еще резче кантовские антиномии оцениваются в статье «Новые вариации на старые темы», датированной июлем 1846 г. Антиномии Канта, писал здесь Герцен, «были основаны на одном формальном противоречии и на насильственном раздвоении истины; вскоре наука обличила это» (1, т. 2, с. 86). Совершенно очевидно, что, говоря о науке, «обличившей» несостоятельность кантовской трактовки антиномий, Герцен имел в виду Гегеля и его критику учения Канта об антиномиях. Признавая важную роль антиномий Канта в ниспровержении предшествовавшей метафизики, Гегель вместе с тем утверждал, что эти антиномии «не содержат в себе ничего, кроме совершенно категорического утверждения одного из каждого двух противоположных моментов определения изолированно от другого» (3, т. 5, с. 206).

Следует отметить, что в отличие от Канта, признававшего лишь антиномичность разума, антиномии понимаются Герценом

чрезвычайно широко: не проводя различия между понятиями «противоречие» и «антиномия», он полагает, что они свойственны и природе, и общественной жизни, и человеческому сознанию.

Разделяя гегелевскую критику антиномий Канта, Герцен, однако, не следует за Гегелем в вопросе о разрешении антиномий. В его работах 40-х гг. встречаются, правда, мысли о примирении противоположностей в «высшем» единстве. Но уже тогда его внимание привлекает главным образом идея «соприсущности и взаимной необходимости» противоположностей, (1, т. 2, с. 60). В дальнейшем именно эта идея выдвигается в его размышлениях о проблеме антиномий на первый план. «Во всех сферах жизни,— писал он,— мы наталкиваемся на неразрешимые антиномии, на эти асимптоты, вечно стремящиеся к своим гиперболам, никогда не совпадая с ними. Это крайние грани, между которыми колеблется жизнь, движется и утекает, касаясь то того берега, то другого» (1, т. 11, с. 226).

Чрезвычайно характерно, что гегелевское «снятие», «примирение» противоположностей представляется теперь Герцену неудовлетворительным разрешением проблемы антиномий. Так, в «Былом и думах», касаясь этого вопроса, он писал: «Гегель снимал эти пограничные столбы человеческого разума, подымаясь в безусловный дух; в нем они не исчезали, а преображались, исполнялись, как выражалась немецкая теологическая наука,— это мистицизм, философская теодицея, аллегория и самое дело, намеренно смешанные» (1, т. 3, с. 204). В гегелевском «снятии» противоположностей Герцен видит своеобразную разновидность религиозного примирения непримиримого — разрешение проблемы, которое «не разрешает, а дается на веру» (Там же).

Интересен еще один оттенок в подходе Герцена к проблеме антиномий. Ни кантовское «насильственное раздвоение» единого, ни гегелевское примирение противоположностей неудовлетворительны для него и потому, что они исключают движение. Характерно в этом смысле герценовское понимание соотношения личности и общества. Своеволие и закон, личность и общество для него — противоположности, ибо в их столкновении каждое из них выдвигает себя как цель. «Этого рода антиномии (нам часто приходилось говорить о них) составляют полюсы всего живого; они неразрешимы потому, что, собственно, их разрешение — безразличие смерти, равновесие покоя, а жизнь — только движение. Полной победой лица или общества история окончилась бы хищными людьми или мирно пасущимся стадом...» (1, т. 19, с. 184).

С идеей неразрешимости антиномий мы встречаемся и в размышлениях Герцена о свободе и необходимости.

Антиномия свободы и необходимости занимала одно из главных мест среди антиномий, привлечших внимание Герцена. Особый интерес Герцена к этой проблеме объяснить нетрудно: она самым ближайшим и непосредственным образом была связана с

такими важнейшими для него проблемами, как социально-историческая деятельность и нравственная ответственность человека.

Рамки настоящей статьи не позволяют рассмотреть воззрения Герцена на свободу и необходимость на всем протяжении его идейного развития. Я ограничусь поэтому преимущественно анализом взглядов на эту проблему, выраженных в его позднем произведении, специально ей посвященном,— Письме сыну, А. А. Герцену, о свободе воли (1868), тем более что именно «Письмо» содержит прямые основания для рассмотрения воззрений Герцена в аспекте проблемы «Герцен и Кант».

«Письмо» возникло как отклик Герцена на споры о свободе воли, происходившие в начале 1867 г. в доме профессора Флорентийского университета Морица Шиффа, ассистентом которого был в то время А. А. Герцен. В своих работах по физиологии нервной системы М. Шифф и А. А. Герцен решительно отрицали свободу воли, развивая концепции строгого физиологического детерминизма. Н. П. Огарев, которому Герцен предложил включиться в обсуждение вопроса, фактически присоединился к точке зрения М. Шиффа и Герцена-сына.

Ни воззрения, развиваемые флорентийскими физиологами, ни «Тезисы» Огарева не удовлетворили Герцена. Он полностью сходит с ними в решительном отрицании свободы воли в том смысле, который связывает с этим понятием религиозный и идеалистический дуализм,— в смысле понимания воли как результата действия «души», независимой от материи и господствующей над телом. Однако отрицание свободы воли как свойства особой нематериальной «души» еще недостаточно для позитивного объяснения феномена волеия. «Ты лучше доказал, что нет души, чем объяснил функцию того, что называется волей»,— писал Герцен сыну по поводу брошюры последнего (1, т. 29, с. 362).

Попытки решить проблему свободы воли на основе физиологического детерминизма неудовлетворительны, по убеждению Герцена, в особенности потому, что они оставляют в стороне проблемы исторической деятельности человека, и уже этим неправомерно упрощают задачу*

В своих размышлениях о свободе и необходимости Герцен обращался к воззрениям Канта (возможно, они так или иначе фигурировали в спорах на домашнем «коллоквиуме» у М. Шиффа). Так, в письме сыну Герцен касается вопросов о «вещи в себе» и о пространстве и времени — вопросов, с решением которых были связаны взгляды Канта на свободу и необходимость. (Подробнее об этом будет сказано ниже.)

* «Письмо» было написано по-французски, Герцен намеревался опубликовать его в журнале, издание которого было задумано А. А. Герценом совместно с К. Фогтом, М. Шиффом, Я. Молешоттом (издание не состоялось). Впервые французский текст письма был опубликован после смерти Герцена в 1876 г. В итальянском переводе был напечатан в 1871 г. (см.: 1, т. 30, с. 434—438).

Еще в 1840-х гг. Герцен уверенно утверждал: «Где начинается сознание, там начинается нравственная свобода» (1, т. 3, с. 86). Мысль о том, что факт сознания неразрывно связан с чувством свободы, он повторяет и развивает и в письме сыну о свободе воли. Сознательное Я, пишет он, «не может ни двигаться, ни действовать, не считая себя свободным, то есть обладающим в известных границах способностью делать что-либо или не делать. Без этой веры личность растворяется и гибнет» (1, т. 20, с. 441).

Обратим внимание на слово «вера», употребленное здесь Герценом. Вряд ли оно случайно: в конце письма мы вновь встречаемся с утверждением, что человек «верит в свою свободу, как верит во внешний мир — такой, каким он его видит, потому что он доверяет своим глазам и потому что без этой веры он не мог бы сделать и шагу» (там же, с. 442).

Чувство свободы, сопровождающее человека в его действиях, «вера» человека в свою свободу — несомненный факт, своего рода реальность. Нравственная свобода, пишет Герцен, «является реальностью психологической или, если угодно, антропологической» (Там же, с. 443). Как таковая она и должна быть исследована и понята.

Было бы ошибкой полагать на основании слов Герцена о том, что человек «верит» в свою свободу, «считает себя» свободным, что свобода как «психологическая реальность» на деле является, по мнению Герцена, психологической иллюзией: человек лишь воображает себя свободным, в действительности же его действия определяются необходимостью. Если бы дело обстояло таким образом, то исследование свободы как «феноменологической необходимости человеческого ума» Герцен свел бы к выяснению причин этой иллюзии, этого заблуждения и его воззрения остались бы в конечном счете разновидностью фаталистического понимания проблемы. Между тем на прямо поставленный вопрос, является ли чувство свободы заблуждением, он отвечает вполне определенно: «Этого я не думаю» (Там же, с. 439). В то же время он подчеркивал: «Я говорю только, что человеку свойственно считать себя свободным, а не то, что он свободен объективно» (1, т. 30, кн. 1, с. 105).

Обращаясь к интересующей нас здесь проблеме «Герцен и Кант», следует заметить, что и Кант и Герцен связывают свободу с сознанием, с тем, что человек как разумное существо действует руководствуясь идеей свободы. Но далее начинаются существенные расхождения между ними.

Факт сознания для Канта — свидетельство принадлежности человека к умопостигаемому миру. Решение проблемы свободы и необходимости Кант искал, как известно, на пути рассмотрения человека как существа, принадлежащего одновременно и к миру физическому, и к миру сверхчувственному. Согласно Канту, у человека как разумного существа «две точки зрения, с которых он может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, т.е. законы всех своих действий: во-первых, поскольку оно

принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия); во-вторых, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, — как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме» (2, т. 4, ч. 1, с. 297). Независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира и есть свобода; с идеей свободы «неразрывно связано понятие автономии».

Дуализм Канта, допускающий существование, помимо мира природы с его причинностью как естественной необходимостью, мира умопостигаемого, где действует причинность как свобода, неприемлем для Герцена. Русский мыслитель исходит из того, что человек — часть природы, он подчинен законам физического мира и «нелепо изымать человека из-под действия общего закона и предполагать в нем незаконную субъективную самопроизвольность» (1, т. 20, с. 440).

Герцен, таким образом, ищет решения свободы воли не за пределами эмпирического субъекта, как Кант, а исходя именно из реального, эмпирического субъекта, принадлежащего единственно возможному и единственно существующему физическому миру.

Чрезвычайно существенным для герценовского подхода к проблеме является акцентирование того, что эмпирический субъект, о котором идет речь, — существо социальное. Именно как социальному существу человеку присуще сознание, а следовательно, и связанное с ним чувство свободы. Решение проблемы свободы воли необходимо требует поэтому выхода за пределы физиологии и обращения к человеку как к объекту социологии. «Задача физиологии — исследовать жизнь от клетки и до мозговой деятельности; кончается она там, где начинается сознание, она останавливается на пороге истории. Общественный человек ускользает от физиологии; социология же, напротив, овладевает им, как только он выходит из состояния животности» (Там же, с. 440).

Убеждение в том, что проблема свободы воли может быть решена лишь при понимании социально-исторической природы человека, лежит в основе попытки Герцена раскрыть конкретное содержание свободы как психологической или антропологической реальности.

Понятие свободы связывается Герценом с естественными свойствами и особенностями сознания. Он усматривает в человеке способность, «состоящую из разума, страсти и воспоминания, взвешивающую условия и определяющую выбор действия...» (Там же, с. 440). Способность эта — отнюдь не «милость божья» и не проявление «воображаемой самопроизвольности». Она — результат природной организации человека и одновременно плод того, что врожденные или приобретенные способности человека были «образованы», воспитаны, «на тысячи ладов» скомбинированы общественной жизнью. «Действие, таким образом понимаемое, несомненно является функцией организма и его развития, но оно

не является обязательным и произвольным, подобно дыханию или пищеварению» (Там же).

В этих положениях Герцена отчетливо выступает социально-исторический характер понимания им свободы воли как «антропологической реальности»: естественные свойства человеческой психики формируются и развиваются благодаря воздействию общественной жизни, благодаря передающейся из поколения в поколение памяти, традиций, той «нравственной среды», в которой человек действует. В отличие от Канта проблему свободы воли Герцен выводит на арену исторического развития человечества.

Герцен не рассматривает в «Письме» специально вопрос о внутреннем соотношении компонентов той «способности», с которой он связывает возможность относительно свободного действия человека. Можно лишь утверждать, что он не придерживается в данном случае ни рационализма картезианского типа, противопоставляющего волю как иррациональное начало разуму, ни более последовательного рационализма Спинозы, полагавшего, что «воля и разум — одно и то же» (5, т. 1, с. 447).

Если, по Герцену, человек как субъект воли должен рассматриваться в качестве общественного человека и это рассмотрение требует обращения к социологии, то, в свою очередь, социология предполагает своей необходимой посылкой понятие о человеке как обладающем сознанием свободы. «Для нее человек — это нравственное существо, то есть существо общественное и обладающее свободой располагать своими действиями в пределах своего сознания и своего разума» (1, т. 20, с. 440).

Выше отмечалось, что письмо сыну о свободе воли дает основание полагать, что в размышлениях о проблеме свободы Герцен обращался к Канту. Такое обращение представляется тем более естественным, что Кант специально анализировал представление о «психологической свободе». Он имел в виду понимание свободного действия как такого, «естественное определяющее основание которого находится внутри действующего существа» (2, т. 4, ч. 1, с. 424). По Канту, называть поступки свободными потому, что они порождены нашими внутренними силами и желаниями, — это «жалкая уловка», при помощи которой никак не может быть разрешена «трудная проблема, над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий» (2, т. 4, ч. 1, с. 424).

Несостоятельность концепций «психологической свободы» вытекает для Канта из того факта, что определяемость человеческих действий внутренними побуждениями так же протекает во времени, как и их определяемость внешними обстоятельствами, и, следовательно, остается в рамках причинности природы, т.е. необходимости. Но форма времени, понимаемая Кантом как априорная форма человеческой чувственности, существует лишь для мира явлений и не имеет места в мире «вещей в себе». В этом последнем — и только в нем — возможна, по Канту, свобода, так

как «определяющие основания» поступка существуют в этом мире вне временной последовательности.

Аргументация Канта, идущая от разделения мира на мир Явлений и мир «вещей в себе», неприемлема для Герцена. Само понятие «вещи в себе» он оценивает резко критически. Далеко не адекватно трактуя кантовскую «вещь в себе», он считает, что это — *magnum ignotum* и относится к тому же роду недоказуемых идеалистических понятий, как «абсолют» и «конечные причины» (1, т. 20, с. 443). Неприемлемым было для него и отнесение Кантом времени и пространства к миру явлений и трактовка их как субъективных форм человеческой чувственности. Но, задаваясь вопросом: «в чем же состоит объективность времени, реальность пространства», Герцен оставлял этот вопрос без ответа. «Я не знаю этого,— писал он,— но знаю, что эти координаты мне необходимы и что без них я погружаюсь в мрак безграничного и бессвязного хаоса» (Там же).

Но как же все-таки обстоит дело у Герцена с антиномией свободы и необходимости, с соотношением этих противоположностей?

Личность, утверждает Герцен, «продукт физиологической необходимости и необходимости исторической». Она «полностью развивается по законам самой роковой необходимости». И в то же время она постоянно ведет себя так, словно она свободна (*il sa pose constamment comme libre*). И далее: «Человеку необходимо сознавать себя свободным» (Там же, с. 442, 443).

Заклучалось ли в этих утверждениях Герцена решение проблемы? Конечно, нет. Они не разрешали вопроса о соотношении свойственного человеку сознания свободы и объективной обусловленности человеческих действий.

Выше отмечалось, что Герцен отказывался искать разрешения антиномий на пути примирения противоположностей в «высшем» единстве. Он отвергает этот путь и в данном случае. Такого рода «разрешение» антиномии свободы и необходимости свойственно, по его мнению, религиозному мышлению: сталкиваясь с этой антиномией, религии «нуждаются в третьей возможности, которая разрешила бы этот вопрос путем «высшей силы» (1, т. 30, с. 574)*

Пытался ли Герцен найти разрешение антиномии на пути, связывающем свободу с познанием необходимости?

Мысли о том, что человек, постигая законы природы, приобретает возможность использовать их в своих целях, что природа «покоряется» человеку настолько, насколько он ее познает, встречаются у Герцена неоднократно — можно привести в пример хотя бы суждения такого рода в очерке о Роберте Оуэне. Герцен специально подчеркивает также, что аналогичное положение может и должно иметь место и в истории: человек должен «вгляды-

* Интересная, хотя и лапидарная критика позиций в данном вопросе различных религий (буддизма, магометанства, христианства) содержится в итальянском переводе «Письма» (См.: 1, т. 30, с. 574).

ваться в приливы и отливы волн, его несущих, изучать ритм их колебаний и тем самым открыть себе бесконечные фарватеры» (1, т. 11, с. 247).

Подобные мысли, однако, связывают Герцена скорее с бэконовской традицией, чем с гегелевской концепцией свободы как познанной необходимости,— недаром именно на Бэкона ссылается он в очерке об Оуэне. То, что Герцен в данном случае не отправляется от Гегеля, вполне понятно: в 1850—1860-х гг. гегелевская философия истории с ее идеей разумности исторического процесса, постигаемого в его необходимости, была отвергнута Герценом — он усматривал в ней телеологию и фатализм.

Философия истории Герцена в 50—60-х гг. резко антифаталистична. Поэтому, когда в письме о свободе воли он утверждает, что человек развивается по законам «самой роковой необходимости» (*de la plus fatale necessite*), он, в сущности, вступает в противоречие со своим собственным пониманием исторической необходимости, которая для него отнюдь не является «роковой». История для него — осуществление не «роковой необходимости», а тех или иных возможностей, сложившихся в ее ходе в результате ряда обстоятельств. Историческое действие человека представляет собой именно использование исторических возможностей для реализации человеческих стремлений и идеалов.

В конце письма о свободе воли Герцен писал: «Если бы я не боялся старого философского языка, я повторил бы, что история является не чем иным, как развитием свободы в необходимости» (1, т. 20, с. 443). Совершенно очевидно, что Герцен имеет в виду Гегеля и гегелевское определение истории: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы,— прогресс, который мы должны понять в его необходимости» (3, т. 8, с. 191). Однако положение, выдвинутое здесь Герценом, отнюдь не тождественно этой знаменитой «формуле» немецкого мыслителя. У Гегеля речь идет о развитии сознания свободы, у Герцена же — о движении человека в истории к свободному действию. Еще в 1840-х гг. Герцен видел существенный недостаток германской мысли о том, что она «никогда не имела вполне развитого смысла практической деятельности», что, определив человека как мышление, она «науку признала целью и нравственную свободу поняла только как внутреннее начало» (1, т. 3, с. 71). Для Герцена, напротив, человек осуществляется как личность лишь «в разумном, нравственно свободном и энергическом деянии» (Там же). Аналогичные мысли Герцен высказывает и в письме о свободе воли. Историческое движение, утверждает он, идет путем все большего освобождения человека «к самому полному соответствию разума и деятельности,— соответствию, при котором человек чувствует себя свободным» (1, т. 20, с. 442). Человек, говорится здесь же, «увлекаемый необходимостью», всегда ищет свободы, автономии; он «рассматривает историю как свое свободное и необходимое дело» (Там же).

Все эти рассуждения Герцена не выходят в конечном счете за

рамки приведенного выше утверждения: «человеку необходимо сознавать себя свободным». Герцен сам понимал, что это положение не разрешает антиномии свободы и необходимости, не выводит мысль из «круга». Дело не в том, утверждает он, чтобы выйти из этого круга, «дело в том, чтобы его понять» (Там же, с. 443). Еще более резко мысль о неразрешенности (и неразрешимости) антиномии выражена в итальянском тексте «Письма». «Антиномия, — говорится здесь, — осталась в силе: на такие вопросы нет абсолютных ответов» (1, т. 30, с. 574).

* * *

Выявляя источники воззрений того или иного мыслителя, выясняя его отношение к идеям его предшественников, мы обычно отвлекаемся от психологической стороны проблемы. Между тем психологические моменты — особенности интеллектуального склада, характер того, что в отличие от мировоззрения можно назвать мироощущением, и т.п. играют свою роль в складывании определенного взгляда мыслителя на его предшественников, в его восприятии их наследия, и уяснение этой роли позволяет понять его мысль полнее и глубже.

Герцен оставил любопытное описание того впечатления, которое производили на него портреты выдающихся философов XVII—XVIII вв.

О портрете Канта он писал: «Кант со своей маленькой головкой и огромным лбом делает тягостное впечатление; в лице его, напоминающем Робеспьера, есть что-то болезненное; оно говорит о непрерывной, тяжелой работе, потребляющей все тело; вы видите, что у него мозг всосал лицо, чтоб дозветь огромному труду мысли» (1, т. 3, с. 305).

В этом образном, но весьма точном описании облика кенигсбергского мудреца не только признание «огромного труда» мысли Канта, но и чувство отчужденности от мысли, «всасывающей» в себя все существо человека, не оставляющей места для жизни, которая всегда полнее, богаче, многоцветнее логики. Недаром портрету Канта Герцен противопоставляет облик Юма: «это не только человек мысли, но человек жизни» (Там же).

Критический, резко антидогматический склад герценовского ума делал для него близким критицизм мысли Канта, ее «глубокое распадение» с догматизмом. Но и теоретическая убежденность в единстве мышления и бытия, и живое ощущение этого единства ставили Герцена в оппозицию к кантовскому разрыву мысли и природы и связанному с этим разрывом скептицизму.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Герцен А. И.* Собрание сочинений: В 30 т. М., 1954—1965.
2. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963—1986.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. 14. М.; Л., 1929—1959. Т. 1—14.
4. *Огарев Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения. М., 1954—1956. Т. 1—2.
5. *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.
6. *Станкевич Н. В.* Переписка. М. 1914.

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И. КАНТА И ЭТИКА В. СОЛОВЬЕВА

В. В. Лазарев

Сравнительный анализ этических концепций Иммануила Канта и Владимира Соловьева — дело не случайное. Учение о нравственности находится в центре всей системы Канта, а у В. Соловьева оно представляет главное средоточие его философии. Два столетия отделяют нас от написания Кантом «Критики практического разума» и других его основных работ по этике, столетие — от соответствующих исследований В. Соловьева, а проблемы, каждым из них по-своему поставленные в свое время, и их идеи не устаревают, а даже, напротив, приобретают, как говорится, актуальное звучание.

Оба мыслителя видят в нравственности духовный источник коренного преобразования и обновления человека и общества, и вместе с тем оба — противники использования ее просто как инструмента или подручного средства, пускаемого в ход по мере надобности для достижения своекорыстных политических или идеологических целей. Оба считают, что религия должна быть (или стать) нравственной, т.е. основанной на нравственности. И оба признают самоценность и самозаконность нравственности. Русский философ отправляется от изучения Канта, но не в пример многим, даже и нынешним, кантоведам не топчется на кантовских принципах, основоположениях и началах, а через имманентное их развитие и критику приходит к новым установкам и принципам, а вернее сказать, возвращается к своим собственным, как общепhilософским, так и собственно этическим, которые расходятся с кантовскими и даже противоположны им. Чтобы понять значительность расхождений, имеет смысл обратиться к сильным сторонам кантовской этики.

1. ЭТИКА ДОЛГА ПОЛЕМИЧЕСКИЕ МОМЕНТЫ МЕЖДУ КАНТОМ И ГЕГЕЛЕМ

В этике, как и в других сферах, существует традиция не только консервативности и застоя, но и радикальных преобразований. Последняя связана не с «ростом и дальнейшим совершенствованием» тех или иных добродетелей (ведь вместе с ними «растут и совершенствуются» соответствующие сопутствующие им пороки), а с решительным очищением и коренным обновлением сознания,

как бы со вторым рождением души. В этой второй традиции видное место принадлежит автору «Критики практического разума». Произведенный им коперниканский переворот в философии касается и этики, где Кант развивает учение об автономии морали: утверждая свободу, человек выступает творцом собственного нравственного мира, он сам себе предписывает закон действий.

Кант провозглашает нравственную установку, характер которой, законы которой существенно отличаются от тех, что преобладают в периоды спокойного и размеренного, постепенного развития, отличаются радикализмом предъявляемых требований: «эти законы повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже заставляют совершенно отвлечься от него»; людям «достаточно того, что они исполняют свой долг, что бы ни было с земной жизнью и даже если бы в ней, быть может, никогда не совпадали счастье и достоинство его» (12, с. 81—82).

В отличие от необязательных, только относительных и условных правил поведения долг выступает по самой своей сущности абсолютным требованием, следовать которому, как закону, надлежит безусловно. Очень важно, что в обстановке бурных обсуждений и громких требований прав — прав человека, его свобод — Кант своим *категорическим императивом* напомнил требование поступать всегда так, чтобы максима поступка могла в то же время стать принципом всеобщего законодательства. Действие не «сообразно с долгом», а «из чувства долга» — вот что имеет истинную нравственную ценность. Человек поистине нравствен только тогда, когда исполняет долг не ради какой-либо внешней цели, а ради самого долга.

Поведение, закон которого совпадает с законом природы, не имеет, по Канту, никакого отношения к нравственному закону. То, чего нет в естественном законе, — это *внутреннее принуждение*. Моральную способность «свободного самопринуждения» Кант называет добродетелью, а поступок, исходящий из такого устроения (из уважения к закону), — добродетельным (этическим) поступком. «*Добродетель* есть твердость максимы человека при соблюдении своего долга. — Всякая твердость узнается через те препятствия, которые она может преодолеть; для добродетели же такие препятствия — это естественные склонности, могущие прийти в столкновение с нравственным намерением... Всякий долг содержит понятие *принуждения* со стороны закона; *этический* долг содержит такое принуждение, для которого возможно только внутреннее законодательство» (11, т. 4, ч. 2, с. 329).

Кант заботится о чисто интеллектуальном, «строгом образе мыслей», подчиняющем эмпирические суждения и действия «принципу исключения всего среднего между добрым и злым» (11, т. 4, ч. 2, с. 42), о моральном «ригоризме», непримиримом к примирениям добра и зла: «Для учения о нравственности вообще очень важно не допускать, насколько возможно, никакой моральной середины ни в поступках, ни в человеческих характерах, так

как при такой двойственности всем максимам грозит опасность утратить определенность и устойчивость» (11, т. 4, ч. 2, с. 23).

Какой-нибудь определенный нравственный долг, непреложный для одних культурно-исторических условий, может, однако, стать безнравственным требованием при изменившихся условиях. Еще Ф. Г. Якоби в своих возражениях Канту приводил целый ряд примеров из истории, поэзии и саг, доказывающих, что поступки, которые согласно формальной этике, по общепринятым моральным представлениям могли бы показаться преступлением, в действительности являются выражением высокой человеческой нравственности. Поэтому Якоби прямо требовал права на такое «преступление». С ним солидаризировался Гегель, напоминая, что закон создан для человека, а не человек для закона.

Гегель признает возвышенность кантовской практической философии, ее заслугу в выдвижении долга ради него же самого. Однако долг в такой форме не содержит в себе особенных, положительных определений. Долг есть долг. А ведь интересно знать, что же именно составляет долг. Кант делает такой вопрос бессмысленным, потому что устраняет из нравственного закона как раз всякое содержание, и попытка установить какое-либо содержание должна быть внутренне противоречивым действием. В таком виде нравственный закон оказывается на деле ни к чему не пригоден. Он просто невыполним, ибо требуется в качестве должного выполнять «что-то, неизвестно что». Остаются только пустые декларации, что закон должен выполняться ради закона, долг — ради долга. Этот закон говорит лишь, чего нельзя делать, но не говорит, что нужно делать при различных обстоятельствах.

С другой стороны, Гегель далее показывает, что получается, если подойти к нравственному закону, «полностью лишенному материи законов», отправляясь от поступков, максимы которых мы испытывали бы на пригодность быть принципами всеобщего законодательства. Тут уж любой императив сразу же может быть возведен в долг. Произвол может свободно выбирать между противоположными требованиями. Ведь для всякого поступка можно указать какое-нибудь общее основание и даже возвести его в обязанность. А в таком случае максима любого поступка может стать принципом всеобщего законодательства, «и нет ничего, что таким способом не могло бы сделаться нравственным законом» (8, с. 210). Рабство, крепостничество может стать, как это бывает на самом деле, не только принципом всеобщего законодательства, но и внутренней нормой, так что благодаря этому человек, если следовать кантовской логике, сделается «подлинно моральным». Кантовским «наивысшим законом» в силу его формальности могут быть оправданы «все неправо и неморальные действия» (5, т. 7, с. 152), максима любого произвола. Таким образом, нельзя считать оправданием нравственного правила то, что оно может быть признано желательным как общий закон.

Гегель обращает внимание на то совершенно выпадающее из кантовского анализа обстоятельство, что при возведении во все-

общий принцип максима по необходимости претерпевает преобразование: в ней происходит снятие определенности, которая сначала подразумевалась, так что содержание этой максимы начинает противоречить себе и, если оно делается принципом всеобщего законодательства, разрушает саму моральность. Всегда справедлива проверка настораживающим вопросом: а что если и вправду все будут всегда поступать так, как требует максима, претендующая на всеобщность? Что если, например, требование помогать бедным станет всеобщим принципом? Бедных не станет, и максима будет излишней, вообще непригодной к существованию. И так относительно бесчисленного множества максим.

Неразумно возводить частный и условный императив «помогай бедным» в общий, поскольку в нем определенность (бедность) уничтожается и уничтожается также условие помощи, так что императив обесмысливается. Но частная определенность (помогай) заключает в себе возможность другой частной определенности (противоположной: не помогай), и в этом «возможном инобытии» заключается, по Гегелю, безнравственность (помогать надо, но можно и не помогать). Если же какой-нибудь частности придется самодовлеющее значение, то в отношении нравственности допускается безнравственность.

Попытка взять *долг* в какой-либо определенности представляет для кантовской системы неодолимую трудность. Но даже будь она разрешена, все же *долг*, в какой бы из ипостасей добродетели он ни явился, оказался бы ограниченной добродетелью, исключающей другие, а это неминуемо ведет к коллизиям между ними. По Канту, такие коллизии легко устранимы. Из двух добродетелей, если они конфликтуют друг с другом, действительно добродетелью может быть только одна, та, что составляет долг. Либо долг не может противоречить долгу, либо он не есть истинный долг и может относиться к области морали только как негативное, аморальное. Гегель разъясняет эту кантовскую точку зрения: «Если человек обладает данной определенной добродетелью, то, оставаясь ей верным, т.е. добродетельным в данном отношении, вне границ этой добродетели он может быть в своих действиях только порочным» (7, т.1, с. 140). Гегель восстает против негибкости, окостенелости, узости, односторонности такого понимания долга: диктатура долга ведет лишь к обострению несчастной «разорванности» человека, вразрез его целостности, вразрез гуманности. Если следовать Канту, то горе человеческим отношениям, не содержащимся в этом понятии долга, исключающего все остальные отношения.

Выход из противоречий, по Гегелю, состоит лишь в том, что «ни одна добродетель не претендует на то, чтобы быть в своей ограниченной форме полной и абсолютной... Тогда остается только многосторонность отношений, а множество абсолютных, не совместимых друг с другом добродетелей исчезает» (7, т. 1, с. 141). Всякий долг, всякая обязанность оказываются только моментом во всеобщей связи.

Кант знает о *многообразии* отношений, которые Гегель относит к нравственным, — у Канта они не носят собственно нравственного характера. Он усматривает в них не единство нравственной идеи, а скорее десубстанцирование нравственности, утрату прочности моральных устоев, возврат к произволу, даже известное оправдание его. И некоторую склонность к этому у Гегеля, разрушителя кантовской этики, нельзя не заметить.

Кант знает о разрушающей веление долга *естественной диалектике*, под которой он понимает «наклонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнениям их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим желаниям и склонностям, т.е. в корне подрывать их и лишать всего их достоинства, что в конце концов не может одобрить даже обыкновенный практический разум» (11, т. 4, ч. 1, с. 242). Но Кант знает и *другую диалектику*, которая возникает и в обычном нравственном сознании, когда оно развивает свою культуру и восходит к философии (практической), чтобы избавиться от двусмысленности, расшатывающей нравственные принципы (11, т. 4, ч. 1, с. 242).

Гегелю известно, что принципы более прогрессивного этапа в истории не стоят в моральном и культурном отношении выше принципов предшествующей эпохи. Более того, достижения более высокой ступени исторического развития связаны, согласно его взгляду, с невосполнимыми потерями. Он признает, что в иных отношениях человечество уже не достигает таких вершин развития и такого величия, как раньше. То же в теоретическом развитии. И в его собственной системе, несмотря на ее синтезирующий характер, ощутима утрата аквизитов Канта. Кантовское учение о долге в ней превращается из самостоятельного элемента в исчезающий момент широкого и многостороннего синтеза. Категорический императив Канта допущен лишь постольку, поскольку он сам себя упраздняет: он наперед «снят» и заранее принят в аспекте его неавтономности. Категорический императив с самого начала выступает для гегелевской системы лишь мнимым антитезисом — он, с точки зрения Гегеля, и не должен и не может быть подлинной противоположностью многосторонней целостности. По Канту же, напротив, *долг* — односторонняя и прочная цельность — реальная альтернатива моральной мягкотелости и противостоит последней, как принципиальность — компромиссам, как строгость — расплывчатости и неопределенности, дряблости и попустительству, как аскетизм — гедонизму, как последовательность — половинчатости, как решительность — бесхарактерности.

Разумеется, гегелевская точка зрения оценивает кантовскую и свою в совсем иных категориях: оценивает как некую односторонность и частность в противоположность многосторонности и полноте, как формальность и абстрактность, пустоту и бессодержательность в противоположность содержательности и конкретности. Обвинения в безнравственности при этом, ясное дело, выдвигаются с обеих точек зрения взаимные.

В плане самооценок один подход указывает на свои достоинства: бескомпромиссность, принципиальность, непримиримость, непреклонность; другой подчеркивает свои: уступчивость, гибкость, терпимость, пластичность, гуманность, мягкость. Оба подхода необходимы, оба должны быть соединены и дополнены друг другом, но они явно перечат друг другу, и трудность заключается в отыскании формы их сочетания (если это вообще возможно). Не будем обольщаться при этом уже известной точкой зрения «целостности» — противопоставляемая односторонности, она сама в некотором смысле оказывается односторонней.

2. ПУТЬ К СИНТЕЗУ У В. СОЛОВЬЕВА

В свете этической проблематики, выявленной у Канта и Гегеля и перешедшей далее в противоречие между их учениями, чрезвычайно плодотворным и нацеливающим на положительное решение уже в самой постановке вопросов, представляющихся в наши дни очень злободневными, выступает учение В. Соловьева о добре. Целый ряд обстоятельств, касающихся самой сути дела, побуждает обратиться теперь именно к учению этого выдающегося представителя русской мысли. К ним относится и то, что философская культура России, воспринятая и развитая Соловьевым, — это прежде всего культура нравственная, и то, что первичной его интуицией была интуиция всеединства. Русский философ возвращается из путешествия по произведениям Канта и Гегеля, от отвлеченной мысли прошлого к современной ему конкретной действительности, переходит от критики односторонности разорванных начал западной философии к утверждению и развитию объединяющих и синтезирующих начал отечественной.

Предпринятый им пересмотр различных философских подходов к этическим вопросам в докторской его диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880) вполне созвучен теперешним этико-философским исканиям, что можно почувствовать из первых же строк его «Предисловия» к работе: «Будучи уверен, что переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдельными обособившимися началами, приближается к концу своему, я считаю такой пересмотр своевременным, ибо познание существующих принципов в их недостаточности естественно prepares нас к восприятию нового содержания» (15, т. 4, с. 586).

Речь идет у В. Соловьева о «великом синтезе». Все односторонние — даже ложные именно из-за своей односторонности — начала суть порождения высшей единящей истины, но они «в раздоре своем стали врагами ее»; ради последовательности, может быть, даже необходимо настаивать на одностороннем пути до тех пор, покуда эта односторонность не будет доведена до предела и сама себя не исчерпает и не укажет путь к объединяющей (и преодолевающей раздоры) истине, а потому: «Идите прямо путя-

ми вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогащенные опытом и сознанием, в общее вам отечество» (15, т. 1, с. 590).

Говоря об отвлеченных началах, он понимает те частные идеи, которые утверждаются в их исключительности, в их отвлеченности от целого и, следовательно, от полноты истины, что порождает противоречие и борьбу между ними, повергая человеческий мир в состояние разлада. Критика Соловьевым притязаний частных принципов на значение целого несет в себе конституирующееся понятие того, «что есть подлинно целое или всеединое».

Кант и Гегель выступают антиподами в области этики. Кант дает тезис, Гегель — антитезис, у Соловьева мы находим синтез (4, с. 229), находим примирение и взаимное восполнение обоих «отвлеченных начал», которые, будучи взяты в отвлечении, взаимно исключают друг друга. У В. Соловьева действует понятие более реальное и конкретное: *соборность* — ключевое понятие русской философии, выражающее собою не только органическое, но и высшее духовное единство общего и индивидуального. «Соборность, — как характеризует ее нынешний исследователь и издатель сочинений В. Соловьева, — это общее, которое включает в себя все богатство особенного и единичного, на чем настаивал Гегель в «Науке логики», встречая подчас непонимание, поскольку оставался в сфере абстрактного мышления. Соловьев, следуя давней русской традиции, перевел разговор в область этики, подав соборность как интуитивную очевидность, веками воспитанную в народе» (9, с. 5)*

Из такого рода единства несколько проясняются и особенности русской мысли, и особенности русского духовного склада, где наряду с универсализмом уделяется место индивидуальному, или наряду с утверждением общинности утверждается также именно благодаря этому крепкое личностное начало, так что идею общинности, соборности отстаивают как раз те люди, которые, будучи глубоко проникнуты ею, сами являются яркими личностями, самобытными индивидуальностями. Таков и В. Соловьев.

Хорошо прочувствовав антитезу между Кантом и Гегелем (обозначенную выше как антитеза односторонности и целостности), В. Соловьев взялся критически преодолеть напряженность между ними. Оба момента, кантовский и гегелевский, — у В. Соловьева они выступают как *чистота добра и полнота добра* — безусловно необходимы, но необходима и положительная их связь.

Основатель нравственной философии как науки Кант остано-

* Пытаясь приспособить идею соборности для Запада, где ее обыкновенно с трудом понимают, Н. Бердяев вводит термин *коммунитарность*, поясняя: «Соборность противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммунитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости» (3, с. 188).

вился на первом моменте добра, его чистоте, и Соловьев отдает должное создателю чистой этики: «Без чистоты добра, без возможности во всяком практическом вопросе различать добро от зла безусловно и во всяком единичном случае сказать *да* или *нет* жизнь была бы вовсе лишена нравственного характера и достоинства» (15, т. 1, с. 97). Чистое добро требует, чтобы его избирали только для него самого; всякую другую мотивацию Кант почитает недостойной.

Нравственное достоинство поступка определяется не склонностью, а только долгом — для обоснования этого Кант апеллирует к *совести*. Допустим, что мотивом является своекорыстный расчет, и Кант прав, отделяя такой мотив от чистого долга. Но почему отказывать в нравственности поступку, совершаемому не из соображения выгоды, а, скажем, из чувства жалости? Совесть как раз не отвергает нравственного характера поступка, когда исполнение долга сочетается с чувством жалости или сострадания, а оправдывает поступок, связанный с такими же чувствами. Нравственный долг требует отнестись должным образом и к тому, что не является чистым долгом, отнестись к состраданию и добросклонности чувства как к ступени, еще не возвысившейся до степени долга, и воспринять в себя эту ступень, воссоединиться с нею. В. Соловьев не отрицает, что долг может противоречить влечению сердца, он утверждает, что долг не перестает быть нравственным долгом, когда подкрепляется и усиливается естественным порывом чувства.

Кант делал критерием нравственного поступка его мотив; по Соловьеву, дело заключается, однако, не в том или ином мотиве поступка, а в его внутренней обязательности: «Делая доброе дело по склонности, я тем не менее сознаю, если только придаю своему действию нравственное значение, что я *должен* был бы его делать *и не имея этой склонности*» (15, т. 1, с. 574). Обязанность исключает не всякие внешние эмпирические мотивы, а лишь те из них, которые ей противоречат, и предполагает борьбу мотивов, без которой нравственность поступка остается лишь бессознательной или случайной. «Лишь через понятие обязанности нравственность перестает быть инстинктом и становится разумным убеждением» (15, т. 1, с. 558). Сознание долга или обязанности и естественная склонность могут быть совмещены, таким образом, в одном и том же действии, и это, по мнению Соловьева, разделяемому многими, не только не уменьшает, но, напротив, увеличивает нравственную цену действия. И неверно, будто известное действие не имеет нравственного достоинства потому только, что оно совершается по склонности. Оно снижает или вовсе теряет свою нравственную цену только тогда, когда совершается *исключительно* по одной только склонности, без всякого сознания долга или обязанности.

Мысли Соловьева, как видим, обращены определенно против Канта, который «держится противоположного мнения и требует, чтобы действие совершалось исключительно по долгу, причем

склонность к добрым действиям может только уменьшать их нравственную цену» (15, т. 1, с. 575).

Издавна известный аргумент, что склонность не всегда противоречит долгу и может совмещаться с ним, приводился обычно как частный и более или менее случайный по отношению к кантовскому этическому учению в целом, тогда как у В. Соловьева мы наблюдаем решительное и систематическое *развитие* выводов из самой этики Канта, возвращающих к пересмотру и выправлению, к восполнению ущербности и преобразованию ее основополагающих начал. И что ни шаг на этом пути, то вместе с тем и новое преодоление односторонности, абстрактности, формальности.

Неверно было бы полагать, будто Соловьев возвращается на точку зрения просветительских этических систем, отвергнутых Кантом,— они столь же недостаточны, как и кантовская, только в другом отношении. Для Соловьева верховный нравственный принцип, долженствующий определять практическую деятельность человека, не исчерпывается ни отвлеченно-эмпирическими понятиями удовольствия, счастья, пользы, симпатии, ни отвлеченно-рациональным понятием долга или категорического императива. Нравственное, или достоподобное действие у него противоположно не естественному влечению вообще, на чем настаивает Кант, а безнравственному, как добро — злу, как нормальное — ненормальному.

По Канту, в нравственности, как и во всем прочем, форма и материя одинаково необходимы, и он утверждает, что эти два фактора не могут противоречить друг другу, потому что они относятся к различным сторонам дела. Отсюда Соловьев делает вывод с далеко идущими дальнейшими следствиями о совместности — и в согласии с самой же кантовской, только глубже понятой, точкой зрения — долга (как формального начала) с *опытным* (материальным) началом нравственности как «естественной склонности к сочувствию» в живом существе.

У Канта *добро* чистое, но не полное. Другая, можно сказать, противоположная крайность — у Гегеля с *его* принципом универсализма: *добро* полное, но не чистое. И этот второй принцип также нуждается поэтому в существенной переработке. В «Критике отвлеченных начал» и «Кризисе западной философии» Соловьев критикует Гегеля за то же, за что Гегель — Канта: за формализм, а конкретнее — за «мысленное только» всеединство в его «Логике», распространяющееся также и на этику. В «Логике» всеединство как отвлеченное от всего, как чистое бытие, равно ничто. То же с *полнотою добра* в гегелевской этике.

Гегелевское всеединство — чисто отрицательное, «с которым, по здоровой логике, нельзя ничего начать и из которого нельзя ничего вывести» (15, т. 1, с. 680). А принципом истины, по мысли Соловьева, может быть всеединое только в положительном смысле, т.е. то, что не абстрагировано от всего, а все в себе содержит. Всеединство предполагает безусловную реальность того, формой

чего оно является,— всеединого, которое есть не истинно-мыслимое только, как у Гегеля, но истинно-сущее, что только и может удовлетворять потребностям практической философии. Отношение В. Соловьева к этическим системам Канта и Гегеля хорошо выражается его общим отношением к отпавшим от всеединой истины началам: положительное всеединство превозможет распад.

Мы видели, как Гегель разрушает кантовскую этику. Для того ли, чтобы на развалинах ее построить новую? Отнюдь нет. В его системе этика — скорее предмет разрушительной иронии, чем усердного созидания, что хорошо разъяснено Соловьевым. Рядом с теоретическим вопросом: *что есть?* — существует вопрос практический: *что должно быть?* — т.е. чего мне хотеть, что делать, из-за чего жить. На этот вопрос кантовская этика долга по существу своему не могла дать никакого ответа, а Гегель прямо отрицает его, смеется над ним. Все, что разумно, говорит он, *есть*, следовательно, ничего *не должно быть*.

Не удовлетворенный кантовским бесконечным долженствованием, никогда полностью не осуществляемым, Гегель отвергает вообще долженствование в чистом виде, резко отделяя должное от действительности, от того, что есть. Между тем одно постоянно переходит в другое. То, что теперь *есть*, прежде только *должно* было быть. Ограничиваясь лишь тем, что *есть* (а то, что *есть*, — это, по Гегелю, мысль, понятие, следовательно, лишь возможное, а не действительное, за каковое принимает Гегель мысленную действительность), эта философия утверждает лишь собственную ограниченность. «Эта философия только потому чужда моральной действительности, что она чужда всякой действительности» (15, т. 2, с. 94). В. Соловьев далек от того, чтобы упрекать Гегеля как личность в иммориализме: не вина Гегеля, а беда самого его односторонне рационалистического подхода, по необходимости растворяющего и уничтожающего в ограниченной точке зрения, в логике, учение о долженствующем быть (как, впрочем, и учение о сущем).

Принимая (вслед за Кантом) трехчленное деление философии на логику, метафизику (учение о сущем) и ифику или практическую философию (учение о долженствующем быть), В. Соловьев усматривает в гегелевской системе тот недостаток, что она, будучи односторонним проявлением некоторого момента в философском знании, стремится при этом со своей ограниченной точки зрения (логики) представлять всю философию, т.е. подменять целое частью, поглощающей и уничтожающей в себе другие стороны общей философии. Не случайно поэтому автор «Науки логики» прямо отрицает самый принцип практической, или нравственной, философии (15, т. 2, с. 101, 115—116, 195).

Конечно, если провозглашенный Кантом нравственный закон нашего разума, добрый по своему «мыслимому качеству», бессилен дать нам добро в действительности, то нужно либо вовсе отказаться вслед за Гегелем от добра, либо, наоборот, признать,

что оно существует не только субъективно полагаемым, мысленным, как у Канта, но существует также — и прежде всего — независимо от нашего разума. И В. Соловьев определенно утверждает объективность, больше того, абсолютность Добра. Перед лицом релятивизирования Гегелем моральных норм он возвращается скорее к кантовскому нравственному абсолютизму, полагая, что нельзя быть «сравнительно моральным», «более или менее моральным». Мораль как способность различения добра и зла либо есть, либо ее нет. Добро абсолютно не только в своей противоположности злу, но и само по себе абсолютно. Современная оценка этой установки: «Ныне, когда над человечеством нависла угроза самоуничтожения, необходимо преодолеть ценностный релятивизм и вернуться к традиционному пониманию добра как единого для всех абсолюта. Русская философия и Владимир Соловьев дают здесь твердые ориентиры» (9, с. 5).

Возражая на попытку Канта дать прочную основу нравственности, Гегель упрекал его в абстрактном, т.е. метафизичном, тождестве: долг есть долг и не может противоречить самому себе. Кант в самом деле непреклонно настаивает на чистоте долга, на том, что моральный закон не должен быть самопротиворечивым (11, т. 4, ч. 1, с. 262—264), потому что такой закон сам себя упраздняет. Для Гегеля этого достаточно, чтобы показать, что при малейшей попытке продвижения кантовская точка зрения как раз сама и ведет себя к «снятию» и самоуничтожению, а В. Соловьев находит, что у Канта здесь не просто негативный результат, не «ничто», но что кантовская точка зрения выводит себя за свои собственные пределы, к чему-то положительному.

Именно. Если Гегель превращает кантовский категорический императив в принцип безнравственности указанием, что максима любого поступка может стать принципом всеобщего законодательства, то В. Соловьев в «формальном принципе нравственности (Канта)...» подходит к делу внимательнее и тоньше, показывая, что гегелевская критика основана на смешении нравственного с безнравственным. Конечно, рассуждает он, «если бы правило несправедливого действия стало всеобщим законом, т.е. если бы, например, все стали друг друга обманывать, то, очевидно, никто не мог бы быть обманут. Это правило само бы себя уничтожило, так как возможность обмана в частном случае зависит только от того, что за общее правило принято не обманывать» (15, т. 1, с. 166). Имморализм паразитирует на морали. Например, возведение обмана во всеобщую норму не равнозначно превращению его, как утверждает Гегель, в норму нравственности. Можно, конечно, представить подобные правила как всеобщие законы, но будут ли они нравственными законами? И возможно ли, чтобы мы их *хотели*? Такая воля сама бы себе противоречила. Добрая ли такая воля, которая не согласна с обязанностями любви, или человеколюбия? Можно себе представить такой порядок, при котором никто не делал бы другим положительного добра, никто не помогал бы другим, но очевидно, что мы не можем хотеть такого

порядка, потому что при нем сами не могли бы рассчитывать ни на чью помощь. Точка зрения Соловьева сближается здесь с кантовской (15, т. 1, с. 566; 11, т. 4, ч. 1, с. 262—264), из которой он выводит самим Кантом не развитые, скрытые следствия: обязанности справедливости и обязанности человеколюбия, постепенно расходясь с кантовской этикой и формируя собственную точку зрения на нее.

Одна из самых ранних работ В. Соловьева «Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике» была написана (с позднейшими поправками) под впечатлением кантовских идей. Он критически развивал их дальше, уверенно преодолевая исходные пункты этого учения, на которых «застревают» старые и новые кантианцы.

Гегель констатировал формальный характер этики Канта, чтобы ее отвергнуть. В. Соловьев внимательнее присматривается к этому формализму. Категорический императив кроме хорошо известной формулировки имеет у Канта еще две, вытекающие из нее, которые, следуя некоторым замечаниям Канта, мало учитывают, полагая, что нравственное достоинство действия Кант связывает исключительно с формой действия, а никак не с предметами его и не с целью.

Но вопреки своему формализму Кант, следуя сути дела, дал все же некоторое развитие самой форме, хотя и недостаточное (15, т. 1, с. 579—580), притом с попятными движениями — непоследовательностями, которые почему-то причисляются к «строгости» его мысли. Нравственная деятельность предполагает другие существа как предметы ее, так что форма ее не может быть безразлична к ним, они должны иметь всеобщий и необходимый характер и быть целями сами по себе, а не средствами только. Выправляя положение дела в кантовской этике, В. Соловьев указывает на *вторую* формулировку категорического императива, служащую существенным продолжением первой (и делающую гегелевскую издевку: «Максима любого поступка и т.д.» — совершенно неуместной). *«Действуй так, чтобы все разумные существа, как такие, были бы сами по себе целью, а не средством только для твоей цели»* (11, т. 4, ч. 1, с. 270). (Из этого «второго выражения» категорического императива Соловьев выводит новые определенности обязанностей: справедливость, человеколюбие; см.: 15, т. 1, с. 568.)

У Канта такая цель касается лишь разумных существ. Находя это ограничение лишенным всяких объективных оснований, В. Соловьев объясняет его односторонним рационализмом Канта. Следует ли относить к этим предметам существа, уже вполне нравственные (праведников) или обладающие способностью практического разума, т.е. могущие быть или стать нравственными? Относить ли преступников к числу существ, могущих стать нравственными, поскольку они разумны, или не относить, поскольку трудно судить, станут ли и способны ли стать злодеи нравственными? И как можем мы узнать, что одни обладают этой

способностью, а другие лишены ее? Критик Канта заключает, что нет никаких оснований противопоставлять безусловно разумные существа неразумным и ограничивать нравственную область одними первыми.

Кроме общей *формы* и *предметов* нравственная деятельность должна иметь *цель*. Понятие царства целей выражает *третью* определенность категорического императива. Каждое отдельное существо составляет собственно предмет или цель нравственной деятельности как необходимый член универсального царства целей.

Сколь энергично и устремленно развивает и обогащает В. Соловьев категорический императив и формальную этику Канта в целом новыми определенностями, можно видеть из предисловия к «Критике отвлеченных начал»: «Нравственная деятельность должна не только... иметь форму долга, или категорического императива, но она необходимо должна сверх того иметь некоторый определенный предмет; таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общинности, или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех» (15, т. 1, с. 588). Там же Соловьев вразрез Канту, но иначе, чем Гегель, сближает с формальным аспектом этики содержательный (также путем более основательной его разработки, о чем будет сказано в другом месте подробнее).

Вопреки утверждению самого Канта его этика долга еще не дает безусловного начала нравственности. Это начало В. Соловьев находит в «нормальном предмете и цели» нравственного действия, в обществе, в силу чего считает необходимым совершить переход из области субъективной, или индивидуальной, а область этики объективной, или общественной, причем не к той, что напротив отметаает первую, но к такой, которая «способна обнять и совместить в себе все содержание нравственности, как индивидуальной, так и общественной» (15, т. 1, с. 592). Сохраняются и свобода отдельных элементов, и их внутреннее единство.

Точно так же и при более полном по сравнению с кантовским определении нравственной нормы, совмещающем в себе содержание и индивидуальной, и общественной нравственности, долг не отменяется, а удерживается и сохраняется: нравственно нормальная деятельность, исходя из чувства любви (*causa materialis* нравственности), принимает форму долга (*causa formalis* нравственности) и имеет своим предметом или целью осуществление всеединого общества, которому Соловьев придает смысл «богочеловечества» (*causa finalis* нравственности). Таково *сохранение при снятии*: оно означает у В. Соловьева сохранение какой-нибудь ступени как предпосылки и основы, не отделяемой от новой ступени, а присоединяемой к ней. Особенно это относится к области нравственности: в ней «высшие требования не отменяют низшие, а предполагают их и включают в себя» (15, т. 1, с. 181). Посвятив этой теме целый параграф, в другом месте Соловьев

добавляет, что в нравственной связи и нравственной организации низшее, «становясь подчиненным членом высшего или более широкого целого, не только не поглощается им, не только сохраняет свою особенность, но находит в этом своем подчинении и внутренние условия, и внешнюю среду для реализации своего высшего достоинства» (15, т. 1, с. 287).

Процедура такого «снятия и сохранения» касается также смежающихся друг друга этико-философских теорий: этика Канта не отменяется, а в критически переработанном и преобразованном виде включается (как и гегелевская) в этическое учение В. Соловьева. Синтез этики Канта и Гегеля осуществляется таким образом, что там, где между ними налицо разлад и раздор, у Соловьева появляется примиряющее единство, в котором «высшая форма не заменяет и не упраздняет всецело низшую, а только, вбирая ее в свою сферу, видоизменяет ее, из самостоятельного целого делая подчиненной частью» (15, т. 1, с. 287).

Кантовский субъективный идеализм тем неудовлетворителен в этике, что на его почве возможно только мнимое претворение нравственного миропорядка. Кант, по сути дела, настаивает только на *возможности* его осуществлять (как должное: ты должен, — значит, ты можешь). Эта возможность нисколько не ручается за действительность; и следовательно, совершенный нравственный порядок вообще может — а из гегелевской критики получается: и должен — остаться неосуществленным. В. Соловьев критикует кантовскую точку зрения, как и Гегель, за субъективизм и формализм, однако не с целью отбросить, а с целью критически высветить и возвысить нравственную философию, спасти и утвердить ее — хотя и не в кантовском (и не в гегелевском) ее толковании.

Долг есть долг — чистый долг, исполнять его следует единственно из уважения к нему. Обосновывая это требование, Кант апеллирует к *совести*. Трудно оспаривать, что совесть человека является наилучшим судьей в вопросах морали, высшей способностью нахождения моральной истины и выработки правильного решения и подлинно нравственной точкой зрения, если она не только субъективна, но и соединена со знанием объективной истины* Иначе она говорит нам только то, чего мы не должны делать, но «не указывает нам того, что мы делать должны, не дает никакой положительной цели нашей деятельности» (15, т. 1, с. 595). Но у Канта, как это видно в конце «Критики чистого разума», совесть как раз и появляется там, где голос разума умолкает, где мышление не справляется с познавательными про-

* Без знания совесть сама по себе, как мы часто убеждаемся на практике, — это «всего лишь субъективная точка зрения, в которую индивид может вложить какое угодно содержание, выдать зло за добро, свой порок за добродетель, причем будучи глубоко убежден в своей правоте» (10, с. 170).

блемами. Так что *совесть* у Канта уже в своем появлении по необходимости оказывается субъективной. В его интерпретации совесть есть нечто такое, на что он в своих неудачных попытках установить *объективное* основание для тезиса о долге ради него самого ссылаться как раз не должен бы.

Кант хорошо чувствовал свой субъективизм в области морали и тяготился им. Совесть, как явление психическое, не имеет обязывающей силы. Если же совесть есть нечто большее, рассуждает В. Соловьев, то нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас и, значит, предполагает абсолютного законодателя. Кант видит бездну между тем, что *должно быть* соответственно безусловному нравственному закону и что *есть* в действительности. Идеал добра неосуществим в пределах эмпирического существования в человеческой жизни. Человек смертен. Вопреки «Критике чистого разума», где существование Бога и бессмертной души признано недоказуемым, Кант вынужден в этическом учении *постулировать* существование Бога и бессмертную душу по образу и подобию Божию — ради придания объективности нравственному закону постулировать то, что прежде было признано недоказуемым.

В. Соловьев указывает на ложный круг у Канта: Бог и бессмертная душа выводятся из нравственности, а сама нравственность обусловлена Богом и бессмертной душой. Кроме того, обратное рассуждение может с неменьшим правом быть проведено с точки зрения самой же «критической философии» как раз против Канта: так как для обоснования чистой нравственности необходимо бытие Божие и бессмертие души, а достоверность этих идей доказана быть не может, то, следовательно, и чистая нравственность, или обусловленная, остается предположением, лишенным достоверности. Если нравственность самозаконна, то к чему вводить еще какие-то обосновывающие ее «постулаты», а если она нуждается в основаниях, то они должны быть не постулатами, а чем-то реальным.

Вполне в кантовской манере В. Соловьев ставит вопрос о нравственном миропорядке: как он возможен? Одной желательности этого порядка недостаточно. Желание психологично и субъективно, оно может быть плодом фантазии или заблуждения, вопрос же касается противоположного этому: может ли нравственный порядок быть или стать истинной действительностью? По Канту, мы — участники естественного порядка объективно, мы в нем; и мы несем в своей душе нравственный порядок, он существует субъективным образом, в нас. Однако нужен нравственный порядок не только в отдельных душах, но и между ними всеми, порядок не только индивидуально значимый и субъективный, но и общезначимый, объективный, в котором «все и каждый внутренне и существенно солидарны между собою в абсолютном, или всеедином» (15, т. 1, с. 594). В. Соловьев сознательно формулирует свое отличие от Канта, для которого нравственное начало своди-

лось лишь к субъективному сознанию долга. Канту не хватает «объективного» понимания нравственного начала, которое должно выражаться «в известном общественном идеале», а это предполагает опору на «метафизические» истины, теоретическая достоверность которых не зависит от их практической желательности.

3. ОПРАВДАНИЕ ДОБРА ПРОТИВ АПОЛОГЕТИКИ ЗЛА

Для Канта нравственная цель в самом деле лишь идеальна и субъективна, но необходимо более полное определение нравственного начала, цель должна быть признана действительной, нужно убеждение в ее осуществимости. «Но осуществимость этой цели зависит, очевидно, не от ее внутреннего достоинства или желательности, а от объективных законов сущего, которые составляют предмет не этики, или практической философии, а философии чисто теоретического, принадлежат к области чистого знания. В этой области должен быть решен вопрос о подлинном бытии истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основаться действительная сила нравственного начала. — И Соловьев продолжает: — Утверждение высшей цели и норма для нашей нравственной деятельности требует... истинного знания: чтобы должным образом осуществлять благо, необходимо знать истину; для того, чтобы *делать, что должно, надо знать, что есть*» (15, т.1, с. 596).

И справедливо! Ибо чего стоит императив: никогда не относиться к человеку только как к средству, но всегда вместе с тем и как к цели, если уразуметь *человека* не каков он есть поистине, а каким я его себе представляю? Ведь и для Великого Инквизитора человек также не одно только средство, но и предмет и цель. Только *каковым* понят этот человек и в качестве какой — истинной ли — цели? Скажем, кто-то принимает императив: благодетельствовать других — другие явно суть цели его отношений; пусть каждый помогает другому, пусть все так относятся друг к другу. И весь мир, как заметил Гете, превратится в добрую сиделку для себя. Все альтруисты, но все помогают другим как эгоистам. Какова, опять спрашиваем, надлежащая концепция человека, каковым должен он быть в качестве цели?

Именно размышления над проблемами практической философии требуют перехода и реализуют этот переход к *философии теоретической*. Ведь если нравственный смысл жизни сводится к борьбе и торжеству Добра над Злом, то возникает вековечный вопрос о происхождении зла, который есть «чисто умственный» и может быть разрешен только «истинною метафизикою», а она, в свою очередь, предполагает решение другого вопроса: что есть истина? Или когда разумная вера в абсолютное Добро переходит в общие теоретические утверждения, то от нее требуется теоретическое оправдание.

Кант отрицал всякую зависимость должного от сущего, этики от метафизии. Но самостоятельность нравственной философии в ее собственной области не исключает внутренней связи самой этой области с предметами философии теоретической. Самим названием труда В. Соловьева «Оправдание добра» подразумевается, что Добро призвано к интеллектуальному суду. Так, моральную истину недостаточно просто принять и нести в себе, но надо еще обосновывать и развивать. Сохранить и утвердить ее можно только проверкой и доказательством, обоснованием и развертыванием следствий из нее. Сам теоретический разум нуждается в проверке и развитии, в критическом испытании его оснований и следствий. Поэтому Кант пишет «Критику чистого разума». То же с нравственностью: ее надо не догматически принять, а критически или, если она не выдерживает критики, отвергнуть,— и Кант пишет «Критику практического разума».

Так же и В. Соловьев привлекает Добро как нравственную ценность к оправдательному суду. Пишут же труды в защиту философии, науки, права. И если встанут на защиту мира, культуры, природы, родины, когда им грозит опасность, то разве менее достойно встать на защиту нравственности? Вот и отстаивает Кант идею долга, Соловьев — идею добра. То, что у Канта названо «Критиками», у Соловьева — «Оправданием», т.е. критическим утверждением триады истины, добра и красоты, хотя в ином, чем у Канта, порядке. Соловьев начинает с того, что стоит в центре кантовской трилогии,— с этики, как говорится, беря быка за рога,— прямо приступает к учению о Добре, а потом переходит к учению об Истине, с помощью которого предполагает подтвердить истинность Добра (намечая завершить систему учением об эстетическом творчестве). «Оправдавши Добро, как такое, в философии нравственной, мы должны,— говорит он,— оправдать Добро как Истину — в теоретической философии» (15, т. 1, с. 548).

Рассуждения Соловьева означают, что этика должна быть теоретически обоснована, и опровергают поверхностное, бытующее в последнее время представление, будто нравственная ориентация русской мысли и русского духа сводится лишь к стихии доброхотства. В связи с рассмотрением этической концепции Канта В. Соловьев указывает на необходимость рационального анализа нравственности и моральных поступков. Нравственность должна быть разумной, т.е. должна иметь разумное основание.

Именно к разумности при анализе нравственности (как и всего прочего) апеллировал Гегель. Но эта разумность (как соображения пользы — у французских просветителей) так довлела у него над нравственностью, что от самостоятельности последней часто ничего не оставалось, а разумность сводилась к «благоразумию», осмотрительности, осторожности, расчетливости. Поэтому, критикуя Канта, Соловьев не мог отождествлять свою позицию с гегелевской, он утверждал, что разум должен быть нравственным, т.е. должен быть дополнен нравственностью, выверен нравствен-

ным критерием; последнее есть нравственная обязанность по отношению к разуму.

Означает ли это, что В. Соловьев пытается привнести в мышление неимманентный критерий истины? Совсем нет. «Прежде чем стать предметом чужой оценки — снаружи, мышление подлежит непосредственной внутренней самооценке. Оно так же автономно (самозаконно), как и нравственная воля» (15, т. 1, с. 767). В. Соловьев подчеркивает, что истина так же самозаконна, как и добро. Как добро следует творить ради него самого (объективный план аналогичен субъективному, кантовскому, с его долгом ради долга), так в чисто философском плане, в теоретической философии надо забыть сперва о всякой другой воле, кроме воли обладать истиною ради нее самой.

Теоретическая философия ищет истину, и ничего больше. Настоящее философское мышление должно быть *добросовестным* исканием достоверной истины до конца, — а это есть нравственный элемент, он требуется самими логическими условиями мышления и потому должен быть положен в основу теоретической философии с необходимостью, ведь устранить требование добросовестности и последовательности от философии можно, только допустив в исследовании истины другие интересы помимо и вопреки интересу чистой истины, т.е. кривя душой, тогда как философское мышление должно быть верным себе. И Соловьев приходит к выводу, что «в требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим» (15, т. 1, с. 767).

Нравственное у Соловьева в противоположность Канту по сути своей не распадается, а соединяется с интеллектуальным, с разумным, хотя и не в смысле Гегеля, у которого нравственное совпадает с разумным мышлением так, что упраздняется в последнем, а не осуществляется им и не претворяется в нем. Должное, требуемое от мышления, еще не то же самое, что реализуемое им. Предостережения и советы русского философа в этой связи вполне уместны, а теперь даже особенно: «Каждый раз, как приходится высказать взгляд, не связанный с общим благом, воздерживайся от этого. Не придавай преувеличенного значения научным знаниям... Подчиняй умственную деятельность нравственным требованиям» (14, т.3, с. 316).

Следующая моральная ситуация, которую и Кант, и Соловьев подробно и каждый по-своему обсуждают, как нельзя лучше показывает, сколь различными являются их принципы. Когда кто-нибудь, не имея других средств помешать убийце, преследующему свою невинную жертву, скроет преследуемого у себя в доме и на вопрос убийцы, не находится ли здесь такой-то, ответит отрицательно, а для большей убедительности «отведет ему глаза», указав на совсем другое место, то, «солгавши» таким образом, поступает ли он согласно с нравственным долгом или нарушает его?

Кант стоит за безусловный и формальный характер нравственных предписаний. Ложь непозволительна, надо выполнять требование правдивости, не думая о последствиях (11, т. 4, ч. 2, с. 369; 12, с. 292—297). Для Соловьева, как и для Канта, требование

правдивости столь же безусловно и не терпит исключений, иначе нравственность открывала бы дверь злоупотреблениям. Так что же, Соловьев, как и Кант, пренебрегает соображением о пособничестве убийце? Нет. Он решает вопрос столь же однозначно и с такою же убежденностью и настолько непреклонно, что саму дилемму: «отвести глаза убийце» или нет — считает нелепой. Но ответ его совершенно противоположный кантовскому.

Что касается *правдивости*, то Соловьев требует — и сама правдивость прежде всего требует — брать всякое дело как оно есть, в его действительной целостности и «собственном, внутреннем смысле». В нашем примере *вопрос* убийцы не проистекает из правдолюбия, он составляет неотъемлемую часть в цепи акций, действительный смысл которых заключается в намерении убить человека. И только по связи с этим замыслом можно правдиво оценить и его вопрос, и ответ на него, который в данном случае должен определяться критическим анализом самого вопроса и самого вопрошающего. «Ведь запрос убийцы не существует как отдельный и самостоятельный акт, выражающий его любознательность насчет фактического местонахождения его жертвы: этот запрос есть только нераздельный момент в целом ряде поступков, составляющих в совокупности покушение на убийство, и утвердительный ответ вовсе не был бы исполнением общей обязанности говорить правду, а только преступным *пособничеством*, благодаря которому покушение превратилось бы в совершение убийства» (15, т. 1, с. 199). Так что же, «ложь в устах, а в сердце правда»?

Соловьев показывает, что и с теоретической точки зрения (если не отождествлять ее с чисто формальной при осмыслении слов «правда» и «ложь»), и с нравственно-практической «отвод глаз» убийцы не является ложью, но является даже обязанностью того, кто таким образом отвечает, — при формальном обсуждении обычно упускаемой из виду — не только по отношению к жертве, которой это спасает жизнь, но и по отношению к злодею. И притом именно никакого безнравственного намерения, ни в каком смысле, а стало быть, и никакой лживости в таком поступке нельзя отыскать, ее просто нет. Подлинная истина, как и подлинная нравственность, едина, и одна не может противоречить другой.

Итак, решение вопрос у В. Соловьева совершенно противоположное кантовскому, и он «ставит на вид» Канту существенное несогласие его с собственным принципом, с категорическим императивом, по которому нравственное достоинство поступка измеряется возможностью соответствовать всеобщему правилу. «Ясно, что, отводя глаза убийцы от места нахождения его жертвы, я могу по разуму и по совести утверждать свой способ действия как всеобщее правило: все и всегда должны скрывать таким образом от убийцы его жертву, и, ставя себя самого на место убийцы, я, в качестве нравственного существа, могу только желать, чтобы и мне таким же средством помешали совершить убийство» (15, т. 1, с. 202).

Подробно разобрав вопрос, Соловьев приносит извинения за

свою «длинную аргументацию», за «некоторую педантичность»: ведь сам вопрос возник «лишь в силу школьного педантизма отвлеченных моралистов». Оно и понятно. Автор «Оправдания добра» исходит не из отвлеченных максим, а из тысячелетнего народного опыта, в котором «отведение глаз» убийцы стало нормой нравственной культуры, нормой, многократно испытанной, проверенной на деле, упроченной, имеющей свои памятные образцы. Это не плод измышлений, а народная правда, которую надо просто осознать, — «общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве» (15, т. 2, с. 298).

4. ИСТОРИЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ

Здесь встает вопрос о том, какое место может и должен занимать нравственный подход при анализе явлений человеческой жизни, поскольку область истории подвергает такой подход самым серьезным испытаниям на его правомерность и состоятельность. У Канта он оказывается неимманентным и вовсе неадекватным исторической реальности. Нравственные мотивы в человеческой истории и в подходе к ней у Канта элиминируются как бездейственные; действительны мотивы эгоистические, они движут поступками людей и реализуют историю — историю отдельных обществ и всемирную. Целые народы в отношениях между собой «ведут себя» так же, как отдельные эгоистические индивиды, т.е. в истории человечества все происходит отнюдь не по моральным законам. В «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант пишет: «Отдельные люди и даже целые народы... каждый по своему разумению и часто в ущерб другим преследуют собственные цели» (11, т.6, с. 7). Нечего искать нравственность в истории, она вненравственна, и таким же — трезвым, лишенным иллюзий и морализаторства — должен быть, согласно Канту, подход к ней.

Кант говорит, правда, лишь о гражданской истории, т.е. о сфере, где и в самом деле преобладают антагонизм, корыстолюбие, тщеславие, жажда господствовать, что приводит к необходимости насилия, подчинения, несправедливости, войн и разрушения. Мораль как сфера *должного* здесь целиком отстранена от сферы *существующего*. Моральный закон в истории бессилён, здесь царят законы «природы», которую в данном случае Кант приравнивает к эгоистической человеческой природе, противной требованиям нравственности и потому (чего Кант не добавляет) *извращенной* человеческой природе.

Человек в гражданской истории выглядит у Канта довольно своевольной и своенравной животной. «Человек есть *животное*, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в *господине*. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное

существо, желает иметь закон, который определил бы границы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение... Нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законами... Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа» (11, т. 6, с. 14).

По Канту, в «бессмысленном ходе человеческих дел» законы природы действуют так, что люди, созидаящие свою историю, сами ничего не ведают о ее перспективе, о «тайном плане природы», который осуществляется помимо разумных, в том числе и благих, намерений человека. Осуществляется через моральное зло. Кант — до Гегеля — придерживался, по существу, не новой идеи об исторически конструктивной роли зла. В «Идее всеобщей истории» у него история в конце концов разрешается установлением нравственных принципов, и в этом — «оправдание природы», которая использует морально сомнительные средства для благих целей. Аналогичным же образом и у Гегеля: чем интенсивнее действуют корыстные интересы, чем упорнее преследуют люди свои собственные цели, тем основательнее совершается как бы за спиной людей, «хитростью мирового духа», дело всемирной истории — осуществляется *всеобщее*, интерес целого, который в сознании людей, «членов гражданского общества как таковых», не присутствует.

Если моральное добро является только благим пожеланием, если добродетель лишь ораторствует о должном, в то время как порок действует, то это, конечно, еще бессильное, не истинное добро, всего лишь доброхотство. Но следует ли отсюда, что моральному воззрению суждено быть непременно субъективным, а объективному (научному) воззрению непременно быть лишенным моральности? Абстрагируясь от субъективизма морального воззрения Канта, Гегель впадает в имморализм объективистского, утрачивая способность моральной оценки и суда над действительностью. Критика морального сознания переходит у него в апологику имморализма, в «некритический позитивизм» (если воспользоваться выражением Маркса), в «примирение с действительностью», называемое им «разумной» точкой зрения.

Нам придется остановиться на противоречивых следствиях из Канта и Гегеля и на альтернативной концепции в русской философии, базирующейся на *нравственном разуме*, на признании нравственности в истории. Ибо что это за история, из которой нельзя извлечь никакой морали? Не только историческая концепция В. Соловьева, но, можно сказать, вся русская мысль идет вразрез Канту и Гегелю в этом вопросе. История полнится не только негативными, но и положительными образцами нравственности, поучительными примерами, на которых можно и нужно

воспитываться — и интеллектуально, и нравственно. Карамзин и Гоголь, Хомяков и Соловьев извлекали из истории немало нравственно поучительного. По тем следствиям, которые вытекают из гегелевской установки на разум, свободный не только от морализаторства, но и от всякой моральности, мы увидим, насколько важнее и труднее вставала перед В. Соловьевым в его работе «Оправдание добра» задача рационально-критического оправдания и утверждения того, что Гегель — тоже рационально-критически — отверг. Что получалось из этого отвержения?

Если в «низших» порядках социума процветают эгоизм и своекорыстие индивидов, если история, движущаяся и развивающаяся исключительно на этой основе, имморальна, то на вершине этих порядков (с такой точки зрения вполне логично) господствует произвол. Гегель целиком оправдывает, как закономерное явление, вседозволенность тех, кто творит всемирно-исторические деяния. Великие исторические личности и их свершения неподсудны морали. Сколь злободневной представляется эта точка зрения именно в наше время! «Нельзя... — утверждает Гегель, — предъявлять к всемирно-историческим деяниям и к совершающим их лицам моральные требования, которые неуместны по отношению к ним. Против них не должны раздаваться скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности». Их «преступления в высшем порядке превратились в средства, послужившие для осуществления воли этого порядка» (5, т. 8, с. 64).

Под такими заявлениями подписался бы и Ницше, их приветствуют и те, кто, следуя ему, утверждают по ту сторону добра и зла, т.е. за пределами морали, которую они причисляют к морализаторству. Как бы предупреждая о судьбе тех, кому придется испытать на себе, пережить и прочувствовать всемирно-исторические эксперименты по части преступлений ради осуществления воли «высшего порядка», В. Соловьев не только осмеливается, но и считает вполне естественным высказать совершенно противоположное Гегелю: «отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насиловать общество во имя своего личного превосходства» (15, т. 2, с. 298).

Впрочем, и обратно: массы, по Соловьеву, не могут совершать насилие над личностью, над членом общества, над индивидуальностью. Для большей точности нам надо здесь различать две системы отношений: «народ—личность» и «толпа—герои». Вторая система представляет собой превращенную и извращенную форму первой как в своих элементах, так и в их взаимоотношениях — настолько, что нет ни правоты, ни правды ни в единстве этих элементов («толпа» и «герои»), ни в их разрыве, ни в господстве той или другой из сторон. Гегель попадает в круг этих ложных отношений, когда рассуждает — в сущности, о весьма болезненном и теперь вопросе — с позиции вполне определенной из сторон этой системы. Его мысли о падении Наполеона хорошо иллюстрируют позицию немецкого философа по этому вопросу: «Чудо-

вишняя драма — видеть, как гибнет небывалый гений. Это самое tragicotaton (трагическое), что только бывает. Вся масса посредственности своей свинцовой тяжестью давит тупо и неумолимо, пока все самое высокое не окажется на одном уровне с этой массой или ниже ее» (6, т. 2, с. 343). По размышлении над этим высказыванием мы можем заключить, что и противоположная позиция, осуждающая культ «небывалого гения», часто не выходит из системы отношений «толпа—герои».

Советский исследователь справедливо усматривал в ряде суждений Гегеля превращение его из теоретика в «морализатора наизнанку»: «Его стремление изгнать нравственную логику из сферы философского мышления обернулось тем, что эта логика проявила себя в обратном значении — в качестве апологетики безнравственности «великих деятелей» истории» (10, с. 135). В наше время особенно нуждается в пересмотре — и на рациональных основаниях, и на моральных — мысль Гегеля (обсуждавшаяся также и Кантом) о «положительной роли» зла в истории. Вместо восхвалений «диалектичности» этой мысли нужно более тщательное выверение ее.

Кант чувствовал проблематичность или по крайней мере невразумительность такой диалектики, согласно которой злой по природе человек может сам себя сделать добрым. В самом деле, каким это образом плохое дерево может приносить добрые плоды? Канту приходится признать, что первоначально доброе (по задаткам своим) дерево все же принесло некогда дурные плоды, а так как падение от доброго к злу не более понятно, чем восхождение от злого к доброму, то Кант не видит возможности оспаривать последнее (11, т. 4, ч. 2, с. 48). Но от другой стороны требуется дать для такого перехода объяснение, каковым «все возможно» совсем не является.

Отправляясь в этом вопросе скорее от Канта, чем от Гегеля, В. Соловьев признает не столько диалектичность, сколько сомнительность «превращений» добра в зло и обратно. Правда, на первый взгляд кажется, что его мысль, по крайней мере поначалу, вполне укладывается в русло движения от Канта к Гегелю. Прежде всего в вопросе о *компромиссе*.

Где есть уступка высшего начала низшему, идеала действительному несовершенству, там есть и компромисс. Значит, почти везде. Но если абсолютный идеал не отрицается и не забывается, если он остается одушевляющим началом и целью деятельности, то компромисс с существующими условиями есть только «внешняя необходимость, а не внутренняя ложь», есть необходимость считаться с другой действительностью; «временно уступить ей в малом, чтобы окончательно упразднить ее в большом, не значит поклоняться ей». Здесь нет двоеверия. Соловьев не отвергает такой компромисс, порицается он только незрелым, «прямолинейным» морализмом, для которого и лечение болезней есть также, пожалуй, непозволительный компромисс, хотя Христос освятил его своим примером (15, т. 2, с. 343—344).

В этико-правовом контексте Соловьев также признает, что ради нравственной свободы человека нужно, чтобы ему была предоставлена некоторая свобода быть безнравственным. В этико-религиозных рассуждениях эта мысль находит у него обобщенное выражение: нельзя допустить, чтобы Бог утверждал зло, но Он и не отрицает его безусловно. «Бог отрицает зло как окончательное или пребывающее, и в силу этого отрицания оно погибает, но Он допускает его как *преходящее условие свободы, т.е. большего добра*. Бог допускает зло, поскольку с одной стороны прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т.е. большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире *невозможным*, а с другой стороны Бог допускает зло, поскольку имеет в своей премудрости *возможность* извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство,— что и есть причина существования зла» (14, т.7, с. 189).

Все это находится в известной напряженности по отношению к убеждению русского философа, что неприемлемо и недопустимо основывать добро на моральном зле. Скорее всего, рассуждения Соловьева следовало бы понимать как момент многотрудного восхождения к иному, т.е. его собственному, взгляду, в котором так называемая нравственно-«положительная» роль зла девальвируется: «Из нашего зла Провидение, конечно, извлекает добро, но из нашего добра оно выводит еще большее добро, и, что особенно важно, этот второй род добра получается при нашем прямом и деятельном участии, тогда как то добро, которое извлекается из нашего зла, не касается нас и не принадлежит нам. Лучше быть сотрудником, нежели мертвым орудием всеблагого Промысла» (14, т.7, с. 334; 565).

Трудно согласиться (особенно в наше время) с тем, что зло не играет самостоятельной роли, что оно есть «нечто служебное», лишь сподручное (хотя и негативное) средство для осуществления добра. А именно таково утверждение В. Соловьева (хотя, как увидим, это не последнее его слово; корень, субстанция его воззрения глубже). «Отрицать его,— говорит В. Соловьев о зле,— безусловно значило бы относиться к нему не праведно. И к злу мы должны относиться по-Божьи, т.е., не будучи к нему равнодушными, оставаться однако выше безусловного противоречия с ним и допускать его,— когда оно не от нас происходит,— как орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него большее добро» (14, т. 7, с. 189).

Речь должна бы идти в данном случае не о зле, а о носителе зла. Ведь отрицать зло безусловно необходимо, а *по-Божьи* надо относиться как раз к носителю зла и оставаться «выше безусловного противоречия с ним» (а не со злом, конечно), поскольку в каждом, даже самом последнем, злодее следует признать — как и признается в русской нравственной традиции — искру Божью; речь должна бы идти не о зле как «орудии совершенствования», а о человеке, который способен повернуть от зла к добру. К этому,

собственно, и клонит Соловьев, и исправляет свои огрехи, признавая за всеми нам подобными «образ Божий», «подобие Божие» и говоря далее: «Во всем, что существует, мы должны признавать возможность (потенцию) добра и способствовать к тому, чтобы эта возможность стала действительностью» (14, т. 7, с. 189).

«Во всем»! Но не во *зле* же возможность добра! Ведь утверждает же В. Соловьев — и справедливо утверждает, — что «на... злом основании ничего, кроме зла, произойти не может» (14, т. 7, с. 441). И не будем отождествлять моральное зло в человеке с самим человеком, хотя бы о ком-то и высказывались бы как о «воплощении зла», потому что, если переводить это выражение из символического смысла в буквальный, тогда будет уж не до рассуждений об «искре Божьей». А между тем В. Соловьев распространяет начало нравственности, следовательно и начало добра, на всех (и на все, что существует в мире). И это при неперменном различии добра и зла. Соловьеву претят «отвлеченно-метафизические» точки зрения, не совместимые с признанием разницы между добром и злом, — «становясь на такие точки зрения, лучше уж вовсе не рассуждать о нравственных... предметах» (15, т. 2, с. 356).

Мораль основывается на *безусловном* различии добра и зла, и спекулятивный подход к ним, наподобие подхода к другим категориям, игры с переходами, превращениями, релятивностью и т.п., касающиеся добра и зла, совсем неуместны. Неосознанная софистика под видом «диалектики» говорит о превращениях и взаимопереходах добра и зла, но часто можно заметить, что категории эти подменены в рассуждениях другими: пользой и вредом, удобством и неудобством, выгодой и невыгодой, желательным и нежелательным, новизной и ветхостью, передовым и консервативным, прогрессивным и реакционным, целесообразным и нецелесообразным и т.п. Взяв «напрокат» такие категории и проделав над ними соответствующие операции, затем совершают логически неправомерный шаг — снова подводят их под моральное добро и зло; и что важно, соблазняют релятивистской приманкой и соглашаются, что добро и зло лишь условны, относительны, исторически изменчивы, одно чревато другим и приводит к другому. Одним из самых неоспоримых завоеваний этой диалектики считают непродуманное и бессмысленно повторяемое «открытие», что будто бы зло играет положительную, конструктивную роль в истории, что оно ведет к добру. Ценою некоторого злодеяния достигается, как думают, весьма значительное благо. Между тем на поверку оказывается, что под «благом» разумеют совсем не моральное добро, а нечто иное.

Достигаемое злодеянием «благо» не может быть истинным. Добро идет только от добрых поступков; зло может плодить только новое зло. Если бы Гуттенбергу и Уатту пришлось для своих великих изобретений пожертвовать намеренно и сознательно хотя бы только одним дикарем или варваром, то «полезность их дела не помешала бы их поступку заслуживать решительного осужде-

ния за безнравственность, иначе пришлось бы вступить на почву целей, оправдывающих средства» (15, т.1, с. 347). Рассуждая таким образом, В. Соловьев отвергает гегелевскую концепцию, оправдывающую зло как двигатель истории к добру, — предполагать, что нравственная истина «для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной» (14, т. 3, с. 161). Добро, чтобы быть добром, не нуждается в «хитрости разума», в обмане, лжи, зле. Напротив, это злу приходится в лукавой изворотливости прикрываться обманчивой личиной добра. Добро же ищет решительного размежевания со злом и очищения от него.

Кант в «Идее всеобщей истории» (1784) уже встречался с затруднениями, связанными с характером и целью исторического прогресса. Немецкий философ относил само это целеполагание не к сознательной воле человека, не к его свободе, а к бессознательной природе, позаботившейся направить всякую частную волю на родовую цель человечества к достижению полноты и совершенства в развитии — достижению через хаос, антагонизмы, раздоры, честолюбие, корысть, властолюбие, злобу, зависть, через страсть к разрушению, через бессмысленный ход человеческих дел. Как ни поразителен такой характер прогресса — это все же факт, который надо принимать как дело рук провидения, превращающего зло (раздор между людьми) в средство осуществления высшей непостижимой для нас мудрости. «Всегда удивляет, — признается Кант, — то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным им счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим...» (11, т. 6, с. 11—12; 7—8; 575).

Кант дает вполне определенное истолкование и решение выявленной им проблемы исторического прогресса. Он находит «оправдание природы или, вернее, провидения» в том, что «когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет, наконец, того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на земле будет исполнено» (11, т.6, с. 22). И. Кант не только дает «оправдание», но прямо славословит природу и мудрость творца за моральную по его критериям цель и явно неморальные средства к ее достижению: все бедствия, раздоры, завистливое соперничающее тщеславие, жажда обладать и господствовать — все это в конечном счете ко благу, нравственный закон не для до-разумных существ (природа) и не для сверхразумных (Бог), «и здесь вовсе ни при чем злой дух», — отводит он «морализирующее» возражение, — все это направлено

на то, чтобы претворить в конце концов совершенное «моральное целое», дать развиваться талантам и т.п.

Различение между естественной необходимостью и нравственной у русских мыслителей, как мы видели, более последовательно, чем у Канта, простирается на область истории, по отношению к которой нравственная необходимость принимается уверенно и непреклонно. Опора — внутренняя установка, прочная и устойчивая, выработанная и закреплённая в народной традиции. Хотя выбор — ради нравственной свободы, — вообще говоря, предоставлен. Возможность альтернативного пути решения формально открыта. Но выбор этой альтернативы нравственно неприемлем, и она отстраняется на том основании, что не только целое поколение людей или класс, но даже какой бы то ни было отдельный человек не может быть одним лишь средством ни для другого человека, ни для класса, ни для блага большинства, ни для поколения, ни для народа, ни для прогресса человечества. Напротив, отдельный человек должен быть целью для них, как и они для него. «Околоморальный», по выражению В. Соловьёва, подход, подход с точки зрения *полезности*, здесь неуместен.

5. ВСЯКОЕ ЛИ ЕДИНСТВО ЕСТЬ БЛАГО?

Мы уже видели, что Соловьёв не только полагает человека, как Кант, целью, но и побуждает отстаивать это на деле до самых последних сил и возможностей, тогда как на основании новейшей европейской декларации, вплоть до нынешних, о *всеобщих правах человека* утверждение человека целью выглядит иначе: на деле отстаивание его таковым имеет место преимущественно там, где примешиваются могущественные стимулы каких-нибудь особых интересов и конъюнктурных соображений. Иначе говоря, «всеобщность» оказывается лишь формальной и осуществляется только частично и спорадически.

Несомненно, нравственная установка, исповедуемая русскими мыслителями, является глубоко личной, но без нравственности общественной высокая личная добродетель — В. Соловьёв уверен в том и выражает здесь их общую точку зрения — «если бы и явилась каким-то чудом, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайным и бесплодным порывом» (16, т.2, с. 331). Ничто, взятое в отдельности, само по себе не реально; настоящей реальностью могут быть только *все вместе, в целом*. Один за всех, все за одного, или истинное братство, которое есть союз на жизнь и смерть, — вот что является тем реальным фундаментом, на котором зиждется признание ценности индивидуальности. Это же самое как ядро нравственной установки выступает у Соловьёва под названием солидарности (равным образом соборности, общинности, братства).

Практическая невозможность (в нравственном смысле) относиться к личности, этой живой монаде целого, как к средству

заложена в самом устройстве, или, как говорят, в механизме такой солидарности, где предусматривается не благо большинства, а благо всех и каждого без исключения. Истинная солидарность несет в себе космическое воззрение, согласно которому «всякий элемент великого целого — собирательный или индивидуальный — не только имеет право на существование, но обладает собственной внутренней ценностью, не позволяющею делать из него простое средство или орудие общего благополучия» (16, т. 2, с. 342).

Раскрывая элементы, составляющие подоснову своей этической концепции, Соловьев припоминает провозглашенное за 17 веков до Канта и равное по высоте духа христианскому положение Сенеки о «неприкосновенном значении» человека: *homo res sacra homini* (человек человеку святыня). Святость солидарности между людьми Соловьев усматривает в том, что положено в «первосвященнической» молитве Христовой: «Да будут все едино: как ты, Отче, во мне и я в тебе, так и они да будут в нас едино» (Иоан. 17, 21). Каждый во всех, и все в каждом, или все во всем. Единство и сплоченность нравственного целого (и идеи его) упрочивается все более сознательным и свободным принятием его. Элементы его (в отличие от биологической целостности животных, растений) суть моральные единицы, свободные (в принципе) личные существа, причем «каждый неразрывно связан со всеми, и задача всемирной истории состоит в том, чтобы эта связь сделалась вполне сознательной и свободной» (16, т. 2, с. 333).

Личность и общество — два эти понятия сопряжены у Соловьева в неразрывном единстве «лично-общественного». Он считает, что христианство дало нам не только откровение истинной человеческой личности, но вместе с тем и откровение истинного человеческого общества: христианство не только предвосхитило Канта в признании безусловной и бесконечной важности каждой человеческой души, но и определило характер истинного общества как такого, в котором каждый его член необходим для всех, и совсем не в смысле простого средства или орудия общего блага, а нравственно необходим. Где хотя бы одна душа человеческая ни во что не ставится, там нет ни действительно *общего*, ни настоящего *блага*. Само собою понятно, что нет его и там, где лицемерно превозносят *личное*, чтобы под этим предлогом избавить себя от всякого труда на общую пользу.

В. Соловьев неспроста посвятил одну из своих работ (докторскую диссертацию) критике *отвлеченных начал* западной философии. Главная трудность для западного способа постижения русской идеи состоит в том, чтобы с самого начала не превращать *единство* личного и общественного в отвлеченность, не абстрагировать от этого соборного или общинного единства неразлучные его моменты уже с первого шага исследования. (Иначе это похоже на попытки понять Россию без Пушкина или Достоевского без России).

Соборность как русская идея есть и предмет и познавательный

способ. Подобное познается подобным: соборное бытие — целостным соборным мышлением, лично-общественным разумом. Ясно, что не только община, но и отдельный индивид может быть носителем соборного сознания, а целое общество может быть индивидуалистическим, лишенным духа соборности и соборного сознания. Соборность и индивидуализм не только самые важные стороны разрыва, обнаруживающегося между Соловьевым и Кантом, но шире: поле взаимных размежеваний между русским и западноевропейским духом философствования.

Кант унаследовал протестантскую традицию, порвавшую с церковной и светской общинностью, не говоря уже — с соборностью. Со времен лютеровской реформации центр тяжести жизни и познания был перенесен в субъективный мир человека, в изолированную, предоставленную себе душу. Личность почувствовала себя оторванной от общего бытия, уединенной, погруженной в себя. В. Соловьев отмечает, что протестантский мир представляет «бедственную картину мнимо духовной свободы, доходящей до освобождения от всякого единства» (16, т. 1, с. 317; т. 2, с. 19—20). Вся германская философия пореформационной эпохи развилась на этой почве распада традиционных уз, индивидуальной отлученности и сосредоточенности обособленной личности на себе самой. Соборность большей частью утрачивалась и ускользала из поля зрения. Обрести ее вновь через протестантский индивидуализм было невозможно. Оставался путь самоуглубления, и честь философского проникновения в этом направлении до крайне удаленных пределов принадлежит Канту. Осмыслить и оценить его значение помогает Н. Бердяев: «Кант был гениальным выразителем серьезной болезни в бытии человеческом, он философски формулировал роковой разрыв с корнями и истоками бытия... Только оставленный с самим собою человек, человек покинутый, изолированный мог и должен был создать философию Канта... Кантианское сознание в значительной степени определяет ход европейской культуры, культуры германской, во всяком случае, кантианство — факт жизни, а не только познания» (2, с. 33).

Разумеется, на Западе временами тоже встречается, хотя зачастую остается там непонятой и неосознанной, такая точка зрения неразрывной лично-общественной связи, которая не стоит вне и над нравственной целостностью и не превращает тем самым ее в объект, противопоставленный исследующему субъекту, а укоренена внутри этой целостности, так что исследователь остается не внешним наблюдателем, а соучастником: он — неотделимая часть нравственной общности и одновременно объемлет ее в своей душе, созерцает это целое в себе, не отвлекая от себя. В этой связи следует отдать должное Шеллингу, который, преодолевая кантовский дуализм субъекта и объекта, явил страстную устремленность к монистичному воззрению на целостность субъект-объектной структуры: у него мы встречаем идеи субъективного субъект-объекта, объективного субъект-объекта и объединяющего их абсо-

лютного субъект-объекта. Такое учение созвучно русской идее общинности, соборности, и симпатии к Шеллингу в России на протяжении XIX в. совсем не случайны. Что сближает с Шеллингом В. Соловьева, так это борьба с абстрактным рационализмом и формально-логической метафизикой (13, с. 84).

Точку зрения общинности часто обвиняют в пренебрежении личным, но при этом понятие личного извлекают из контекстов тех систем, где оно накрепко связано с идеями частного лица, абстрактного «человека», обособленного эгоистического индивида, именуемого личностью. Общинная точка зрения и в самом деле заключает в себе неприятие личности в *таком* ее понимании, но не отказ от личности, раскрывающейся в контексте общинного ее понимания, надлежащим осмыслением которого противникам его не выгодно себя утруждать. Отречение от эгоистической личности им удобнее толковать в свою пользу, как отказ от всякого личного начала, тогда как прямое продолжение и развертывание общинной точки зрения у В. Соловьева — отказ от национального эгоизма — они, напротив, принимают вполне благосклонно, имея в виду при этом отречение от национальности, денационализацию — призыв к той отвлеченной человечности, которая составляет оборотную сторону индивидуалистического начала и дополнение к нему.

Но совсем не это понимает В. Соловьев. Он зовет жертвовать национальным *эгоизмом*, преодолевать национальную *ограниченность*, что является последовательным развитием его точки зрения на индивидуальный эгоизм, отказ от которого не уничтожает, а возвышает личность и ее достоинство. Он постоянно повторяет, что самоотречение, национальное и индивидуальное, так же как тот универсализм, который он отстаивает, «имеет целью не уничтожение природных особенностей каждой нации, а, напротив, усиление национального духа через очищение его от всякой эгоистической закваски» (16, т. 1, с. 228).

Это самоотречение, или самоотвержение, должно быть добровольным, «вполне свободным и сознательным актом», и оно никак не означает самоубийство. Речь идет об упразднении не личности, я, его, а эгоизма личности; не индивидуальности, а индивидуализма; и точно так же — не национальности, а национализма. Это есть внутреннее нравственное самоотречение, а не самоуничтожение. «Национально-хорошее у нас остается, а от национально-худого мы избавляемся» (16, т.1, с. 298). «Это есть гибель худой, злой души, гибель эгоизма, а не личности, гибель национализма, а не народности» (16, т. 1, с. 302). Ясное дело: плохое ли, хорошее — все свое и расстаться с ним нелегко, но искать и утверждать в себе надо «не свое, а хорошее».

Сам преисполненный самоотвержения, Владимир Сергеевич претерпевал на себе все последствия переизбытка самоотдачи и самоотречения. Небывалая щедрость, на которую любители поживиться слетались, как мухи на мед, нередко доводила его до настоящей нищеты. «Не удивительно,— вспоминает о нем

Е. Н. Трубецкой, — что и в житейских отношениях его всякий мог обойти и обмануть. Прежде всего, его со всех сторон всячески обирали и эксплуатировали. Получая хорошие заработки от своих литературных произведений, он оставался вечно без гроша, а иногда даже без платья» (17, т. 1, с. 11). Впрочем, он вряд ли сожалел об этом. Наградой за добродетель самоотдачи служила ему сама эта добродетель.

Трудно оспаривать идею, истинность которой философ утверждал собственной жизнью, а не только учением. Попробуем не оспаривать, а осмыслять. Жертвуя своим эгоизмом, В. Соловьев порой приносил его в жертву эгоизму других. Он мог бы последовать поучению Канта: относиться и к себе не как к средству, а как к цели. Но у Канта нет указаний, как заранее знать, просит ли у тебя помощи действительно нуждающийся в ней или лукавый вымогатель.

Правомерно задаться вопросом по поводу возвышения личности (индивидуальности) или национальности (народа) через самоотвержение: всегда ли такое самопревосхождение ведет к добру? Самоотвержение есть форма большего самоутверждения, которое может быть утверждением как в добре, так и в зле. Ницшеанский сверхчеловек есть продукт возвышения над человечностью через ее отвержение (отвержение морали, добра, справедливости). С другой стороны, самоотвержение может быть напускным; показная скромность, самоуничижение могут быть личиной гордыни и самомнения, прикрытием честолюбия, приемом саморекламирования и самовозвеличивания (Фома Опискин).

Значит, самоотвержение и самоутверждение важны не сами по себе, а как способы или средства для реализации определенной нравственной цели. Они равно приемлемы, когда их цель — добро, а не зло. В самом деле, вставать ли на точку зрения самоотрицания, отказываться ли от своей исключительной воли, жертвуя ею в пользу других отдельных лиц, когда каждое из них «стоит на своем эгоизме»? Если самопожертвование возводится из относительного принципа в абсолютный, то оно превращается как раз в потворство устремлениям, в нравственном отношении весьма сомнительным, «потому что, отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм» (16, т. 2, с. 11). А раз так, то настойчиво повторяемый теоретиком русской идеи императив: «жертвовать национальным эгоизмом» — явно нуждается в корректировке, ибо попустительствует иждивенческим настроениям «братских народов».

Надо все же принять во внимание, что для В. Соловьева самоотрицание, как уже сказано, в конечном счете есть не самоцель, а только одно из средств утверждения добра. Какова цель, таковы и средства. Нравственная цель оправдывает лишь те средства, которые достойны ее, которые являются ее внутренними средствами, вытекают из нее, определяются ею. Самоотрицание

в нравственном контексте обретает смысл только в тех пределах, в каких подчинено нравственной цели и адекватно ей, т.е. поскольку оно является не самоотрицанием вообще, а нравственным (по своему способу) самоотрицанием.

Самоотрицание есть средство очищения от зла, средство преобразования и обновления через решительное отмежевание от зла. Это свойственно и кантовской этике: противопоставление в ней добра и зла — безусловное, между ними нет ничего «среднего», ни ступеней, ни границы, они совершенно разнородны и отделены друг от друга «неизмеримой пропастью» (12, с. 128). Относя окончательную победу добра над злом в недостижимую даль, Кант утвердился по данному вопросу в том дуализме, который простерся на всю его систему.

Нравственное обновление и в самом деле предполагает радикальное разделение добра и зла и их упорную борьбу, что создает острейшую проблему для монистического воззрения, пафос которого — в синтезировании. Как увязать устремленность к согласию и единству с решительным размежеванием и непримиримостью добра со злом? Имея в виду остроту этого вопроса, В. Соловьев не щадит даже *соборность*: «Соборное начало само по себе есть начало человеческое, и как все человеческое может быть обращено и в хорошую, и в худую сторону» (16, т. 1, с. 321).

На основе предшествующего рассмотрения взглядов автора «Оправдания добра» можно выявить некоторые условия и наметки дальнейшего хода его мысли, сформулировав их так: не всякое единство есть благо и не всякое разделение есть зло; не всякий мир нравственно оправдан и не всякая конфронтация предосудительна. Но в вопросе о добре и зле самих по себе дело сложнее, и что касается окончательного синтеза, то он может быть осуществлен не тем или иным сочетанием добра и зла — никакая комбинация их невозможна, — но ниспровержением зла, победой над ним. К такому бескомпромиссному итогу продвигается В. Соловьев. В «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899) он осуществляет сложный и трудный процесс восхождения к синтезу, к объяснению точек зрения борьбы и достижения мира. Эти точки зрения представлены участниками полемики — генералом и политиком, а третья, итожащая и в наибольшей мере выражающая взгляд автора, — господином Z.

За истину и добро надо бороться, с ложью и злом они несовместны; Христос нес людям своим учением не мир, но разделение (Лук. 12, 51); *генерал* в «Трех разговорах» принимает евангельское слово еще и в более близком для воина выражении: «Не мир, но меч» (Матф. 10, 34—35). Но Христос назван также *prince de la paix* (князь мира, фр.); разве не сказал он, что миротворцы сынами Божиими нарекутся? Поэтому с неменьшим основанием *политик* прославляет мир между народами и стремится к осуществлению компромиссов, настаивая, что не распри и войны, но примирение ведет к добру. Между тем позиция *политика* — воинствующая, он борется за добро. Впрочем, и воинственный генерал тоже борется за добро. Оба ведут тяжбу со злом.

Перед светом высшей истины оба правы, и В. Соловьев совершенно искренне принимает точку зрения того и другого, видя в них оправданные относительные проявления безусловной истины в истории.

Ни разделение, ни единство непосредственно не тождественны добру; не тождественны и злу; в тех или иных условиях как разделение, так и единство являются не самоцелью, а только средством к добру или злу. «Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата» (15, т. 2, с. 641). В. Соловьев поясняет удачными примерами из отечественной истории: и святой Алексий, митрополит, когда мирно предстательствовал за русских князей в Орде, и Сергей преподобный, когда благословлял оружие Дмитрия Донского против той же Орды, были одинаково служителями одного и того же добра.

Если толком разобраться, так между новозаветными текстами о «разделении» и «миротворчестве» противоречие лишь мнимое. При строгом различении между добрым, или истинным, миром и миром дурным, или ложным, слова того, кто нес людям истинный мир и добрую вражду, внутренне согласуются. В. Соловьев находит прямое указание на примирение через отмеченное разделение: «Мир оставляю вам, мир *Мой* даю вам: не так, как *мир* дает, Я даю вам» (Иоан. 14, 27). «Есть, значит,— заключает В. Соловьев,— хороший, Христов мир, основанный на том *разделении*, что Христос пришел принести на землю, именно на разделении между добром и злом, между истиной и ложью; и есть дурной, мирской мир, основанный на смешении, или внешнем соединении, того, что внутренне враждует между собою» (15, т. 2, с. 710).

Компромисс между добром и злом, как и между истиной и ложью,— это дурной мир. Делать уступки злу — значит совершать зло, или делать для зла «добро» — это значит действовать в пользу зла, «на благо» зла. Известны ли случаи, чтобы доброта доброго человека делала злого добрым или по крайней мере менее злым? Даже Христос при всей своей доброте ничего хорошего не мог сделать с душой Иуды Искарота или злого разбойника. Опыт показывает: сердце злодея только ожесточается в ответ на благодеяние. «Благодеяние в конце концов увеличивает добро в добром и зло в злом. Так должны ли мы, имеем ли мы даже право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам?» (15, т. 2, с. 715—716).

Другой вариант попыток воздействовать на зло добром — толстовское непротивление злу насилием. Эта позиция основывается на ложном предположении, будто зло держится только нашим сопротивлением ему или теми мерами, которые мы предпринимаем против него, тем самым лишь возбуждая его, а собственной силы оно будто бы не имеет, да и существует-то оно только в нашем мнении. Между тем зло — весьма ощутимый факт. «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутст-

вии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими» (17, т. 2, с. 727).

Если зло действительно и действенно, то для добра в меньшей мере необходим энтузиазм, необходима «одержимость». Соловьев говорит о божественном вдохновении добра: все дело именно в этом энтузиазме, а не в бесстрастном кантовском исполнении «правила», исполнении, которого Кант требовал даже вопреки склонности. Кант строил этику долга без вдохновения добра. Если добро исчерпывается исполнением «правила», то где уж тут место для вдохновения!

Кроме того, если есть правило, однажды данное, а мы — исполнители его, служители добра, то возникает вопрос: добр ли сам давший правило и пожинающий плоды добрых дел? Вопрос не о Боге, который добр, а о том, не подменил ли кто собою Его место? Или, как рассуждает в «Трех разговорах» г-н Z, используя библейскую притчу о хозяине и виноградарях (Лук. 20, 9—19): «хозяин» требует от вас добра, но следует ли из этого, что он сам добр? «Пока ваш хозяин только налагает на вас обязанности и требует от вас исполнения своей воли, то я не вижу, как вы мне докажете, что это настоящий хозяин, а не самозванец». В самом деле, продолжает г-н Z, «доброе качество кого бы то ни было доказывается не тем, чего он от других требует, а тем, что он сам делает».

Если нужен энтузиазм в совершении добра ради него самого, то нужна и уверенность, что это добро само по себе истинно. Вот почему предварительным условием интеграции, синтеза, органического единства, мира, гармонии, всеобщей связи должно быть четкое различие и безусловное разделение *добра* и принимающего его личину *зла*, вот почему сначала «не мир, но меч».

Чтобы в резких и выпуклых чертах представить, что такое моральное зло, которое многолико, скрывается под самыми привлекательными и обольстительными личинами и покровами добра, его, как и добро, удобнее всего персонифицировать. Это не будет натяжкой. Есть олицетворение добра — Иисус Христос. (Этим образом: «сын Божий» — пользовался и Кант в своем трактате «Религия в пределах только разума».) Известны и олицетворения его антипода, подытоживаемые в образе антихриста. И вот с последнего требуется сорвать маску, показать его в собственном, неприкрытом, неприукрашенном виде, что и делает Соловьев в «Краткой повести об антихристе», венчающей «Три разговора». Проникая в его сокровенную сущность, В. Соловьев выделяет следующие приметы антихриста как воплощения зла.

Самолюбивое предпочтение себя Христу. Христос, не только проповедуя, но и в жизни своей проявляя нравственное добро, был *исправителем* человечества, а антихрист является как *благодетель* человечества. Христос, как моралист, разделял людей *добром и злом*, антихрист соединяет их *благами*, которые одинаково нужны и добрым и злым, несет мир, дает каждому то, что ему нужно, что удовлетворяет эгоизму всех, и тем самым прельщает

всех, всем угождает, устраняет ответственность, заменяя «страшный суд» «судом милости»; он смешивает добро и зло, ставит себя на высший престол, делает себя богоравным; он — бог эгоизма и льстит человеческому эгоизму, разжигает себялюбие и своеволие, поощряет вседозволенность, свободу без ответственности, дает права без обязанностей, нетребовательность к себе, беззаконие в сердце. Общее благо он подменяет благом всех, все противоречия разрешает тем, что примиряет их, братает правду с обманом и ложью, выдавая это под видом всеобъемлющей истины. Этот человек пишет книгу под заглавием «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию», в которой искусно потворствует всяческому эгоизму и суемудрию, так что «всякому одностороннему мыслителю или деятелю легко будет видеть и принять целое лишь под своим частным наличным углом зрения, ничем не жертвуя для *самой истины*, не возвышаясь для нее действительно над своим *я*, нисколько не отказываясь *на деле* от своей односторонности, ни в чем не исправляя ошибочность своих взглядов и стремлений, ничем не восполняя их недостаточность» (15, т. 2, с. 744).

Словом, в книге удалось «соединить» несоединимое: безусловный индивидуализм с горячей преданностью общему благу. И чудный писатель, говорится далее в «повести об антихристе», не только увлечет всех, но он будет всякому приятен, так что исполнится слово Христово: «Я пришел во имя Отца, и не принимаете меня, а придет *другой* во имя свое, того примете» (Иоан, 5, 43).

Вот что такое, по Соловьеву, антихрист: поддельное добро, действительное зло, объясняемое простой пословицей: «Не все то золото, что блестит». Выявляется *действительный обман*. В этом и заключается замысел «Трех разговоров»: показать обманчивую личину, под которой скрывается «злая бездна». В предисловии к этому произведению Соловьев выражал тревожное предчувствие возвышения над человечеством власти антихриста, который «будет говорить громкие и высокие слова» (сравн.: Откр. 13, 3—5) и «набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору его конечного проявления, чтобы — по слову Писания — даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению» (15, т. 2, с. 643).

Сопоставляя это с кантовским подходом к социальной сфере, нельзя не заметить значительных расхождений.

Наследуя протестантскую традицию, Кант на примере анализа церковно-католической обрядности с успехом демонстрировал способность изобличать «позлащенную нищету» явлений, оторванных от принципа добра. Что же до светских сторон новоевропейской цивилизации и ее противоречивого соотношения с нравственными основами жизни, то тут он намного умереннее в своей критичности, сдержаннее в нападках и обличениях. Более того, перспективы наблюдаемой им социальной активности, в которой внутреннее нравственное содержание вытеснено поддел-

ками под него, немецкий философ воспринимает в целом довольно оптимистично, с надеждой на постепенные исправления. Здесь его этический способ восприятия заметно ослаблен. Вместо «революции в образе мыслей» он преподносит идею просветительского здравомыслия о неспешном изменении к лучшему — решительно во всем, включая нравственное совершенствование индивида и социума. Он уклоняется от строгих моральных оценок общественного прогресса, *добро* и *зло* вытесняются у него и подменяются категориями *лучше* — *хуже*, безусловная противоположность этических понятий релятивизируется и «размывается» постепенностью улучшений, бесконечностью движения вперед от плохого к лучшему (12, с. 59; 50, 119, 122).

В этом русле немецкий философ пытался взглянуть *прагматически* на перспективу образования государства государств. Он оставлял в стороне этический подход к предполагаемому «будущему великому государственному объединению» и старательно избегал нравственной оценки его. Совсем как завзятый просветитель, он без всяких попыток критического осмысления, апологетически, в терминах *полезности* трактует идею «всеобщего правового гражданского общества». Индивидуальный и коллективный эгоизм, считает он, в итоге приносит обществу не ущерб, а выигрыш; соперничество между индивидами — положительное, благоприятное условие совершенствования индивидов и прогресса общества, приближения к космополитическому объединению, ко «всеобщему всемирно-гражданскому состоянию» (11, т. 6, с. 21; 12, 20, 275).

Когда Кант помещает своего индивида в контекст социальной истории, то он совсем не имеет дела с ним как с моральным существом (11, т. 6, с. 14, 581). В качестве же морального существа кантовский индивид вовсе не социален и не историчен: он постоянно занят собой и напоминает протестанта, пекущегося только о личном спасении. Первейшая из его забот — в самом себе сбросить обманчивую видимость добра, изобличить зло, затаившееся в собственной его воле, а что до других, то пусть они упражняются в соблюдении видимости добродетели, — как знать, может быть, это и приведет их в конце концов к чему-то серьезному (11, т. 6, с. 386). Соловьев же видит и свою, и общую основную задачу в разоблачении *вселенского* зла, которое появляется во вполне определенных *связях* между людьми, обнаруживается в извращенных *отношениях* между ними. Его предостерегающая утопия в «Трех разговорах» — тяжкое раздумье о зловещих признаках появления на сцене всемирной истории человечества «раздирающего себя зверя», на котором вырастает отвратительная голова — «всемирно объединяющая власть антихриста». В. Соловьеву представляется всесветным бедствием то, что для Канта было предметом высших упований и надежд, радужной мечтой, осуществление которой составит желанный прогресс и даст удовольствие всем и каждому.

Когда Кант выделяет среди задатков человека склонность «общаться с себе подобными», то не надо думать, что речь идет у него об общественной природе человека, о человеке как *общественном* существе, ибо общение он сводит к отрицательной форме, к *антагонизму* между изолированными друг от друга индивидами, такое «общение» прямо вытекает из «необщительного свойства», заложенного, по Канту, в природе человека, из сильного стремления уединяться, изолироваться, из желания «все сообразовывать только со своим разумением»; такой человек неизбежно «ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим» (11, т. 6, с. 11). Ясно, что это порождает только «недоброжелательную общительность» людей, постоянно угрожающую обществу разъединением. Человек утверждает себя среди своих ближних, которых он «не может *терпеть*, но без которых он не может обойтись» (11, т. 6, с. 11). Развитие таких задатков в индивидах, как честолюбие, властолюбие, корыстолюбие, ведет, как считает Кант, к расцвету талантов, к просвещению и т.д. «Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды необщительности» (11, т. 6, с. 13). Добро с этой точки зрения появляется в истории едва ли не как побочный продукт самоиспеления морального зла: «Моральное зло имеет то неотделимое от своей природы свойство, что по своим целям (особенно в отношении других, держащихся такого же образа мыслей) оно внутренне противоречиво и саморазрушительно и, таким образом, хотя и медленно, но уступает место (моральному) принципу добра» (11, т. 6, с. 300).

Кант явно исходит из *теоретического* предположения, что эгоистические устремления, сталкиваясь, взаимно уничтожаются, наступает равновесие, посягать на свободу и собственность другого становится все более невыгодно; это равновесие устанавливается в *государстве* как устройстве, сдерживающем чрезмерные притязания соперничающих сторон, и окончательно упрочивается всемирным государственным объединением. Кант оставляет без внимания другой оборот дела: наряду со сдержанным эгоизмом и над ним воздвигается эгоизм более хитрый и коварный — посредник, паразитирующий на корыстных вожделениях и их столкновениях — феномен, известный по поговорке: «Вор на воре сидит и взяткой погоняет». Такое положение оказывается в общем приемлемым и выгодным для всех участников, все они вместе и каждый в отдельности выигрывают (надо ли спрашивать, за счет кого?), и между ними устанавливается известного рода равновесие отношений, от государственно-правового, тем более от морального, порядка, весьма и весьма далекое.

Надо сказать, что ориентация на «неизменно поступательное, хотя и медленное развитие» (11, т. 6, с. 7) всех задатков человеческой природы создает *иллюзию* устремленности к подлинному

доброе и усыпляет нравственное чувство. Тем самым погребается нравственная проблема, заключенная в общественно-историческом прогрессе, нас незаметно отбрасывают от осознания того, что в «первичных задатках» человека заложены возможности прогресса не только к добру. А к чему ведет (свойственная не одному Канту) подмена в теории прогресса морального *добра* материальным *благополучием* — это хорошо известно.

Вразрез собственному положению о том, что «все доброе, не привитое на моральном добром образе мыслей, есть не более, как видимость и позлащенная нищета» (11, т. 6, с. 18), Кант утверждает, что от необузданного эгоизма и разгула своеволия через прогресс к дисциплине и просвещению все же можно постепенно прийти к предначертанной человечеству цели и «*патологически* вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в *моральное* целое» (11, т. 6, с. 12). Наибольшие надежды он связывает с *просвещением*, этим «великим благом», которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они правильно понимают свою собственную выгоду (11, т. 6, с. 20). Нельзя не заметить, что в социально-политических контекстах Кант связывает добро либо с развитой утилитарной этикой в просветительском духе (разумный эгоизм), либо с легальностью в морали (выгодность совершать добрые поступки). В статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» он не указал просвещению ориентир к *чистоте добра*, т.е. к идее, развиваемой им в собственной этике. Суть просвещения для него не в стремлении к истине и добру, а в уразумении каждым всего по-своему, на свой собственный лад, в формировании своего особого частного мнения. Просвещение, если следовать кантовскому его толкованию, лишь разделяет умы: каждый сам себе голова и сколько голов, столько умов. Этот плюрализм вполне соответствует характеру «гражданского общества».

Кант обнаруживает серьезные внутренние и внешние препятствия к осуществлению предполагаемого им постепенного перехода от новоевропейской гражданской цивилизации к нравственному порядку (11, т. 6, с. 18). Цивилизация воздвигнута на плюрализме эгоистических устремлений, но ведь они, вообще говоря, к добру не ведут. Не удивительно, что и в данном случае ему приходится отодвигать разрешение нравственной задачи для чувственного мира в «необозримую даль» (12, с. 221).

Совсем иначе выглядит дело у В. Соловьева. «Повесть об антихристе» пророчествует в конечном счете торжество добра — не благодаря, а наперекор принципу зла и в борьбе с ним. Переход к нравственному порядку он связывает не с односторонне-интеллектуальным просвещением, индивидуализирующим, обособляющим и разделяющим членов общества, а с духовным преображением, и не отдельных индивидов только, а общества в целом

(15, т. 2, с. 347). Проследивая развертывание этики В. Соловьева, мы попадаем в круг мыслей, о котором мало и неточно будет сказать: совершенная противоположность Канту, потому что это уже как бы иное измерение, где элементы кантовской системы этики не только дополнены новыми, но и определяются ими и несут иную смысловую нагрузку, выполняют иную функцию, находятся в иных сочетаниях и связях, чем у Канта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы; Смысл творчества. М., 1989.
3. Бердяев Н. А. Русская идея//О России и русской философской культуре: Философия русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
4. Булгаков С. Что дает современному познанию философия Владимира Соловьева?//Булгаков С. От марксизма к идеализму: Сб. ст. (1896—1903). СПб., 1903.
5. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. М.; Л., 1930—1959.
6. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970—1971.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. С. 1975—1977.
8. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. М., 1978.
9. Гулыга А. В. Владимир Сергеевич Соловьев//Лит. газ. 1989. 18 янв.
10. Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. М., 1977.
11. Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966.
12. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
13. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983.
14. Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 8 т. СПб., 1901—1903. Т. 9 (дополнительный). СПб., 1907.
15. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988.
16. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989.
17. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1—2. М., 1913.
18. Шестов Л. О «перерождении убеждений» у Достоевского;; Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964.

КАНТ В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А. И. Абрамов

Важнейшим элементом философской культуры является преемственность идей, школ и направлений. В русской философской культуре XIX — начала XX в. принцип преемственности в наибольшей мере проявил себя в духовно-академическом философствовании. Киевская братская школа, основанная в 1615 г. митрополитом Петром Могилой, уже в начале XVIII в. получила имя Киево-Могило-Заборовской академии. Профессора философии назывались префектами, и в их ряду были такие крупные мыслители, как Стефан Яворский, Феофан Прокопович, Стефан Калиновский, Сильвестр Кулябка, Михаил Казачинский, Георгий Конисский. Киевская академия стала впоследствии называться Киево-Могилянской, а в начале XIX в., как и московская Славяно-греко-латинская академия, сформированная в 1685 г., была преобразована в Духовную академию. Потребности русской общественной и церковно-культурной жизни первой половины XIX в. обусловили открытие двух новых духовных академий: в Санкт-Петербурге и Казани. В начале XIX в. в Киевской духовной Академии сформировалась школа философского теизма, которая получила дальнейшее развитие в деятельности профессоров других академий. В условиях специфического синкретизма русской философской культуры середины XIX в., характеризуемого сращиванием духовно-академической и университетской философии, киевская школа философского теизма стала основным поставщиком профессоров философии для русских учебных заведений. Профессором философии Санкт-Петербургской духовной академии был В. Н. Карпов, в Киевском университете Св. Владимира философию преподавали О. М. Новицкий и С. С. Гогоцкий, в Московском университете читал лекции по философии П. Д. Юркевич, в Одесском Ришельевском и Неженском лицеях профессорствовали И. Г. Михневич и П. И. Волинский.

Своими философскими истоками теизм русского духовно-академического философствования восходил к двум различным культурно-историческим и религиозно-философским ориентациям Востока и Запада. Из восточной церкви на Русь были привнесены святоотеческая традиция и вытекающий из нее неоплатонизирующий аристотелизм, функционировавший в философской культуре Киевской и Московской Руси. Западная философская культура привнесла в философские курсы русских духовных академий схоластицированный аристотелизм и вольфианскую философию в различных ее модификациях.

Вплоть до конца XIX в. философское образование в Духовных академиях было поставлено на более широкую основу, чем в светских учебных заведениях. Помимо философских курсов были специальные курсы по метафизике, логике, психологии и истории философии. Академический Устав 1814 г. требовал преподавания истории философии даже в семинариях. Историко-философский курс включал в себя не только античную философию и философию нового времени, но и философские системы современных западноевропейских мыслителей. Такой историк русской философии, как В. В. Зеньковский, в этой связи писал: «Мы знаем, что к началу XIX-го века в Духовных Академиях циркулировали переводы новейших произведений философской литературы (например, Канта, Шеллинга и др.)» (10, с. 305).

Тема «Кант в русской духовно-академической философии» является составной частью темы «Кант в русской философии», которая уже получила определенное освещение в нашей литературе*. Обширность и неразработанность темы русской кантианы делает правомерным обращение к более углубленной разработке ее отдельных частей. Первые публикации переводов философских трудов Канта относятся к 1803—1804 гг., но историки русской философии и историки духовных академий** постоянно упоминают о рукописных переводах отдельных работ Канта и о заметном интересе к его философскому учению. «Уже в эти годы (самое начало XIX в. — А. А.) студенты Академии интересовались новейшими философскими системами, — философствовали, спорили, помогали друг другу в понимании Кантова учения, трудились над переводом технических слов его языка и разбирали системы его учеников» (26, с. 239). Среди профессоров и студентов Духовных академий интерес к Канту и его сочинениям продержался на протяжении всего столетия. Например, уже в конце XIX в. студенты МДА под редакцией профессора П. В. Тихомирова перевели сочинение Канта «Религия в границах одного только разума» (22, с. 480). Философия Канта занимала наряду с Платоном центральное место в философском творчестве П. А. Флоренского. Его работа «Космологические антиномии Иммануила Канта» (СПб., 1909) была пробной лекцией историко-философского кур-

* См.: *Каменский З. А.* Кант в России // *Философия Канта и современность*. М., 1974; *Он же*, И. Кант в русской философии начала XIX в. // *Вестн. истории мировой культуры*. 1960. № 1; *Пашкова А. А.* Кант и философия на Украине начала XX в. // *Критические очерки по философии Канта*. Киев, 1975; *Горский В. С.* Историко-философская оценка учения Канта на Украине (середина XIX — начало XX в.) // Там же; *Капранов В. А., Чуева М. А.* Кант и русская религиозная философия в конце XIX — начале XX в. // *Вопросы теоретического наследия И. Канта*. Калининград, 1979. Вып. 4.

** О Киевской духовной академии писали такие авторы, как *Макарий Булгаков*, *В. Асоченский*, *И. Малышевский*, *Н. Петров*, *М. Линчевский*, *С. Голубев*; о Московской д.а., *С. Смирнов*, *Н. Каптерев*, *И. Корсунский*; о СПб. д.а. *И. Чистович*, *А. Ростиславьев*; о Казанской д.а. *А. Благовещенский*, *А. Можаровский*, *И. Гвоздев*, *П. Знаменский*.

са, в котором с именами Платона и Канта связывались не только хронологические эпохи, но и основные водоразделы мысли противоположных типов мировоззрений.

КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ (КДА)

Отношение к Канту русского духовно-академического философствования не было простым и однозначным в стенах духовных академий. Оно строилось на решении вопроса о том, полезно ли его учение для русского православия, может ли оно стать «оплотом и ограждением виногради́ка Господня», или же оно вредно и опасно как рассадник западноевропейских философских ересей.

Характерным примером такого отношения к Канту было творчество И. М. Сковрцова (1795—1863) — одного из самых консервативных профессоров КДА. Прежде всего профессор философии не мог простить Канту критику метафизики в лице Лейбница и Вольфа, обоснование деизма, отделяющего Бога от человека и человека от Бога, а также натурализма, не допускающего ничего сверхъестественного и поклоняющегося одному только практическому разуму. «К большей славе Откровения усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии» (8, с. 28; 19, 21).

Сковрцов не считая Канта злонамеренным противником христианства в отличие от таких выпускников КДА, как И. Гриневич и И. Михневич, которые полагали, что «Критика чистого разума» содержала в себе мысли, «весьма опасные для религии». Сковрцов признавал, что немецкий философ открыл в философии по крайней мере три важные истины: 1) недостаточность нашего разума в познании сверхчувственных вещей; 2) невозможность обоснования нравственности на понятиях удовольствия и неудовольствия; 3) ущербность и развращенность человека заключена в его природе.

В «Очерке развития русской философии» Г. Г. Шпет назвал Сковрцова малоодаренным философом, но сумевшим в академических кругах стать образцом и авторитетом из-за способности приспособления философии к требованиям академических программ. Тем не менее, удивлялся Шпет, Сковрцову удалось совместить догматизм вольфианской философии с философским скептицизмом, порожденным богословской догматикой.

Формально-логическому философствованию Сковрцова, поставившего себя между Кантом и теизмом, Шпет противопоставлял творчество другого духовно-академического философа — С. С. Гогоцкого, усматривая в его трудах «историзм» в хорошем философском смысле (27, с. 217). Философский теизм Гогоцкого был окрашен в яркие тона гегелевских симпатий, что в значительной мере сказалось во многих статьях четырехтомного «Философского лексикона», который можно считать русской философской энциклопедией XIX в.

Большая статья «Кант» в «Философском лексиконе» очень подробно трактовала о жизни и философском учении немецкого мыслителя, но для уяснения отношения Гогоцкого к Канту удобнее обратиться к кандидатской диссертации «Критический взгляд на философию Канта».

Прежде чем приступить к Канту, Гогоцкий дал общую характеристику докантовской философии XVIII в., которая всегда привлекала его внимание. «С одной стороны, догматизм положительно учил о сверхчувственных истинах, не указывая им достаточного основания в познавательных способностях, с другой — эмпиризм, материализм и скептицизм прямо и косвенно отрицали вышеопытное происхождение и разумную необходимость тех законов, на основании которых мы судим о предметах и познаем их. Оба следствия, как крайности, равно противоречили требованию философии. Опровержение их и указание настоящих пределов и предмета философского знания составляло прямую цель критической философии Канта» (5, с. 11). Гогоцкий считал философское учение Канта цельной синтетической философской системой, которая сняла крайности и противоречия философской мысли предшествующих веков, но и сама стала крайностью по отношению к философии Гегеля. Кант, как, впрочем, и Гегель, был неприемлем для Гогоцкого из-за понимания философии как системы взглядов, возвышающейся над религией и ведущей к обожествлению разума, что лишает веру определенных привилегий (6, с. 204). Среди других неприемлемых положений кантовской философии его русский критик называл: неправомомерность противопоставления разума и предмета, учение о «вещи в себе», отрицание реального существования вещей в пространстве и времени, разъединение практического разума, рассудка и способности суждения, не одобрялся также разрыв между нравственной деятельностью и счастьем, а также неразличение в понятии нравственного закона его объективной и субъективной сторон.

С другой стороны, очень многое в учении Канта признавалось как выдающиеся философские заслуги. Особенно импонировали Гогоцкому гносеологический характер философии Канта, формулирование задачи философии как обращения к исследованию мышления как такового. Важной стороной кантовского учения он считал доказательство априорности форм чувственности и рассудка, а также проведение строгого различия разума и рассудка, что в немалой степени способствовало противодействию критической философии Канта материалистическим и сунсуалистическим учениям XVIII в. «С того времени разум стал главным деятелем в области философии вместо внешнего и внутреннего чувства» (5, с. 4). Очень велики заслуги Канта, по мнению Гогоцкого, в разработке практической философии. Все то, что отнято у разума в «Критике чистого разума», возвращено ему в «Критике практического разума» как утверждение первенства духа над природой и раскрытие свободной и разумной самостоятельности духа внутри самого человека. Высшим же достижением

Канта, где, как в фокусе, собраны все разделы антиметафизического философского учения, называлась «Критика способности суждения», связывающая безусловное с явлениями и раскрывающая не только истинное значение изящного, но и целесообразное развитие духа по свободным целям, а не по механическому процессу причинной связи.

Одним из наиболее выдающихся представителей киевской школы философского теизма был П. Д. Юркевич. Христианско-телеологический идеализм его философской системы развивался в сторону «конкретного» идеализма, в основании которого лежал широкий и свободный от всяких произвольных и предвзятых запретов и ограничений эмпиризм, включающий в себя одновременно и рациональное и сверхрациональное. Корни философского мирозерцания Юркевича находили питательную среду в традициях христианизированного платонизма духовно-академического философствования. Почти во всех своих сочинениях русский мыслитель постоянно стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» в русле развития собственной философской мысли. «В продолжении тысячелетий господствовало в философии платоническое учение о разуме... можно сказать, что относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая — Кантом» (28, с. 323).

Две важнейшие работы Юркевича назывались «Идея» и «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». По его мнению, философские учения Платона и Канта являются фундаментом общеевропейской философской мысли в ее современном состоянии и будущем развитии* Более того, истина учения Канта об опыте возможна только вследствие истины учения Платона о разуме. Сопоставление и историко-философский анализ философских систем Платона и Канта, выполненный Юркевичем, можно считать одним из самых глубоких по содержанию и изящных по форме изложения в русской историко-философской науке.

«Платон. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

Кант. Только видимое чувственное явление познаваемо.

Платон. После опыта есть область теней и грез; только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

Кант. Стремиться разумом в мир сверхчувственный — значит стремиться в область теней и грез; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

* Подобного взгляда придерживался впоследствии и П. А. Флоренский, который был хорошо знаком с философским творчеством П. Д. Юркевича. Например, XXI глава его «Столпа и утверждения истины» была перепечаткой пяти страниц из статьи Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия».

Платон. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям.

Кант. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений чрез воззрения к воззрениям.

Платон. Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это царь-наука.

Кант. Это не наука, а формальная дисциплина, предохраняющая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существовании человеческой души.

Платон. Познание истины возможно для чистого разума.

Кант. Познание истины невозможно для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами. Правда, что в последнем случае познание возможно; но это будет не познание истины, а только познание общегодное... Наука имеет все условия для того, чтобы сообщать нам общегодные сведения, и ни одного условия для познания истины.— Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры» (29, с. 493—494).

Любое подлинное философствование должно начинаться, по Юркевичу, с понятия «идея», так как оно является исследованием о том, в чем состоит истинное значение. Одним из выводов философского трактата «Идея» была мысль о том, что философия как целостное мирозерцание является делом всего человечества, а не отдельного человека. Человечество, как правило, никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями. Духовная жизнь человечества имеет особенность раскрывать свое содержание во всей полноте и целостности своих составных элементов. И поэтому нет никакой необходимости, писал Юркевич, в том, чтобы всякое доброе убеждение во что бы то ни стало доказывать их общих теоретических или логических оснований.

Почти все философские работы Юркевича пестрят ссылками на сочинения Канта, анализом и комментированием различных разделов его философского учения. Например, уже в своей первой работе «Идея», характеризуя развитие понятия «идея» в учениях Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Мальбранша, Фихте и Гегеля, русский философ высказывает ряд критических замечаний в адрес авторитетного в его время мнения Гегеля. При этом чувствуется, что зарождение критического отношения Юркевича к гегелевской системе основано на возрастающем интересе к философскому учению Канта, так что в своих поздних работах Юркевич пришел, оставаясь в целом платоником, к своеобразному синтезу философских учений Платона и Канта. Если в целом в работе «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» предпочтение отдается метафизическому идеализму Платона, а не трансцендентальной философии Канта, то во многих очень важных «частностях» Юркевич уже не может обойтись без философских прозрений Канта. Например, для того чтобы от бытия мысленного перейти к бытию «сущему», недостаточно одного

признания мира платоновских идей, так как действительность не исчерпывается всецело одной только логической идеей. «Начало», порождающее окружающую действительность, есть, по Юркевичу, уже не «сущность», а «сущее» и откровение, данное познающему субъекту в идеях, не может ввести его в тайну индивидуального бытия, а тем более в тайну сверхсущего, которое переводит то, что может быть (идею), в то, что есть (т.е. действительность).

Заняв кафедру философии Московского университета, Юркевич не прервал своей духовной связи с КДА. Влияние его философских идей сказалось не только на философском творчестве таких выдающихся умов, как В. Д. Кудрявцев и В. С. Соловьев, но и на работах многих представителей киевской школы философского теизма. Особенно это проявилось в ярко выраженном интересе к кантовской философии. Между Киевским университетом Св. Владимира и КДА во второй половине XIX — начале XX в. в области философии особых противоречий и философской полемики не было. Согласно установившейся традиции университетскую кафедру философии занимали профессора КДА. Очень характерной, например, можно считать такую ситуацию — исследование доктора богословия, ординарного профессора КДА Д. И. Богдашевского «Философия Канта», посвященное анализу «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», было в один и тот же год опубликовано в журнале «Труды Киевской Духовной Академии» и отдельной книгой в типографии Императорского университета Св. Владимира.

В конце XIX — начале XX в. в Киеве вышло относительно много научных работ о Канте* Далеко не все эти книги и их авторов можно отнести к духовно-академическому философствованию. С одной стороны, А. А. Козлов был профессором университета Св. Владимира и создателем философской системы, построенной на философии бессознательного Гартмана и персонализме Тейхмюллера; с другой стороны, профессор КДА П. И. Линицкий был неокантианцем (11, с. 127), а не строгим последователем философии Канта.

Наиболее репрезентативной фигурой киевской школы философского теизма был Д. И. Богдашевский. Уже в предисловии книги «Философия Канта» (Киев, 1898) он заявил, что основательное знакомство с кантовской философией действительно не-

* *Богдашевский Д. И. Философия Канта. Вып. 1. Анализ Критики чистого разума и Критики практического разума. Киев, 1898; Вайнштейн А. Э. О понятии реальности по Шуберт-Зольдерну//Философские исследования. Киев, 1902. Т. 1, вып. 2; Гиляров Н. А. Философия в ее существе, значении и истории. Киев, 1918. Ч. 2; Знаменский Д. В. Из этюдов о Канте. Киев, 1912; Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884; Линицкий П. И. Об умозраении и отношении умозраительного познания к опыту. Киев, 1881; Он же. Основные вопросы философии: Опыт систематического изложения философии. Киев, 1901; Олесницкий М. История нравственности и нравственных учений. Киев, 1882, Ч. 1; Шиманский А. К. Учение Канта и Спенсера о пространстве//Философские исследования. Киев, 1901. Т. 1, вып. 1; Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. Киев, 1904.*

обходимо как для философа, так и для богослова, и выразил свое согласие с мнением Н. Я. Грота о философском творчестве Канта, которое последний высказал в предисловии к русскому изданию «Пролегомены» (в переводе В. С. Соловьева). «Кант — создатель новейшей философии, новой точки зрения, нового метода и задач философии, и без глубокого понимания Канта нельзя в наше время считать себя вправе произносить слова «философия, философский». Легкомысленно думать, что основоположения Кантовой философии кем-либо окончательно опровергнуты или даже поколеблены. Лица, думающие так, обыкновенно не понимают и не в состоянии понять даже самых вопросов, над решением которых трудился Кант. Для тех, кто понимает эти вопросы, ясно, что от Канта должно отправляться и поныне всякое философское учение, имеющее притязание быть существенным и основательным, хотя бы точкой отправления и являлась строгая критика кантовских положений» (1, VI). Сделав замечание, что Канта не трудно критиковать, но очень трудно правильно понять, Богdashевский формулирует свою задачу как максимально верное и точное изложение критической философии немецкого мыслителя. Ограничиться поставленной задачей он не смог, и изложение почти каждого раздела кантовских «Критик» сопровождалось замечаниями киевского профессора. Именно эти отступления Богdashевского от непосредственного изложения содержания кантовских сочинений и представляют особый интерес.

Первое «отступление» Богdashевского связано с кантовским учением о пространстве и времени, которое, по его мнению, есть важнейший, но вместе с тем и труднейший пункт его системы. Подробно остановившись на полемике профессоров М. И. Каринского и А. И. Введенского о понимании кантовского учения о времени, Богdashевский выразил свое согласие с мнением последнего. Свою же особую точку зрения он высказал в следующей форме: «Против этого учения ясно думает, говорит признаваемое самим Кантом бытие вещи в себе. В самом деле, вещь в себе существует, вступает в явление, обнаруживает свою истинную природу, хотя последняя и остается нам неизвестною. Но, вступая в явление, вещь в себе необходимо вступает в пространство и время, как форму своего существования, ибо нельзя представить, чтобы то, что обнаруживается в явлении, связано с ним, было свободно от формы, которой подлежат явления» (1, с. 42).

Приведя утверждение Канта, что нельзя говорить: время есть, а можно лишь утверждать, что время есть для нас, или что мы имеем представление времени, Богdashевский пытается возражать Канту. Ход его рассуждения таков: представление времени само совершается во времени, во времени происходит и представление представления времени и т.д. и, значит, время есть нечто объективное. Даже математические положения, объясняемые в трансцендентальной эстетике, свидетельствуют, по мнению киевского философа, против кантовского учения о пространстве и времени. Математика имеет дело не с чистым пространством и не с чистым

временем, а с пунктами, линиями, поверхностями, фигурами, последовательным повторением единиц и чисел. «Наконец, совершенно непонятно, каким образом, отрицая объективность пространства, Кант мог признавать существование внешнего мира, бытие материальных предметов. Мы можем понимать последние только в пространстве; из понятия материальности чисто аналитически выводится понятие сложности, протяженности, следовательно, пространственности. Пространство и время не суть, без сомнения, какие-нибудь сущности, но они выражают реальные отношения вещей, суть реальные формы конечного бытия» (1, с. 43—44).

Излагая содержание трансцендентальной аналитики, Богdashевский также сделал несколько замечаний по поводу учения об основоположениях: «Если основоположение количества должно считаться синтетическим основоположением рассудка, то вторая посылка, утверждающая, что все пространственное и временное есть величина экстенсивная, должна быть рассматриваема в качестве синтетического суждения. Но на самом деле эта посылка вовсе не синтетическое, а аналитическое суждение, ибо в понятие пространства и времени неизбежно входят признаки составности, непрерывного следования частей друг за другом» (18, с. 64). Основоположение качества также не доказано Кантом, по мнению Богdashевского, должным образом. В «Критике чистого разума» утверждается, что ощущения могут увеличиваться и уменьшаться до нуля реальности, а потому они суть величины интенсивные. Но откуда же мы знаем, вопрошал киевский философ, что ощущения способны к увеличению и уменьшению? Положение это, по его мнению, никак не априорное, а апостериорное. Критик видел также возможность оспорить и то положение Канта, что ощущение наполняет один момент времени, в каждый момент существует целое или полное ощущение. Не проведено также ясного различия между действительным и необходимым в кантовских постулатах опытного мышления, и вообще, писал Богdashевский, «в этой Кантовской теории опыта есть немало искусственности и натяжек» (1, с. 66).

Переходя к трансцендентальной диалектике, Богdashевский выразил глубокое удовлетворение по поводу кантовской критики метафизики, так как великий немецкий философ сумел вывести из состояния блаженного самодовольства очень многих философов-метафизиков, в том числе материалистов, натуралистов и атеистов.

Охарактеризовав основные положения трансцендентальной диалектики, Богdashевский утверждает, что «эти положения самим Кантом не выдерживаются строго и отсюда возникают неясности и противоречия его теоретической философии. Самым опасным для Канта пунктом является признание им бытия вещи в себе; «вещь в себе» — это своего рода ахиллесова пята Кантовой системы, и недаром противники философа всегда обращали внимание преимущественно на этот пункт его философии» (1, с. 109).

Профессор КДА ставил на вид Канту также его учение об антиномиях, в которые впадает разум, при решении космополитических вопросов. Кант верил, что аргументация тезисов и антитезисов одинаково убедительна для разума. Но его русский критик считает, что это еще вопрос, ибо когда дело идет о мире, о полноте его явлений, то разум могут удовлетворить только тезисы антиномий, так как антитезисы отвергают целостность мира, считая никогда не завершенным регрессивный синтез явлений. Целостность мира возможна только при наличии таких компонентов, как начало мира, пространственные границы и верховное божество (творец мира). По мнению Богдашевского, Кант совершенно неосновательно говорит, что тезисы и антитезисы обосновываются на предположении наличия не только условного, но и полного, законченного ряда условий. На этом предположении, продолжает он, возможно обосновать только тезис, так как антитезисы не рассматривают бесконечный ряд данных и не могут, не впадая в противоречие, его так рассматривать. В антиномиях бесконечный ряд рассматривается как нечто образуемое через синтез, а не как что-либо данное для регрессивного синтеза.

Целый ряд замечаний Богдашевский высказал по поводу кантовских доказательств бытия Божия. Среди русских исследователей философского творчества Канта это была популярнейшая тема, а работа «Религия в границах одного только разума» наиболее почитаемой. Но, оставаясь строго в границах «Критики чистого разума», Богдашевский высказал наибольшее одобрение по поводу критики Кантом космологического и физико-телеологического доказательств бытия Божия. Критика же онтологического доказательства бытия Божия является, по его мнению, одним из слабейших мест «Критики чистого разума».

Высокая оценка Богдашевским «Критики практического разума» исходила из утверждения того, что трансцендентальный идеализм Канта базировался на практической основе, так как нравственное сознание восполняет в учении немецкого мыслителя то, что недоступно для теоретического сознания. Кант вроде бы специально ограничил пределы теоретического разума для того, чтобы обнаружилились важность и значение практического.

Признавая возвышенный характер нравственного учения Канта, киевский профессор высказал ряд существенных замечаний. Соглашаясь с Кантом, что свобода не может быть простым постулатом практического разума, критик идет дальше и заявляет: нравственный закон вообще не может быть постулатом, а только лишь императивом, и императивом безусловным; и следовательно, непонятно, почему то, что является необходимым условием нравственности и выражает ее существо, имеет у Канта значение постулата, хотя и не простого.

Согласно кантовскому учению о свободе, свободными действиями являются только нравственные действия. Это учение, по мнению Богдашевского, опирается на одностороннее понимание свободы в ее абсолютном и безусловном модусах. «Именно такое

понимание свободы заставило Канта поместить свободу в мир сверхопытный, в мир чистых волеопределений, причем Кант необходимо встречается здесь с трудностью: каким образом возможно, что одно и то же действие определяется двумя различными и даже противоположными факторами: нашим сверхопытным и нашим опытным характером» (1, с. 157).

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ (МДА)

Историки русской философии всегда различали философствование в Киевской и Московской академиях, отмечая большую значимость и философскую оригинальность московской школы. Такого же мнения придерживались, внимательно относящиеся к философии, богословы. Г. Флоровский в своей известной книге «Пути русского богословия» писал: «В Академиях за XIX-ый век сложилась своя философская традиция. В особенности так вышло в Московской Академии, где за все столетие (до начала последней войны) сменилось, собственно, всего только три философских преподавателя, — о. Феодор Голубинский (1818—1854), В. Д. Кудрявцев (1854—1891), Алексей Ив. Введенский (1888—1912), — единая линия религиозного идеализма, связанного всего более с Якоби и еще с идеалистическим теизмом разных стилей, от Баадера до Лотце» (26, с. 240).

Ф. А. Голубинского можно считать основателем оригинальной русской теистической философии, которую следовало бы назвать учением о Бесконечном Существо. Под философией профессор МДА понимал особое состояние духа, стремящегося познать истину, а также представления об истине. Философия еще не является самой мудростью, а только лишь любовью к ней. Мудрость как знание истины подается человеку свыше, если состояние его духа делает его способным к ее восприятию.

Критически-сдержанное отношение Голубинского к Канту нашло свое отражение в «Лекциях философии», опубликованных его учениками уже после смерти философа. Выпуск первый «Лекций философии» содержал в себе «Общее Введение в Философию» и «Введение в Метафизику». Новый период в истории метафизических систем начинался, по мнению Голубинского, с Канта, который как бы с сожалением смотрел на обломки философских систем и на совершенное Юмом уничтожение и разрушение строений человеческого ума. Особенное удовлетворение Голубинский испытывал от онтологии Канта как исследования о чистых законах всякого познания. По отношению же к доказательствам бытия Бога Кант, по его мнению, менее конструктивен и выступил как скептик. «Причиной сего было то, что (по учению Канта) разум человеческий ничего вышеопытного, сверхопытного познать не может, а потому не может иметь и твердых доказательств бытия Божия» (7, вып. 1, с. 65). Общий вывод, сделанный в «Введении в Метафизику», достаточно строг и суров: Кант все разрушил и ничего не создал, не построил.

Второй и третий выпуски «Лекций философии» Голубинского были посвящены онтологии философской системы о Бесконечном Существо. В разделе «Пространство и время, как коренные формы эмпирического познания» Голубинский непосредственно обращался к кантовской теории о пространстве и времени для аргументации собственных воззрений. Канту за его учение о пространстве и времени, писал московский философ, вполне «можно отдать честь за то, что он первый весьма хорошо и верно понял, что это суть первоначальные необходимые формы нашей чувственности, но он не решился приписать оные самим вещам, даже отвергал всякую попытку доказать действительное (объективное) бытие их вне нас. Нам следует рассмотреть теорию Канта и что в ней есть верного, и воспользоваться тем, чего недостает, дополнить, прочее остановить» (7, вып. 2, с. 33).

Подробно изложив кантовское учение о пространстве и времени, Голубинский счел его основательным лишь с субъективной точки зрения, рассматривающей пространство и время как первоначальные законы чувственной способности к познанию. При этом человеку остается еще самому решить вопрос о принадлежности форм пространства и времени к вещам. В «Критике чистого разума» Кант объяснял пространство и время, определяя их и с положительной, и с отрицательной стороны. Многие из этих объяснений являлись совершенно верными и основательно доказанными. К таким объяснениям Голубинский относил: утверждение Канта о том, что пространство и время не суть вымыслы и мечты воображения; что пространство и время не могут быть отвлеченными понятиями; что они не являются самостоятельными чувственными вне нас предметами; что они не суть свойства вещей. «В этом смысле Кант справедливо не признает пространство и время чувственными качествами вещей. Итак, что же они? Согласиться ли с Кантом и отвергнуть предлежательность пространства и времени или нужно искать других объяснений к подтверждению их реальности?» (7, вып. 2, с. 38—39). Другое объяснение пространства и времени, как более верное и близкое истине, Голубинский взял у Лейбница и определил эти онтологические понятия как отношения вещей. Кант затруднялся, по его мнению, понять, как отношения вещей вне нас могут быть чем-нибудь действительно существующим. Именно это уяснял, описывал и доказывал против теории Канта в своих «Лекциях философии» русский духовно-академический философ. «Итак, пространство и время не суть ни чувственные предметы, ни вместилища и, ни отвлеченные понятия, но способы отношения вещей одних к другим, способы ограничения вещей одних другими; именно, способы внешнего ограничения вещей во внешнем развитии сил есть пространство, а способ внутреннего ограничения сил — время» (7, вып. 2, с. 42).

В конце концов, решающим в отношении Голубинского к Канту было религиозное учение немецкого мыслителя и его отношение к Богу. Жесткие выводы «Критики чистого разума»

Кант попробовал смягчить, по мнению его русского критика, тем, что помимо теоретического разума решился допустить разум практический, в пределах которого вещи, недоступные для теоретической характеристики, были воспринимаемы посредством веры. Таким образом вера вводилась не только в сферу таких понятий, как Бог, свобода, бессмертие души (границы практического разума), но и в область теоретического разума: бытие души, бытие мира. Подобное господство веры, писал православный философ, основанное на уничтожении всякого знания вообще, поначалу кажется очень благоприятствующим требованиям христианской религии, но при более пристальном внимании к этой проблеме с необходимостью приходишь к выводу, что такая философская вера очень мало имеет общего с христианством.

Русский основатель теистической философской системы о Бесконечном Существо отвергал любые, даже самые утонченные, формы скептицизма, критицизма и объективного идеализма (например, Гегеля). К святилищу истины, по его мнению, нельзя идти путем отрицаний и сомнений, подрывающих всякое положительное утверждение и мнение. Способ познания, ведущий к истине, может строиться не на отрицающем сомнении, а на таких основаниях, как положительность, утвердительность, догматичность.

Среди представителей московской школы философского теизма наиболее выдающимся был В. Д. Кудрявцев. Об отношении к философии Канта воззрений В. Д. Кудрявцева — ученика Ф. А. Голубинского и преемника последнего на кафедре философии МДА — свидетельствует уже одно название его философского учения: система трансцендентального монизма. Собрание сочинений Кудрявцева было издано в трех томах в 1893—1894 гг. в академической типографии Сергиева Посада. Основные идеи философской системы трансцендентального монизма были изложены в работе «Начальные основания философии». Определение же философии вообще Кудрявцев изложил во «Введении в философию», предварительно раскритиковав кантовское определение философии как обобщения и систематического свода результатов положительных наук.

В разделе «Начальные основания естественного богословия» своей основной и центральной работы «Начальные основания философии» Кудрявцев дал определение философии: «Главная задача философии заключается в решении вопроса о сущности, последнем основании и цели бытия. Согласно с требованием научно-философского метода, решение этой задачи возможно не иначе, как после предварительного исследования вопроса о познании, его возможности, достоверности и границах. После такого исследования философия должна перейти к учению о бытии. Но реальное бытие по своей сущности не есть что-либо абсолютно единое и тождественное, как показала нам критика субстанционального монизма, выражением которого служат материализм и идеализм. На основании требований разума и опыта мы должны

признать существенное различие двух основных начал бытия: духа и материи, гармонически объединенных в высшей, существенно отличной от них первопричине бытия — Боге. Такое воззрение, которое мы называли трансцендентальным монизмом, должно служить для нас основанием к разделению философского учения о бытии на три части: 1) на учение о Боге (естественное богословие); 2) учение о мире физическом (космология) и 3) учение о мире духовном (рациональная психология)» (16, с. 147—148).

Будучи глубоким знатоком истории философских учений, Кудрявцев при изложении различных частей и разделов своей системы сопровождал их историко-философскими экскурсами. При этом его критика философского учения Канта не была простым отрицанием, чем-то исключительно негативным, а носила конструктивный характер своеобразной точки отсчета и способа отталкивания при обосновании своих собственных теистических построений. Например, рассматривая общие формы чувственного бытия и анализируя различные теории пространства и времени (субъективные, объективные и реалистические), Кудрявцев уделил много внимания субъективному идеализму Канта. Если существование внешнего мира Кант не подвергается сомнению, то объективный характер ощущений от действия вещей внешнего мира и знание о них им совершенно не признаются. Действительные внешние вещи остаются недоступными для человеческого познания; познание, таким образом, ограничивалось лишь тем видом вещей, какими они нам кажутся сообразно с условиями познания, как явление вещей (феномен), а не как вещи сами по себе (ноумен). «Конечно, справедливо то, что в представлении наши о внешних предметах входит субъективный элемент; но, вопреки мнению Канта, это не может служить препятствием к приобретению достоверного, хотя и относительного, понятия о них. Относительное, то есть условливаемое строем наших познавательных способностей познание, не есть то же, что познание не соответствующее предмету, ложное» (16, с. 66). По мнению Кудрявцева, автор «Критики чистого разума» в значительной мере преувеличивал субъективный элемент в акте чувственного познания и совершенно ложным образом признавал субъективными не только ощущения внешних чувств, но и такие всеобщие и необходимые формы внешнего бытия, как пространство, время, движение, качество, количество и т. д.

При формулировании категорий системы трансцендентального монизма русский философ не мог обойти стороной рационалистическое учение Канта о происхождении категорий. Не признавая в целом это кантовское учение правильным, изложил он его достаточно точно: категории суть чистые понятия рассудка, которые мы прилагаем к чувственным представлениям, чтобы связать их по известным законам разума и составить познания о них; категории суть формальные законы познания предметов

опыта, а не реальные их определения: качество, количество, отношение, причина, действие и т. д.; категории принадлежат нашему разуму, а не вещам, вне нас существующим. Кудрявцев решительно возражал против такого понимания категорий и полагал, что априорное их происхождение, по которому они составляют принадлежащие нашему разуму формы познания, несколько не может служить препятствием быть им в то же время и формами бытия. Отрицая соответствие категорий формам реального бытия, признавая за ними исключительно субъективное значение, Кант был не в состоянии объяснить ту безусловную принудительность, с какой мы приписываем категориальные определения не только нашему познанию о вещах, но и самим вещам. «Так, например, Кант, говоря о многообразии впечатлений, объединяемых разумом при помощи категорий, тем самым признает уже реальное значение за категориями количества и качества. Далее, допуская существование независимых от нашего познания, хотя и неизвестных по существу вещей самих по себе, Кант признает, что эти вещи производят впечатления на наши чувства. Но, строго держась его теории, мы не имеем права сказать о вещи самой по себе, что она производит на нас действие или служит причиной впечатления, потому что категория причины и действия может быть прилагаема только к нашим представлениям о вещах, а не к самим вещам» (16, с. 107).

И наконец, Кудрявцев никак не мог согласиться с кантовской критикой доказательств существования бытия Бога, так как, признав несостоятельными все теоретические доказательства божественного бытия, немецкий мыслитель не оставил никакой возможности для достоверного познания о бытии и свойствах каких-либо объектов вне нашего познающего духа. Профессора МДА коробила уже только одна мысль о том, что единственно возможным основанием для веры в бытие Бога, по Канту, может быть лишь основание, заключенное в разумно-нравственном сознании, т. е. в практическом разуме, и истину бытия Бога с необходимостью должно рассматривать как постулат этого разума.

В принципе основной научной задачей Кудрявцева было стремление к удовлетворительному в его понимании разрешению вопроса о религии, ее сущности и происхождении. Особенностью его подхода было то, что исходной точкой являлось понятие о религии как о взаимоотношении между Богом и Человеком. Избегая одностороннего понимания религии (Бога как единственного источника религии или человеческого рассудка и моральной воли как начала религии), Кудрявцев признавал два равно необходимых источника религии: 1) объективный источник религии — как действие Божества на человеческий дух и 2) субъективный источник религии — как усвоение человеком этого божественного действия.

Подробное изложение и анализ религиозно-философского учения Кудрявцева можно найти в многочисленных работах его преемника на кафедре метафизики и логики МДА — профессора

Алексея Ивановича Введенского. Помимо специальных работ, посвященных предшественникам*, Введенский отдавал должное своим учителям и в других сочинениях, развивая их теистические идеи, воспринимая их теистическое учение и усваивая их отношение к кантовской философии**.

Самой общей целью философской и богословской работы Введенского было стремление к формулировке и пропаганде «живого христианско-теистического мирозерцания». Магистерская диссертация восприемника учения о Бесконечном Существовании Ф. А. Голубинского и системы трансцендентального монизма В. Д. Кудрявцева называлась «Вера в Бога, ее происхождение и основание. Опыт положительного решения вопроса в связи с историко-критическим исследованием главных направлений его литературы в текущем столетии». Верность теистическим воззрениям своих учителей распространялась и на их отношение к кантовской философии, что проявилось в работе Введенского «Учение Канта о пространстве». Особенностью академического мыслителя в интерпретации кантовского наследия являлось его повышенное внимание к закону причинности. Введенский полагал, что на протяжении многих веков через всю историю философии происходит неправомерное смешение понятия о причинности с законом причинности. В работе «Закон причинности и реальность внешнего мира» рассматривались четыре типа решения этого вопроса, которые по степени их восходящей сложности и близкости к правильному решению Введенский расположил следующим образом: решение рационалистическое, эмпирическое, критическое (кантовское) и волюнтаристическое.

Несостоятельность обоснования закона причинности Кантом объяснялась русским философом тем, что оно страдает принципиальным паралогизмом, обусловленным двусмысленностью введенных в аргументацию понятий, вследствие чего и изложение закона причинности представляется как один сложный софизм.

Кантовское понимание закона причинности, по мнению Введенского, можно выразить в форме следующего силлогизма.

Объективным мы признаем лишь то, элементы чего связаны необходимо и постоянно-правильною, закономерною связью.

* *Введенский А. И.* Основатель системы трансцендентального монизма// ВФиП. 1892. Кн. 14/15; *Он же.* Памяти В. Д. Кудрявцева//Богослов. вестн. 1893. № 1/2; *Он же.* О характере, составе и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. Сергиев Посад, 1893; *Он же.* О религиозной философии В. Д. Кудрявцева; по поводу издания его сочинений братством преп. Сергич// Вера и Разум. 1893. № 2, 4; *Он же.* Профессор философии, протоиерей Федор Александрович Голубинский. Сергиев посад, 1898.

** *Введенский А. И.* Вопрос о происхождении и основаниях веры в Бога в рациональной философии от Декарта до Канта//Прибавления к Творениям Св. Отцев. 1890. Кн. 2; *Он же.* Основные гносеологические вопросы после Кантовской философии: Очерк историко-критический//Вера и Разум. 1891. № 19; *Он же.* Учение Канта о пространстве: (Разъяснение и критика). Сергиев Посад, 1895.

Такая необходимая и постоянно-правильная, или закономерная связь есть причина.

Следовательно, объективным мы признаем лишь то, что подчинено закону причинной связи, — следовательно, вся объективность стоит под властью этого закона, что и служит верховным оправданием нашей веры в его всеобщность и необходимость.

По мнению русского критика, каждый термин в этом силлогизме страдает двусмысленностью и неопределенностью, а сам силлогизм является софизмом. «Мысль, заложенная в основу Кантовской критики и, в частности, проникающая и его аргументацию закона причинности, — мысль, по которой жизнь сознания возможна не иначе, как под условием выполнения известных процессов и, между прочим, под условием установки в познаваемой действительности объективно-необходимых или причинных отношений, — эта общая мысль, конечно, верна... Положение бесспорное! Но очевидно, оно в такой же степени общо и неопределенно, в какой бесспорно. Без сомнения, его примут, даже без больших оговорок, мыслители самых разнообразных направлений. Но это обстоятельство говорит, конечно, не в пользу Канта и рассмотренной нами Кантовской аргументации; в самом деле, состоятельным у Канта оказывается лишь то, что не может быть названо специально Кантовским» (3, с. 94).

Определенный интерес имеет также рецензия А. И. Введенского на книгу профессора СПб.д.а. М. И. Каринского «Об истинах самоочевидных» (ВФиП, 1894. Кн. 22(2)). Высокая оценка этой книги, посвященной критике основного труда Канта — «Критики чистого разума», вызвала резкое возражение со стороны его однофамильца Александра Введенского, который был последовательным неокантианцем и на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» полемизировал не только с самим Каринским, но и со всеми согласными с его точкой зрения на философское учение Канта.

С 1900 г. в качестве приложения к журналу «Странник» под редакцией профессора СПб. духовной академии, доктора богословия Н. Н. Глубоковского, стала выходить «Православная Богословская энциклопедия». Энциклопедическая статья «Кант» была написана профессором МДА С. С. Глаголевым, который был большим почитателем философского учения Канта и очень бережно относился к его наследию. К столетию со дня смерти Канта он поместил в харьковском журнале «Вера и Разум» статью «Религиозная философия Канта», которая в том же 1904 г. вышла отдельной книгой.

Глаголев не только считал самого себя во многом обязанным Канту, но и полагал, что вся русская богословская и философская наука должна воздать долг благодарности великому немецкому мыслителю. Самым плохим вариантом уплаты этого долга было бы, по его мнению, пассивное отношение к философскому наследию Канта и отказ от дальнейшего развития его философских идей. Мысль о том, что Кант сделал все и в философии делать

более нечего, писал Глаголев, возмутила бы самого Канта. «Как ни величественно, целостно и гармонично здание кантовской философии, сто лет деятельности мысли должны найти в нем нуждающееся в исправлении, перестройке и реставрации. Вот почему стремление усовершенствовать то, что дал Кант, во всяком случае представляет собою по крайней мере попытку уплатить долг учителю» (4, с. 2).

Юбилейная статья Глаголева была посвящена религиозной философии Канта, и поэтому, естественно, основное его внимание было уделено работе «Религия в пределах только разума». Эта работа завершала философскую деятельность Канта, и, по мнению его русского поклонника, комплекс религиозных воззрений, заключенных в ней, был органически связан со всей его философской системой. Таким образом, при оценке религиозных взглядов Канта нельзя ограничиться его последней работой, а с необходимостью должно иметь в виду все его три «Критики». В сущности, Глаголев обобщил и сформулировал отношение всего духовно-академического философствования к кантовскому наследию: Кант сеял и пшеницу и плевелы, а лучшей благодарностью учеников к учителю был бы сбор хороших и здоровых пшеничных зерен и отсеивание ложных и ошибочных плевел.

В большой энциклопедической статье «Кант» профессор МДА избежал образов и метафор юбилейного тона. После сжатого и точного изложения основных положений кантовской философии был сделан ряд выводов: очень многие суждения Канта верны и справедливы; в своих нравственных суждениях он не прав во многом, а в своих суждениях о религии не прав в существенном. Основным теологическим принципом Канта было то, писал Глаголев, что человек абсолютно разобщен с Богом и действует только «от себя и через себя». Принцип духовной непроницаемости, воспринятый Кантом из философии XVIII в., был развит до крайних логических выводов и породил целый ряд гносеологических, этических и религиозных ошибок и заблуждений. «Кант остановился на представлении в сущности очень вульгарном, что территория познания нашего духа ограничивается геометрической поверхностью нашего тела. Позволительно думать, что, если бы великий кенигсбергский мыслитель жил в наше время, он иначе бы отнесся к поставленному им во главу здания принципу» (22, с. 477).

Теория непроницаемого индивидуализма отвратила его от истин христианских представлений. Исходя из кантовских представлений, получалось так, что самозамкнутый индивидуум, развиваясь и усовершенствуясь морально и интеллектуально, в сущности, ни с кем не сближается и не приобщается ни к чему высшему. «Что это за процесс усовершенствования? Что это за бессмертие в пустыне? Ведь о других лицах мы имеем, по Канту, лишь субъективные представления, мы не можем выйти из пределов собственной личности. Значит, мы обречены вечно оставаться одинокими, в сущности никому и ни на что не нужными. И между Богом и нами вечно будет непреходимая бездна, Бога

никогда не будет с нами, значит, мы вечно будем безбожными» (22, с. 478).

Сам Кант таких выводов не сделал, но они, по мнению Глаголева, логически следуют из кантовской философии и являются предупреждающими маяками о том, что если принимать это учение в целом, то возникает опасность разбиться о некоторые подводные скалы. Каким же истинам христианского вероучения могло угрожать философское учение Канта? История христианства свидетельствует об особой значимости четырех таких истин: бытие Бога, провидение, свобода и бессмертие человека. Безусловное признание и отсутствие сомнений связаны у Канта лишь с проблемами бытия Бога и бессмертия человека. Относительно понятия свободы Кант, по мнению Глаголева, обнаруживает в своих суждениях неясность и какую-то неустойчивость, сопряженную с нечеткостью представлений о детерминизме и индетерминизме. Отрицание же такой истины христианства, как провидение, стало вполне достаточным основанием для того, чтобы церковь и связанное с ней духовно-академическое философствование отнесли к Канту более чем сдержанно.

Доктор богословия, профессор МДА С. С. Глаголев читал лекции на кафедре основного богословия (кафедру философии до 1913 г. занимал профессор А. И. Введенский), но его интерес к философии, в том числе и кантовской, был очень велик. Частным случаем выражения такого интереса был выбор им для отзыва студенческой работы П. А. Флоренского «О религиозной Истине»*, которая впоследствии переросла из кандидатского сочинения в магистерскую диссертацию «О духовной Истине», а затем и в опыт православной теодицеи под названием «Столп и утверждение Истины». В качестве официального оппонента на защите магистерской диссертации Глаголев повторил характеристику, высказанную уже о студенческой работе Флоренского: что это в высшей степени ценный вклад в православную богословскую литературу.

Высокий теоретический уровень книги «Столп и утверждение Истины» был обусловлен тем, что являлся результатом глубочайшего усвоения и творческого развития философских идей таких выдающихся философских сочинений, как «Критика чистого разума» Канта и «Критика отвлеченных начал» В. С. Соловьева. Основным заключительный вывод метафизики всеединства, изложенной в книге Флоренского «Так движется сознание к "Столпу и Утверждению истины"» (25, 489), был теснейшим образом связан с основным вопросом «Критики чистого разума» Канта. Флоренский называл Канта Коперником в философии и полагал, что открытая им «антиномичность основного строения рассудка ставит существенный вопрос о разуме, а именно: «Как возможен

* Глаголев С. С. Отзыв о сочинении студента Флоренского Павла на тему: О религиозной истине//Журналы собраний Совета имп. Московской Духовной Академии за 1908 г. Сергиев Посад, 1909.

рассудок?» Попытку дать ответ на поставленный вопрос представляет вся настоящая работа, в целом ее объеме» (25, с. 487).

Наиболее наглядно отношение Флоренского к кантовской философии высвечивается во «Вступительном слове перед защитой на степень магистра книги: «О духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 190-го мая 1914 года». Объясняя подзаголовок своей работы «Опыт православной теодецеи», Флоренский говорил, что путь к теодецеи начинается в разуме, выходя затем за его пределы и направляясь к его корням.

«"Как же построятся теодецея?"

Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним тот "Столп Злобы Богопротивная", на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени и оттолкнуться от которого ей необходимо, чтобы утвердиться на "Столпе Истины". Конечно, Вы догадываетесь, что имеется в виду Кант.

"Как возможна Истина?" — спрашивает Кант, и ответ его гласит:

— Истина возможна как методическое познание, т. е. как вечно строящаяся, но никогда не завершаемая система знания — вавилонская башня нового времени...

"А организация разума со всеми его функциями, она как возможна?" — спрашивают у Канта. Но на этот вопрос Кант уже не желает давать ответа, и ряд вопрошаний должен прерваться. В организации разума критическая мысль увязает, как в трясине. А между тем неизвестно еще, есть ли, в самом деле, эта организация разума, да и есть ли самый разум» (25, с. 820).

Кантовские доказательства разума строились на наличии разумных функций во вселенской науке, которая, по мнению Флоренского, была последней опорой у Канта, основой его веры в вавилонскую башню механистического естествознания.

Продолжая дело, начатое Кантом, русский философ на вопрос: «Есть ли разум?» — не давал однозначного ответа. По его мнению, разум — это не определенная величина, не нечто статическое, а нечто динамическое и подвижное, имеющее в своем нижнем трансцендентальном пределе разложение, ничтожество и гиенну, а в верхнем трансцендентном пределе — непоколебимость и полноту. На вопрос: «Как возможен разум?» — Флоренский отвечал не просто и прямо. Простые ответы на сложные вопросы очень часто вульгаризируют рассматриваемую проблему. Флоренский говорил, что разум жаждет спасения, что он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка. Мертвый в своем рассудочном бытии, разлагающийся в антиномиях, разум сравнивался с пьяным наездником, который падал в одну сторону, если его поддерживали с другой. О разуме, жаждущем спасения, мыслитель говорил не в смысле христианского спасения, а в плане теоретических рассуждений как об устройчивости ума, т. е. как бы давал косвенный ответ на все тот же вопрос: «Как возможен разум?» Религия всегда обещала человеку помощь в обретении устойчивости его разума, а задачей теодецеи было теоретическое обосно-

вание такой возможности и указание способа его достижения. «Разум перестает быть болезненным, т. е. быть рассудком, когда он познает Истину: ибо Истина делает разум разумным, т. е. умом, а не разум делает Истину истинной. Следовательно, ответ на основной вопрос о разуме, а именно на вопрос: "Как возможен разум?", должен гласить: "Разум возможен через Истину" Но, в таком случае, что же делает Истину истинной? — Она сама» (25, с. 827—828).

Одним из центральных выводов диссертации «О духовной истине», а следовательно, и книги «Столп и утверждение Истины» было утверждение положения о том, что самоистинность Истины выражается термином «едино сущие» и что догмат Троичности является общим корнем религии и философии.

Выше уже упоминалось о пробной лекции Флоренского «Космологические антиномии Иммануила Канта», прочитанной в сентябре 1908 г. В статье «Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии» игумен Андроник (Трубачев) утверждает, что тематика лекций, прочитанных в 1908—1919 гг., характеризует умонастроение и круг интеллектуальных запросов Флоренского не в меньшей степени, чем такое фундаментальное исследование, как «Столп и утверждение Истины». Например, один из таких курсов (1910—1911 гг.) назывался «Философия Канта в связи с философией предшествовавшей и с философией последующей». Из подробного описания этого курса, сделанного на основе архивных материалов внуком философа — игуменом Андроником в статье «Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии» (18, с. 229), можно судить о более чем серьезном отношении духовно-академического философствования в МДА к философскому наследию Канта.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ (СПб. Д. А.)

Интересные варианты прочтения Канта имели место и среди философских учителей Санкт-Петербургской духовной академии. Первым преподавателем философии в этой академии был Ф. Ф. Сидонский, написавший первую в России книгу под названием «Введение в философию» (СПб., 1833). Прямых ссылок на Канта, как, впрочем, и на тексты других философов, «Введение в философию» в себе не содержало. О хорошем знакомстве автора с немецкой философией вообще и Канта в частности можно судить только по смысловому контексту книги. В качестве авторитетного мнения можно сослаться на «Очерк развития русской философии» Г. Г. Шпета, в котором утверждалось, что объединение таких проблем, как бытие действительности, образование познания и законы деятельности, в своем определении философии Сидонский сделал в духе и тоне кантовской философии (27, с. 161).

Гораздо более определенно свое отношение к Канту высказал

в «Введении в философию» (СПб., 1840) В. Н. Карпов, ставший преемником Ф. Ф. Сидонского на кафедре философии СПб. Д. А. Воспитанник киевской школы философского теизма, он стал широко известен своим переводом сочинений Платона. Древнегреческий философ навсегда остался идеалом для Карпова, мирозерцание которого можно охарактеризовать как русский вариант платонизма. Сам Кант был упомянут в «Введении в философию» всего два-три раза, но отношение к его философии было высказано очень ясно: «Явилась философия и, изумив ученый мир строгостью своей методы и правильностью выводов, изумила его также своим бесплодием, своей сухостью и неприложимостью — стройным остовом из одних чисто логических понятий» (14, с. 66).

Свое философское учение Карпов называл системой философского синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в нераздельно-коренном их существовании, а не выводились одно из другого. Как формальным, так и реальным основанием философии должно почитать, по Карпову, сознание как факт внутреннего опыта. При этом опыт понимался сам по себе в следующих характеристиках: непосредственно известный, ясный и всеобщий. Таким образом, сознание, взятое конкретно, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует, желает и к чему стремится.

Особое место в философском творчестве Карпова занимало его исследование «Систематическое изложение логики» (СПб., 1856). Высокую оценку этой работы, как оригинальной, русской и не потерявшей своего научного значения, дал В. С. Соловьев; высоко оценивают ее также многие историки русской логики (17, с. 461). «Систематическое изложение логики» было написано в форме учебника, но в многочисленных сносках содержало относительно подробный историко-философский комментарий. Немало места в этих комментариях занимали вопросы, прямо или косвенно относящиеся к кантовской философии. Параграф 38 называется «Мышление *a priori* и *a posteriori*». Для мышления, писал здесь Карпов, необходимы сила мыслящая и законы о мыслящей силе. Таким образом, рассматривая мышление с этих двух сторон, необходимо помнить, «что никакая из них не может появляться одна без другой, мы должны заключить, что оно, в правильном и полном своем образовании, есть деятельность рассудка и *a priori* и *a posteriori*. Положив это, мы и в области познания избегнем двух равно опасных крайностей: так называемого (Кантова) подлежательного идеализма, по которому мышление не может иметь приложения к познанию вещей в нас, и (Локкова) подлежательного эмпиризма, которого теорию напрасно стали бы прилагать к объяснению всех, а особенно возвышеннейших явлений в нас самих» (15, с. 103).

В сноске к § 45 «Образование понятий» Карпов просто подчеркивал, что именно Кант ввел в логику искусственный способ образования понятий посредством трех приемов: сравнения представлений, вникания в их различия и отвлечения всего, чем

данные представления отличаются одно от другого. Рассуждения § 53 «Логическое начало различия понятий по внутреннему их значению, или Вывод категорий» о том, что были философы, почитавшие категории формами рассудка a priori, сопровождалось в сноске кантовской таблицей категорий (количества, качества, отношения и модальности). Карпов отмечал, что таблица категорий Канта используется в логике и по настоящее время, хотя и не лишена важных недостатков. «Из них особенно заметен тот, что какое бы понятие мы ни взяли, — оно в разных отношениях может быть подведено под все категории» (15, с. 105). Подобных замечаний в «Систематическом изложении логики» содержится очень много (например, развернутые и большие в § 67, 72, 86); даже поверхностный анализ сносок с кантовскими схолиями дает основание сделать вывод о том, что Карпов в своей работе активно использовал идеи трансцендентальной логики Канта. Даже в случаях критического отношения к тем или иным кантовским положениям они служили Карпову важной точкой отсчета и пунктом конструктивного отталкивания в построении своей логики.

С 1882 по 1887 г. в Санкт-Петербургской духовной академии лекции по метафизике, логике и психологии читал Н. Г. Дебольский. Для духовно-академической среды он был не очень характерной фигурой. После получения ученой степени кандидата естественных наук при университете он долгое время занимался литературной и педагогической деятельностью, перед тем как обратиться к философии и богословию*. У Дебольского создалась ложная репутация русского гегельянца. Формальные основания для этого были: работа о Логике Гегеля**, исследование, посвященное диалектическому методу, наконец, перевод гегелевской «Науки логики». Собственная же философская система Дебольского в гораздо большей степени была обращена к Канту. Первая страница предисловия «Философии феноменального формализма» начиналась с имени Канта, и последняя страница примечаний завершалась тем же именем. В этом же ключе писал о Дебольском Ё. Л. Радлов в своем «Философском словаре»: «Проводит идеи, родственные немецкому идеалистическому направлению, в особенности Канту» (23, с. 72).

В своей работе «Философия феноменального формализма» Дебольский решительно защищал право метафизического умознания, расходясь с господствовавшими в то время философскими учениями. Дебольский полагал, что философия к вопросу о познаваемости первопричины всего относится или положительно,

* См. Дебольский Н. Г. Введение в учение о познании. СПб., 1870; Он же. О диалектическом методе. СПб., 1872; Он же. Кант//Педагогический сб. 1872. № 2; Он же. Философия будущего. СПб., 1882; Он же. В высшем благе. СПб., 1886; Он же. Философия феноменального формализма. СПб., 1892—1895. Вып. 1, 2.

** См.: Дебольский Н. Г. Логика Гегеля в ее историческом основании//ЖМНП. 1912. Авг.

или отрицательно. В соответствии с решением этого вопроса философия бывает или эмпирической, или метаэмпирической. При метаэмпирическом подходе, по Дебольскому, возможен или метафизический реализм (первую причину характеризуют признаками, взятыми из содержания нашего знания), или формализм (когда руководствуются одними логическими формами). Феноменальному формализму Дебольского предшествовали три вида исторических воплощений формализма: критический формализм Канта, субъективный формализм Фихте и абсолютный формализм Гегеля.

Таким образом, в истории новой философии формализм впервые возник «как критический формализм Канта, который переместил центр тяжести философии из области вещей в область законов или форм их познания и потому воздержался от заключения о первопричине, являясь непримиренным соединением эмпиризма и метаэмпиризма» (9, с. 1). Каким же образом Дебольский обосновывал свою концепцию творческого и совершеннейшего ума? Исключительно на пути творческого осмысления кантовской философии, так как даже ошибки великого преобразователя философии важны и поучительны для всего последующего западноевропейского философствования. Основной заслугой Канта был, по мнению его русского почитателя, решительный отказ от опытно-психологического пути в деле исследования ума и выбор метафизического пути трансцендентальной дедукции, что предоставило возможность одновременного преодоления и догматизма и эмпиризма. «Если Канту удалось прочно установить существование априорных начал знания, то исключительно потому, что он стал искать эти начала не психологическим, а метафизическим путем, не как усматриваемые внутренним чувством представления, а как находимые посредством трансцендентального вывода чистые, т. е. совершенно непредставимые, мыслимые, условия опыта, как те формы ума, которые совокупно с чувственностью производят опыт, ни сами, однако, не порождая чувственности, ни порождаясь ею. Следовательно, весь смысл и вся сила кантовской критики состоит в том, что она есть не опытная психология, а метафизика ума» (9, с. 52—53).

Еще одной великой заслугой Канта было обнаружение бессодержательности и пустоты догматического понятия вещи в себе. Открытие вещи в себе помогло Канту опровергнуть догматическую метафизику, показав призрачность познания, полагающего своим предметом «отличную от ума» вещь в себе. Дебольский выразил сожаление о том, что в «Критике чистого разума» эти положения высказаны в сбивчивой и двусмысленной форме, так что смысл этого сочинения, который есть не что иное, как метафизика ума, был превратно понят и по настоящее время понимается как ниспровержение Кантом всякой метафизики, всякой познаваемости сверхчувственного. Вследствие такого досадного недоразумения Кант как основатель метафизики ума предстает в работах комментаторов и своих незадачливых после-

дователей в качестве жалкой фигуры половинчатого, неполноценного эмпириста, так что такие последовательные эмпиристы, как Юм и Конт, кажутся на голову выше него.

Специальная статья Дебольского «Кант», написанная для «Педагогического сборника», носила учебно-описательный характер, заключала в себе общую оценку философского учения немецкого философа, аутентично излагала отдельные положения его системы, но ни в какой мере не могла равняться с яркой и эмоциональной оценкой мыслителя в «Философии феноменального формализма».

Выдающимся мыслителем духовно-академического философствования СПбДА был М. И. Каринский, которого иногда даже именовали творцом русской критической философии. Характерными чертами его называли обычно вдумчивость, тщательность выводов и доказательств, научную добросовестность. Логический трактат «Классификация выводов» (СПб., 1880), посвященный критике силлогистической и индуктивной логики, является выдающимся вкладом Каринского в развитие логической науки и по своему значению может быть поставлен, по мнению отдельных исследователей творчества русского мыслителя, в один ряд с логическими сочинениями Аристотеля, Бэкона, Милля и Гегеля (24, с. 6).

Одной из ранних работ Каринского был его отчет об изучении им современного развития метафизики в Йенском и Геттингенском университетах «Критический обзор последнего периода германской философии» (СПб., 1873). Предисловие к этой работе носило название «Кантова "Критика чистого разума" в ее отношении к последнему периоду германской философии» и утверждало мысль о том, что общим исходным пунктом современной философии в Германии были результаты философского учения Канта. Заключаящим же выводом этого обзора было утверждение того, что на почве критической философии невозможно построить прочного мирозерцания, которое не отрицало бы возможности предметного знания. Если же так, то для философии предстоит дилемма: или воротиться к субъективизму «Критики», отказавшись от всяких попыток перейти границы, очерченные ею для знания, или признать необходимость новой теории знания, но с учетом всех результатов кантовской «Критики» (13, с. 323).

Таким образом, основные положения своего философского учения Каринский обосновывал с помощью тщательного критического анализа немецких философских учений, развивавшихся на почве кантовского критицизма.

Всякая фундаментальная теория познания, по мнению Каринского, должна исходить из ясного сознания того основного недостатка кантовской гносеологии, что она признавала лежащие в основе операций мысли предположения о бытии, которые должны господствовать над мыслью, служить законом для всех мыслительных отправлений. Основной задачей философии, ищущей предметного знания, стало стремление прийти к бытию, преодо-

лев преграду из предположений о бытии. В свое время сам Кант затратил немало усилий на объяснение господства этих предположений над самими явлениями. Но, удивляясь изумительной находчивости мысли, старавшейся объяснить господство «законов мысли» то над миром явлений, то над миром реального бытия, не менее нужно удивляться и тому, писал Каринский, что вовсе не задались вопросом о действительной силе этих «законов мысли» над самой мыслью. А между тем это вовсе не так просто и понятно, продолжал свое рассуждение русский философ, как кажется с первого взгляда. Мысль есть вечное стремление к свету, вечный позыв понять темное и необъясненное, непрерывная критика всяких, принятых без достаточных оснований, мнений, настойчивый запрос о правах всякого положения на значение научной истины, деятельность, стремящаяся все сделать для себя ясным до последних оснований и насквозь прозрачным.

К построению собственной теории познания Каринский подошел с чрезвычайно простой, естественной и бесспорной мыслью, высказанной им в предисловиях к своим работам «Классификация выводов» и «Об истинах самоочевидных». Познавательной формой является суждение, а формой убеждения в истине является вывод из известных посылок. Следовательно, задачей гносеологии, имеющей своим главным предметом условия достижения достоверности знания, должно быть изучение правильных форм вывода и тех последних посылок всякого знания, которые нужно признать «истинами самоочевидными», ни откуда не выводимыми, недоказуемыми и тем не менее достоверными. Таким образом, профессор СПб.Д.А. поставил задачу оправдания основ знания, построенного на истинах, не нуждающихся в доказательствах и служащих основанием их. При этом возникала необходимость критики рационалистического и эмпирического решений этих проблем. Объектом своей критики Каринский выбрал сочинение Канта «Критика чистого разума», как наиболее полное воплощение европейского рационализма. Решение этой задачи русский философ осуществил в работе «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1893). Описание и характеристика этой работы в принципе могли бы стать объектом специального научного исследования, учитывая также оживленную научную полемику, возникшую вокруг нее между Каринским и профессором Петербургского университета А. И. Введенским. Poleмика была сложной и вызвала различные отклики современников: выше уже упоминалось, что профессор МДА Алексей Введенский разделял точку зрения своего петербургского однофамильца, а вот профессор КДА Д. В. Знаменский в своей работе «Из этюдов о Канте» (Киев, 1912) разделял мнения Каринского.

В 1907 г. Каринский выступал с докладом о своей книге на заседании соловьевского кружка. Присутствовавший на докладе Э. Л. Радлов в публикации о Каринском привел тезисы этого выступления, охарактеризовав их следующим образом: «Итак, Каринский, как это видно из приведенных тезисов, считает, что

учение Канта об умозрительных истинах проникнуто догматизмом и что оно вполне несостоятельно и имеет теперь только исторический интерес. Отсюда, конечно, не следует, что рационализм должен окончательно уступить место своему противнику, а следует лишь, что та форма защиты рационализма, которая придана ему Кантом и всей последующей рационалистической философией, не выдерживает критики; иначе говоря, защитники рационалистической философии должны искать новых оснований для защиты умозрительных истин» (24, с. 10).

В определенном смысле вся философская работа Каринского и была поиском оснований умозрительных истин (истин самоочевидных). Путь, выбранный для этого русским мыслителем, был путем сочетания основоположений кантовской философии с основоположениями эмпиризма. Центральные идеи эмпиризма Каринский довел до такого логического завершения, что они превратились в особый вариант прагматизма, для которого оправдание знания состоит именно в его полезности для сознания. Возможность же соединения эмпиризма с отдельными постулатами кантовской философии состояла якобы в том, что сам немецкий философ признавал примат практического разума над теоретическим, а также в том, что ввел в конструкцию человеческого сознания причину, объясняющую, почему некоторые положения имеют характер всеобщий и необходимый и являются поэтому обязательными для сознания.

КАЗАНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ (Каз.Д.А.)

Казанская духовная академия, организованная в 1842 г. на основании Духовной семинарии, особенно не славилась философскими учителями; она не имела ни двухсотлетней традиции Киевской академии, ни столичного положения академий Московской и Санкт-Петербургской. Церковная политика духовно-академического образования сделала Казань в определенном смысле местом служебной ссылки для своих ученых пастырей, отличившихся вольномыслием и строптивостью и часто перемещавшихся по местам церковного служения, что в конечном счете не способствовало их спокойной философской работе.

Одним из таких строптивцев, вызвавшим неудовольствие московского митрополита Филарета, был архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский), который в качестве профессора богословия служил в Казанской духовной семинарии и Казанском университете, а в 1852 г. церковным распоряжением уволен от духовно-учебной службы и переведен в Иркутскую епархию. Особую известность Гавриил получил как первый историк русской философии (История философии. 2-е изд. Казань, 1839—1840. Ч. I—IV.) Помимо этой фундаментальной для того времени работы его перу среди философских трудов принадлежали «Фи-

лософия права» (Казань, 1843) и «Основания опытной философии» (Казань, 1845). Параграф 122 четвертой части «Истории философии» носит название «Критический идеализм Канта» и вызывает особый интерес, как свидетельство становления и формирования русской кантианской терминологии. Выше уже приводились высказывания В. В. Зеньковского и Г. Флоровского о зарождении этого процесса терминологического освоения наследия Канта в русских духовных академиях.

Гавриил был выпускником МДА и до приезда в Казань служил инспектором СПБДА, ректором Орловской семинарии, преподавателем Могилевской семинарии. Таким образом, его работа о Канте вобрала в себя опыт различных школ духовно-академического философствования и может служить репрезентирующим примером уровня освоения философии Канта и его ближайших последователей.

Особый интерес вызывает заключение, сделанное Гавриилом к параграфу «Критический идеализм Канта». Это было не подведение итогов основных положений кантовского учения, а своеобразное описание впечатления, произведенного в Германии сочинениями Канта, а также перечень упреков, выдвинутых против него. Первое впечатление было отрицательным, так как воспринималось как вредное и опасное, разрушающее существующую действительность общепринятых познаний, а также веру в Бога и бессмертие. После первого шока, а затем вдумчивого изучения многие «сильные мыслители тотчас пристали» к кантовскому учению и стали доказывать, что оно не только ставит границы для человеческого ума, но и возвышает его, отдавая предпочтение уму деятельному, а не созерцательному. Кантовская философия, писал Гавриил, обуздывает догматизм и старается разрубить гордиев узел, т. е. проблему: что я могу знать? Русский историк философии выдвинул против Канта обвинение в непоследовательной приспособляемости его учения к самым противоположным философским системам. Для любителей опытной философии утверждал Кант, что всякое познание заключается в пределах опыта, а последователей теоретической философии уверял, что всякое познание основывается на законах разума. Вслед за Локком немецкий философ повторял, что нет «врожденных понятий», и тут же соглашался с Лейбницем о том, что опыт слагается из цепи явлений, составленных с помощью «внутренних понятий». Философия Канта «подражала Платону в чистых идеях ума и Аристотелю в его логических формах»; она, продолжал Гавриил, льстила идеализму, заигрывала с эмпиризмом, благоприятствовала скептицизму, и поэтому многие укоряют ее в том, что она сцепила «разные системы, не примиряя их».

Наиболее сильные возражения против философского учения Канта сводились, по мнению Гавриила, к следующим. 1. Один и тот же ум, обращаясь к постижению умственных вещей, называется теоретическим, а обращаясь к сфере нравственности, называется практическим при том, что и в первом, и во втором случаях

и познания, и заблуждения его одинаковы. 2. Утверждая, что целесообразность природы приведет род человеческий к состоянию возможного совершенства, «Кант тайно отвергает необходимость искупления, возрождения и даров духовных». 3. Всеобщность законов природы подавляет человеческую волю и порождает систему неизбежного рока, отрицающего нашу свободу. 4. Признание бессмертия только за человеческим родом, а не за отдельным индивидуумом. 5. Утверждение возможности совершенства только для всего рода человеческого ведет отдельного человека к своевольству и произвольному выбору своей цели сообразно сиюминутной выгоде или удовольствию.

С 1868 по 1872 г. ректором Каз.Д.А. был Никанор (А. И. Бровкович), ставший впоследствии архиепископом Херсонским. Выпускник СПб.Д.А., он слушал лекции по философии у В. Н. Карпова, но как ректор академии занимал кафедру основного богословия, считавшуюся важнейшей в системе духовно-академического образования.

Основным философским трудом Никанора была трехтомная «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (СПб., 1875—1888. Т. I—III). Под позитивной философией духовно-академический философ имел в виду такую философию, которая за истинное знание принимала только реальное, объективное знание. Какое же познание было, по Никанору, верным и истинным? Только такое, которое в своих основоположениях основывается или непосредственно на опыте, или на логически верных, строго позитивных, индуктивно-дедуктивных выводах. «Таким образом, позитивное, реально-объективное знание как источником своим, так и критерием имеет опыт, наблюдение и свидетельство чувств, т. е. эмпирическое, чувственное» (21, т. I, с. 1).

В России второй половины XIX в. большую популярность завоевали позитивистская философия и целый ряд западноевропейских психологических учений. Книга Никанора, в сущности, была критической реакцией на эту философскую моду. Но критика эта не была огульной, а в достаточной мере дифференцированной, так как сверхзадачей Никанора было стремление показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки с богословскою. Например, первый том «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» содержал развернутые описания и критику работ таких западноевропейских психологов и позитивистов, как Ульрици, Спенсер, Либих, Фехнер, Милль, Гамильтон, Вундт, Карпентер, Дюбуа Раймон, Льюис, Гартман, а также русских поклонников позитивизма Страхова и Троицкого. В плане преемственности идей в духовно-академической философии эту работу Никанора можно считать развитием ряда теистических положений, высказанных П. Д. Юркевичем в статьях «Из науки о человеческом духе», «Материализм и задачи философии» и особенно в статье «Язык физиологов и психологов». В наиболь-

шей мере общность взглядов П. Д. Юркевича и Никанора проявилась в их симпатии к идеям интроспективной психологии.

Особый интерес вызывает третий том вышеупомянутого философского сочинения Никанора, который имел подзаголовок: «Критика на "Критику чистого разума" Канта». Центральной задачей, стоящей перед автором, было стремление доказать, что позитивным философским методом можно объяснить бытие не только бессмертного человеческого духа, но и всесовершенного Духа Божественного. «В направлении к намеченной нами цели, — писал Никанор, — мы вынуждаемся сделать еще обход, да и не короткий, чтоб перенести свою идею через крутую гору, воздвигнутую на нашем пути новейшими германскими философами» (21, т. 3, с. 3). Разумеется, что вершиной этой крутой горы было философское учение Канта, а вынужденный «обход» вылился в пятьсот страниц третьего тома «Позитивной философии и сверхчувственного бытия». Книга состояла из трех отделов и помимо изложения и критического анализа почти всех разделов кантовской философии содержала отношение к ней философских теорий субъективного реализма, абсолютного реализма, пессимистических учений Шопенгауэра и Гартмана, а также философии действительности Дюринга. «Все эти философские теории, — подводил итог своему историко-философскому обзору Никанор, — исходят из философии Канта и главным образом из основоположения его философии, что о вещи в себе мы не знаем ничего. Поэтому в виду разъяснения, что мы можем иметь некоторое знание о бытии личного Бога и лично-бессмертного человеческого духа, мы должны обратиться к Канту, к основоположению его философии, тем более, что он приобрел себе наибольшую, хотя и печальную славу пресловутым, хотя и мнимым, ниспровержением доказательств бытия Божия, как и человеческого бессмертия. Конечно, критиковать всю Критику чистого разума Канта, уже многократно рассмотренную как в своих достоинствах, так и недостатках, мы не станем. Но сопоставим основоположения этой Критики с нашей собственной теорией. Иначе двинуться вперед нам трудно, и достигнуть благоприятных результатов, в виду намеченной нами цели и постановленным Кантом и его последователями препятствий к ее достижению, нет твердой надежды» (21, т. III, с. 38—39).

В целом критика Никанором философского учения Канта была тенденциозной, однако не лишенной целого ряда тонких мыслей и глубоких замечаний. Если первый отдел своей книги Никанор завершал общим заключением, что Кант всю свою систему построил на произволе, на односторонности, на противоречии психическим фактам, то, например, XCIV и XCV главы этого отдела, посвященные критическому анализу кантовских учений о чувстве и рассудке, о разуме и идеях, свидетельствовали о непредвзятом, вдумчивом и глубоком изучении философии Канта.

Среди других представителей духовно-академической философии

фии в Казани можно назвать такие имена, как П. А. Милославский и В. И. Несмелов. Но в фундаментальной работе Милославского «Основания философии как науки» (Казань, 1883) дана только самая общая оппозиция философскому учению Канта без детальных проработок и философско-критического анализа. В основной работе Несмелова «Наука о человеке», также как бы подспудно, осуществляется основной замысел Канта о переосмыслении основоположений философской проблематики, но в вопросе выявления конкретного отношения к кантовской философии дело сводится к отдельным замечаниям в сносках. Например, в одной из таких сносок Несмелов выразил свое согласие с кантовским пониманием проблемы свободы воли. В гораздо большей мере критическое отношение Несмелова к Канту нашло отражение в такой его работе, как «Вера в знание с точки зрения гносеологии» (Казань, 1913). Занимаясь проблемой доказательства бытия Бога, Несмелов критиковал субъективизм Канта, полагая невозможным остановиться на рассмотрении только субъективной сферы «долженствования» и «вечной ценности», не допуская выход к бытию, к «вечной реальности» (20, с. 30).

Завершая обзор работ представителей духовно-академической философии в их отношении к философскому наследию Канта, хотелось бы подчеркнуть, что это исследование носит характер предварительного очерка. Внимание автора охватило лишь основные книги и статьи известных духовно-академических мыслителей. Требуется еще тщательная и кропотливая работа по выявлению в философских и богословских журналах статей малоизвестных авторов, которые не публиковали монографических исследований и ограничились в своем творчестве одной-двумя журнальными статьями. Такая ситуация была очень типичной для духовно-академической среды, когда в системе церковной иерархии молодых многообещающих ученых переключали с научно-учительской службы на пастырскую или церковно-хозяйственную.

Формально деятельность Духовных академий в России прекратилась в 1917 г., но по существу нашла свое продолжение в работе Православного богословского института в Париже, основанного в 1925 г. Деканом этого Института стал С. Н. Булгаков, который по традиции русских духовных академий возглавил одновременно и кафедру догматического богословия. Духовная биография Булгакова очень сложна, но духовно-академического образования он не имел (только незаконченная Духовная семинария). К богословию мыслитель пришел в результате долгих и мучительных поисков. Характерно, что преодоление марксистского периода произошло у него на основании гносеологического учения Канта. Очень много внимания к кантовской философии можно найти в одной из ранних работ Булгакова «Свет невечерний» (М., 1916), но окончательный итог своего отношения к Канту русский мыслитель подвел в работе «Трагедия философии» с подзаголовком «Философия и догмат». Работа впервые была опубликована в 1928 г. в эмиграции на немецком языке и была

важным рубежом окончательного перехода С. Н. Булгакова от философии к богословию. Работа «Трагедия философии» содержала в себе два специальных кантианских экскурса и рассматривала всю историю философии как трагическую ересиологию. «Истинным отцом философского идеализма, представляющего собой и наиболее разработанную и излюбленную философскую ересь наших дней, является, конечно, Кант» (2, с. 341).

Вопрос, за который взялся Кант: «Как возможно познание?» — стал, по мнению Булгакова, еще загадочнее после него, чем до него; он только переместился в другое место и стал относиться к связи между формой и содержанием познания. В результате трудов Канта появился целый ряд гносеологических концепций кантианского толка, в которых основными вопросами стали «природа сознания», с одной стороны, и «предмет познания» — с другой.

В сущности, вывод Булгакова о том, что для православного богословия философия Канта — один из вариантов христианской ереси, является обобщающим выводом всего русского духовно-академического философствования. И вопрос в конечном счете заключается лишь в том, насколько полно и серьезно каждый отдельный представитель духовно-академического философствования усвоил содержание философского наследия Канта и насколько полно использовал в своих собственных философско-теистических построениях.

Отношение русского духовно-академического философствования к теоретическому наследию Канта является важной составляющей частью русской кантианы, без которой она осталась бы не только неполной по объему, но лишенной смыслового ключа ко всему континууму русского кантианства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богдасhevский Д. И. Философия Канта. Вып. 1. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898.
2. Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1.
3. Введенский А. И. Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков, 1901.
4. Глаголев С. С. Религиозная философия Канта. Харьков, 1904.
5. Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847.
6. Гогоцкий С. С. Обзорение системы философии Гегеля. Киев, 1860.
7. Голубинский Ф. А. Лекции философии. М., 1884. Вып. 1—4.
8. Гриневич И. Письма о философских предметах. Одесса, 1835. Кн. 1.
9. Дебольский Н. Г. Философия феноменального формализма. 1. Метафизика. СПб., 1892. Вып. 1.
10. Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. Т. 1.
11. Історія філософії на Україні. Київ, 1987. Т. 2.
12. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в мысле науки. М., 1889.
13. Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.
14. Карпов В. Н. Введение в философию. СПб., 1840.
15. Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. СПб., 1846.
16. Кудрявцев В. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1906.
17. Маковельский А. О. История логики. М., 1967.

18. Московская Духовная Академия 300 лет (1685—1985): Богословские труды: Юбилейный сборник. М., 1986.
19. *Михневич И.* Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других философов: Годичный акт в Ришельевском лицее 21 июня 1850 г. Одесса, 1850.
20. *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.
21. *Еп. Никанор.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1875—1888. Т. I—III.
22. Православная Богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. 8.
23. *Радлов Э. Л.* Философский словарь. СПб., 1904.
24. *Радлов Э. Л. М. И. Каринский:* Творец русской критической философии. Пг., 1917.
25. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1(2).
26. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
27. *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989.
28. *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта//Моск. унив. изв. 1865. № 5.
29. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.

КРИТИЦИЗМ И МИСТИЦИЗМ

(Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии»)

С. А. Чернов

В январе 1884 г. пятнадцать профессоров обратились в Совет Московского университета с просьбой ходатайствовать перед Министерством народного просвещения об учреждении научного общества, которое смогло бы объединить людей, работающих в области философии и психологии, и способствовало бы распространению философских знаний в России. Название Общества было выбрано в соответствии с убеждением, что «психология справедливо признается общею основой всех философских наук и многих дисциплин» — от логики и метафизики до физиологии головного мозга и судебной медицины. Первым председателем Московского психологического общества был избран инициатор его создания известный знаток британского эмпиризма М. Троицкий. В дальнейшем его сменили Н. Грот и Л. Лопатин. Общество насчитывало в своих рядах в среднем около двухсот человек, в основном представителей академической науки, профессоров и доцентов высших учебных заведений. Его почетными членами были Вл. Соловьев, И. Сеченов, Л. Толстой, А. Бэн, М. Вундт, Э. Гартман, Э. Дюбуа-Реймон, Т. Рибо, Ш. Рише, Г. Сиджвик, Э. Целлер, Г. Спенсер, У. Джемс, Ф. Паульсен, К. Фишер. Деятельность Общества состояла прежде всего в обсуждении рефератов. Доминировали проблемы психологии, истории философии, этики, метафизики, теории познания, эстетики. Проводились также юбилейные заседания в память Д. Бруно, К. Кавелина, А. Шопенгауэра, Г. Сковороды, Р. Декарта, Вл. Соловьева, И. Канта и др. Вторая сфера деятельности — издание книг, в том числе «Пролегомен» Канта (1889 г.) в мастерском переводе Вл. Соловьева. Однако важнейшей стороной деятельности Общества, имевшей наиболее значительные последствия для русского просвещения и мировой науки, стало издание журнала «Вопросы философии и психологии», начатое А. Абрикосовым и поддержанное П. Столыпиным. Первый номер вышел в ноябре 1889 г. и быстро разошелся. В дальнейшем журнал неизменно вызывал живой интерес у читающей публики, достиг самоокупаемости и был передан А. Абрикосовым вместе со всем имуществом в собственность Общества. Его редакторами были Н. Грот, С. Трубецкой, Л. Лопатин. Журнал имел около пятнадцати печатных листов и выходил регулярно, пять раз в год, тиражом около

1200 экземпляров на протяжении почти тридцати лет. Вплоть до закрытия в 1918 г. он сохранял свое лицо и направление — от первой статьи Вл. Соловьева «Красота в природе» до работы Е. Трубецкого «Смысл жизни. Теодицея» в последнем, 142-м номере.

I

Европейская духовная жизнь конца XIX — начала XX в. и специфические национальные задачи русской философии заставляли всех ведущих авторов журнала так или иначе определить свое отношение к учению Канта, испытать остроту ума, глубину и силу собственных принципов и убеждений в осмыслении системы, в высшей степени сложной и «лукавой». Нельзя открыть почти ни одной важной, принципиальной статьи, не встретив те или иные «кантовские вариации». Отражение кантовской философии в журнале имеет разносторонний, но вместе с тем и вполне определенный, своеобразно русский характер. Я попытаюсь дать представление о нем, опираясь на анализ лишь некоторых, наиболее репрезентативных, по-видимому, материалов.

Хорошо известно, что святая Русь «издревле чуждалась мудрствований ума, несогласных с заветными истинами веры» (4, с. 202). Русская философия, в особенности интересующая нас здесь академическая, университетская, преимущественно выступала в отжившей на Западе роли «служанки богословия», полагала религиозную уверенность опорой философской любознательности, была изобильна морализированием, неустанно стремилась поучать, наставлять, оправдывать, ставила в центр внимания проблему отношения знания и веры, была проникнута психологизмом, свойственным спиритуалистическому мировоззрению, была довольно индифферентна к теоретическо-схоластическим тонкостям, логической виртуозности, не имеющей прямой практической, нравственной ценности, что вполне соответствовало наивно-добродушной уверенности в превосходстве русской широты, русского ума и сердца над «остросторонней» дисциплиной, методичностью, точностью и т. п. «формальностью». Наши соотечественники всегда были убеждены, что нет правды-истины без правды-справедливости. Их единство — в «цельном» познании «всем существом». Трактовка понятия «трансцендентального» Ф. Сидонским как «выспренного» (отрешенного от предметного), а В. Карповым как «священной песни ко Всевышнему» (4, с. 162, 181) не только курьезна, но и символична для отечественных традиций толкования кантианства. Эти традиции дают себя почувствовать даже в самых обстоятельных, аналитических, написанных с большим знанием дела статьях.

Определяя в первом номере журнала его задачи, Н. Грот пишет, что внешние успехи цивилизации велики и неоспоримы, но счастья человеческого что-то не видно. Насущная задача времени — изучение внутреннего мира человека, его души, с целью разработать такое учение о жизни, которое дало бы человеку прочные и ясные нравственные начала. Отмечая, что русские еще не жили своим умом в философии и что пришло наконец время для самостоятельных философских построений, председатель Московского психологического общества усматривает мис-

сию русского народа в создании философии с приматом этики, идеи добра в синтезе «цельного знания», призывая одновременно учиться и у Запада — ведь там так работают, как мы еще не умеем* В следующем номере основатель журнала, отвечая на вопрос: «Что такое метафизика?», уточняет: национальная философия должна быть возведена на непоколебимом фундаменте общей для всех мыслящих существ системы метафизики, которую еще только предстоит создать, опираясь на великие учения прошлого. Семью годами позже С. Трубецкой поддержал почин, попытавшись дедуцировать ряд категорий просто из отношения мысли вообще к сущему вообще. Метафизика, единая для всех философов, как «систематическая идеология сущего», должна указать «границы» эмпирии, найти исчерпывающим образом рациональные «способы понимания сущего» и положить конец всем спорам мнений (1896, № 32, с. 243—260). Ветеран русской метафизики Б. Чичерин годом раньше также писал, что, поскольку все категории мышления, «истекая из единого разума», могут быть выведены а priori, возможна и метафизика как наука (1895, № 26, с. 38). Ясно, что подобная постановка задачи для русских умов не могла не поставить их немедленно лицом к лицу с кантовской критикой. И не только потому, что после брошенного в 1865 г. йенским профессором О. Либманом клича «also muss auf Kant zurück gegangen werden!» неокантианство стало одним из ведущих течений европейской философской мысли, существенно влиявшим, между прочим, и на социализм и марксизм, не только потому, что немецкая философия традиционно занимала у нас доминирующее положение, особенно на кафедрах, но и прежде всего в силу внутренних качеств кантовской философии.

Ее основные черты — мудрый компромисс, глубина и неспешность мысли, многосторонность, диалектическая гибкость, стремление сочетать в едином гармоническом целом самые различные, противоположные стремления человеческой души, примирить силой понимания прав и достоинства каждого материализм и идеализм, знание и веру, науку и религию, свободу и детерминизм, счастье и долг, априоризм и эмпиризм, дискурсивное и интуитивное, рациональное и непознаваемое и т. д. Особенно важно и замечательно, что совершенно ясно и недвусмысленно, с высочайшей дистинктивной и логической культурой она утверждает абсолютное достоинство личности и несокрушимые нравственные ориентиры, не зависящие от социально-политической «конкретики» и не позволяющие самозаконному субъекту выпасть из некоторой безусловной высшей общечеловеческой связи. Неудивительно поэтому, что симфоническое звучание Кантова учения многообразно резонировало в русской философствующей душе. Однако сложное равновесие тонов и обертонов кантовской мысли русская рефлексия неизменно нарушала, не удерживаясь на лезвии трансцендентально-критической бритвы, не желая уг-

* Вопр. философии и психологии. 1889. № 1. С. XIX. В дальнейшем при ссылке на журнал указывается год, номер и страницы в скобках после цитаты.

лубиться излишне в «схоластические мудрствования» с риском потерять заветные убеждения. Кантовская «бритва» использовалась в основном для отсеечения материалистических, атеистических, скептических, научно-эмпирических, рационалистических нападок на православную веру в Бога и христианскую свободу личности. Вместе с тем русским мыслителям был в высшей степени чужд «субъективизм» Канта. В общем и целом онтологическая православная «соборность» в том или ином гносеологическом одеянии противостояла рефлектирующему протестантскому «субъективизму».

Так, Н. Грот в указанной статье, обосновывая возможность метафизики, ссылается на Канта, который, по его мнению, не только впервые правильно поставил задачу построения метафизики как науки, но и доказал априорный характер математики, категорий и нравственного закона, — «до сих пор никто не опроверг его доводов» (1889, № 2, с. 120). Вместе с тем «ошибка» Канта заключается в признании «субъективности» категорий. Ю. Айхенвальд в рецензии на книгу Ф. Паульсена через десять лет пишет: «Величайшая заслуга Канта в том, что он с гениальной силой навеки оградил от... всяких нападений и разрушительных попыток самые святые и заветные верования человечества» (1899, № 47, с. 168). В одной из последних книжек журнала Л. Лопатин видит общее значение «гениальной реформы» Канта в том, что ею было остановлено наступление антиморального механицизма: физический детерминизм был обоснован способом, утвердившим одновременно реальность сверхчувственного духовного мира и абсолютность нравственного закона. Кант открыл центр «духовного миропонимания» вообще, «нечто навеки значительное и бесконечно ценное: человек всегда есть *цель в себе* и его нельзя превращать в простое средств...» (1916, № 131, с. 9). Вновь возвращаясь к теме через год в связи с «неотложными задачами современной мысли» и наблюдая кровавый кошмар войны, свидетельствующий как будто о том, что люди окончательно погрязли в братоубийственной бойне за земные, материальные блага как единственную ценность, Лопатин задается кантовским вопросом: если все здесь, на Земле, то откуда абсолютность нравственного требования, откуда мысль о человеке как цели в себе? Опыт показывает, что человечество отнюдь не добреет, что разрушительные силы растут, что рая на Земле не будет, — стало быть, или истины вовсе нет, или же она в вере в абсолютное добро, вере, для которой морально необходим «постулат» о бессмертии души (1917, № 136, с. 9, 21, 73, 79—80). Однако кантовская филигранность в трактовке бессмертия Лопатину не по нраву, и критические аргументы против субстанциальности души он считает «гипотетическими». Это обвинение, скорее всего, близко по смыслу к традиционному русскому определению «западной» философской мысли как «отвлеченной», т. е. опирающейся на «живой опыт» познания Бога не всем существом своим, а одним только разумом.

Более обстоятельно Лопатин, бывший в течение многих лет ведущим сотрудником и редактором журнала, а после смерти Грота и председателем Московского психологического общества, высказался на торжественном заседании по случаю столетия со дня смерти Канта. Доклады, читанные на нем, опубликованы в 76-й книжке журнала. Отметив, что Кант «еще жив для всех», поразительно оригинален, «стоит вне ряда и сравнения», «ни на кого не похож», что его влияние «безгранично разнообразно», что «на Канта до сих пор многие смотрят как на абсолютного решителя всех вопросов философии», докладчик спрашивает: что истинно у Канта и должно быть навсегда усвоено после него? Хотя «коренная мысль» его философии — полная *автономность разума* во всех сферах его проявления, согласиться следует лишь с некоторыми кантовскими открытиями: 1) идеальностью пространства и времени (учение о ней навсегда сделало невозможным последовательный философский материализм); 2) значение единства сознания для возможности опыта; 3) мыслимость свободы перед лицом природного и социального детерминизма; 4) существование априорных предпосылок опытного знания; 5) невозможность познания безотносительно к чувственному созерцанию; 6) ограниченность точного научного знания, описывающего лишь область феноменального, материального бытия; недоступность для науки внутренней (духовной) «сути вещей» (1905, № 76, с. 12—18). Лопатин здесь в общем охватил те стороны Кантовой доктрины, которые ассимилировались сторонниками религиозно-идеалистического, спиритуалистического направления.

Второй докладчик, П. Новгородцев, был согласен с тем, что Кант имеет «особенное значение для нашего времени», что его учение — одно из тех слов, которые имеют значение перед лицом смерти. Главное в нем — идея автономии личности: «вот где лежит настоящая сила Канта... он раскрыл чудеса и тайны нашего духа и уничтожил призрачную власть над ним внешних факторов» (1905, № 76, с. 28). Разумеется, Кант реалистически смотрел на место человека в мире. Более того, он глубже понимал противоречивость, раздвоенность, разлад человеческого бытия, нежели Фихте или Гегель. Здесь «секрет» его дуализма. Но, признав неизбежность трагической несовместимости чаяний и стремлений человека с равнодушным к ним объективным ходом природы и истории, Кант все же указал выход, «верный и даже единственно возможный», доказав, что голос совести имеет равные права с голосом науки, ибо причинность науки еще не есть сущность вещей. Это было настоящее открытие лучей радия в глубине души. Завершение новоевропейской критики эвдемонизма, высокий моральный пафос Кантовой философии имеют фундаментальное общетеоретическое значение. Этика Канта ставит человека бесконечно выше всех его «успехов» и «неудач». Стремление к счастью естественно и неискоренимо, но *нравственное* уmonoстроение совершенно иное: внутренняя свобода не зависит ни от каких личных или общественных обстоятельств; она смотрит в

бесконечную даль и говорит о самобытности, нетленности и абсолютности добра. Моральное сознание не смущается никаким личным или общественным счастьем и несчастьем, оно не может быть сломлено никаким течением жизни. Общее значение кантовской философии Новгородцев видит в доказательстве совместимости свободы науки с равной свободой и самобытностью нравственности, искусства и религии.

Своеобразие взглядов авторов журнала, индивидуальность их стиля не исключают наличия некоторой общей парадигмы в методе анализа и критики трансцендентализма. Наибольшее влияние на ее формирование оказал, видимо, Вл. Соловьев. В одной из статей крупнейшего русского кантианца Александра Введенского верно намечаются основные линии влияния Канта на Соловьева и главнейший пункт размежевания между критицизмом и русской религиозной метафизикой. Введенский находит в системе «свободной теософии» два главных элемента: мистицизм и критицизм. Именно Соловьев — «первый и главный виновник распространения у нас критицизма за последние годы» (1901, № 56, с. 17), так как те, кто не принимал мистицизм, усваивали из соловьевских работ критицизм. В «Кризисе западной философии», «Философских началах цельного знания» и «Критике отвлеченных начал» можно обнаружить большую часть взглядов Канта. А именно: 1) Соловьев считает невозможным построить метафизику в виде науки «чистого разума», критикует в связи с этим рационализм и эмпиризм как учения, приходящие к абсурду; 2) считает *представлениями* пространство и время; 3) признает наличие априорных форм мышления; 4) соглашается с тем, что эти формы сами по себе пусты и что знание является синтезом априорной формы и чувственного созерцания; 5) применяет в построении метафизики «субъективный» метод: в ее основание кладется не то, что просто «есть», но *требуемое* умом и сердцем человека. По мнению Введенского, со временем влияние Канта на Соловьева усиливалось. Чем глубже русский мыслитель вдумывался в критическую философию, тем больше с ней соглашался, а в 1897 г. даже начал строить всю систему заново, но успел завершить лишь этику. Необходимость коренной перестройки вытекала из очень важного пункта, который нам для дальнейших размышлений надо взять на заметку. Соловьев согласился в конце концов с Кантом в том, что и самих себя мы познаем только как явление, т. е. душа не дана самой себе непосредственно. Из этого следует, что необходимо внести коррективы в учение о богопознании, ибо непосредственный мистический опыт подвергается сомнению.

Здесь мы переходим ко второму элементу гносеологии Соловьева, решительно отличающему ее от кантовской, — непоколебимой уверенности в существовании нечувственного мистического восприятия, в котором субъекту непосредственно дано трансцендентное, вневременное и внепространственное абсолютное сущее — Бог. Благодаря такого рода религиозному опыту мистик не

«верует», а с наивысшей степенью достоверности «знает»: еси! Подобным опытом субъект внутренне связан с всеединым средоточием всего сущего. Бог — ощущаемая (хотя и не чувственно воспринимаемая) действительность. Только мистическое восприятие может быть прочным фундаментом метафизики и системы «цельного», а не «отвлеченного» знания (синтеза религии, философии и науки). Мистическая способность — своеобразный религиозный аналог того «созерцающего рассудка», которым человек, согласно Канту, не обладает. Здесь находится ключ к пониманию критики Канта, развернутой рядом выдающихся сотрудников журнала. Отрицание созерцающего рассудка глубочайшим образом укоренено во всей системе трансцендентальной философии. Кант рассуждал как чистый философ, исходил из здравого человеческого рассудка и чувственного опыта, из основополагающего убеждения в *автономии* конечного субъекта, личности, самостоятельно упорядочивающей «естественным светом» собственного рассудка аффицированные внешним миром эмпирические созерцания, подчиняющей данный в опыте объект идее собственного разума. Русские философы отступают от чистой («отвлеченной») философии, *подчиняя* ее теософии, вводя в теорию познания эмоционально-религиозный, иррациональный, экстатический элемент: заимствованное из богословия и религиозного опыта мистиков *нечеловеческое* откровение, властно овладевающую зависимым от Бога субъектом «благодать». Эта основная тенденция анализа кантовской философии, скрытая иногда за чисто научными и «совершенно свободными» с виду рассуждениями — кантовский сухой интеллектуализм и протестантский субъективизм не дают прочной опоры для установления живой связи человека с личным Богом.

II

В. Соловьев и его последователи усвоили у Канта, что «абсолютно внутреннее», т. е. вещь как она есть сама по себе, ни чувственному восприятию, ни мышлению не дается, ибо в них она целиком, без остатка растворяется в отношениях. Вместе с тем им в высшей степени был чужд чужд агностицизм и субъективизм. Изначальное, не подвергаемое ни малейшему сомнению в своей оправданности стремление схватить сущее как оно есть «в себе», в своей абсолютной подлинности, заставляет их вводить особую способность интуитивного постижения субстанциального существования. Кант при этом неизменно обвиняется в произвольных «гипотезах» и «догматических» предрассудках.

Так, Н. Лосский в серии статей под общим названием «Обоснование мистического эмпиризма» усматривает суть критического метода в отсутствии всяких предпосылок теории знания. Этот метод «так своеобразен и труден, что сам гениальный основатель его Кант не мог еще провести его во всей чистоте... он не мог уберечься от догматических предпосылок» (1904, № 72, с. 139), о которые и «разбилась» его философия. Забавно, что сам Лосский,

разоблачая «догматизм», занимается, по удачному выражению Бердяева, критическим восстановлением наивного реализма.

Кант сохраняет, по мнению русского идеал-реалиста, некритические предпосылки эмпиризма и рационализма: что существуют как две различные сущности субъект и объект, вследствие чего состояния «я» не являются состояниями «не-я», и соответственно наоборот; что «объект» находится вне знания о нем; что состояния «я» являются субъективно-личными; что знание — не сам объект, а «представление» о нем. Эмпиризм объясняет возникновение представления, «копии» предмета, воздействием «не-я» на «я». Рационализм считает копию-представление о внешнем объекте имманентным познающему субъекту. И та, и другая точки зрения с самого начала разъединяют субъект и объект, поэтому не могут их затем удовлетворительно соединить. Эмпиризм не может объяснить возможности *теоретического* знания и приходит к саморазрушительному скептицизму. Рационализм не может объяснить соответствия идей и вещей, поэтому вынужден прибегать к фантастической предустановленной гармонии. Кант хочет обосновать аподиктическую достоверность знания, не прибегая к Богу и сохраняя внеположность мыслящему субъекту «вещи в себе», аффицирующей чувственность. Для создания подобной комбинации ему приходится прибегнуть к «чрезвычайно искусственным построениям», при помощи которых объект растворяется в субъекте. Кант избирает новый, третий, путь — *построения* объекта субъектом в представлении. Тем самым он не только не избавляется от догматических предпосылок эмпиризма и рационализма, но и добавляет к ним новые: что существует всеобщее и необходимое знание; что в чувственных созерцаниях самих по себе нет никакой связи, а всякая связь представлений есть акт самодетельности субъекта (1904, № 74, с. 351). Лосский правильно указывает, что последний тезис Канта представляет собой отнюдь не вывод, а основание (предпосылку) системы, причем именно на этом основании он утверждает действительность априорного знания. Но из того, что какой-либо продукт является плодом моей активности, вовсе не следует, что он «необходим» (там же, с. 387). В том же номере журнала С. Аскольдов, критикуя «механическую догму» Канта о мнимой необходимости категории причинности для образования научного опыта, также заметил мимоходом, что активность мышления не тождественна его априорности. Априорность — это спонтанная, независимая от внешнего мира активность по *неизменным* формам, а последнего Кант как раз и не доказал. Едва ли, однако, можно согласиться, что кантовское понятие спонтанной активности субъекта опирается на одно «уверение».

Учение Канта о единстве апперцепции и дедукция категорий произвели на теоретика мистического эмпиризма «сильное впечатление». Они, по его мнению, действительно показывают *необходимые* условия чувственного опыта, однако не доказывают их достаточности. Лосский намекает, что к синтетическому тождест-

ву самосознания надо добавить «сверхиндивидуальное вселенское единство», в которое вплетено единство индивидуальное. Кант прав в том, что чувственный материал связан «нечувственным остовом опыта», но это условие возможности опыта не субъективная самодеятельность «я», а мир, данный мне интуитивно, т. е. «самодеятельность самих вещей», за которой субъект способен следовать в живом опыте. Кант также прав, что «трансцендентное» знание невозможно, но он не понял, что *сами вещи* существуют *внутри* процесса познания: «знание и не *соответствует* объектам и не *создает* их, а *заключает* их в себе так, как они есть...» (там же, с. 357). В этом суть «мистического эмпиризма» — в опыте переживается не *действие* объекта на субъект (в том числе Бога), а сам объект как таковой, «в своей собственной внутренней сущности». Стало быть, опыт вовсе и не есть «чувственное восприятие». Он есть *сверхчувственное*, но вместе с тем не *сверхопытное*, следовательно, *мистическое* восприятие вещей.

С позиций подобного гносеологического мистицизма кантовская философия чудовищно обедняет мир, ведь он для нее — только «явление», а явление синтезировано рассудком, т. е. представляет собой *знание*. Весь мир превращается немецким ученым в одно только знание. В нем нет *жизни*. Разве морской прибой, шелест листьев, полет ястреба — это «синтез ощущений рассудком»? Откуда же тогда берется непоколебимая уверенность всякого нормального человека, что это — сама жизнь, самодеятельность *самих вещей*? Сознание живого бытия вне меня Кантом никак не объясняется, ведь некий «Х», «трансцендентальный предмет», ничего не дает для понимания объективности «внешнего предмета», остающегося *в представлении* субъекта. Глядя на дерево, я присутствую в нем самом, а оно само живет во мне, в моем опыте. Столь же объективен, согласно Лосскому, и внутренний опыт. В нем столь же живо и реально даны мне не «явления», а мои собственные действительные состояния.

В общем и целом важнее всего то, что Кант «усмотрел несостоятельность всех учений о знании как *соответствии* между представлением и вещью, находящеюся вне процесса представления...» (там же, с. 394). Он решил «снять перегородку» между субъектом и объектом, но ценой превращения вещи в «явление». Объект у него остался неравен субъекту. Поняв *истину* Канта, мы поймем, что никаких «вещей в себе» не существует, что вещь в «себе» и вещь «для нас» — одно и то же. Ближайшие гениальные преемники Канта — Фихте, Шеллинг и Гегель уже стоят на точке зрения «мистического рационализма». Они опьянены сознанием *непосредственной связи* человеческого сознания и всего мира, его глубочайшего остова и средоточия — Бога. Достаточно понять трансцендентальную апперцепцию как *нечеловеческий субъект*, нумерически тождественный во всех человеческих субъектах, чтобы философ научился сопереживать реальной жизни Вселенной, стал ясновидцем и пророком, в котором Бог и природа сознают сами себя.

Критика Канта с позиций мистического эмпиризма и была начата в русской философии Соловьевым под влиянием Шеллинга и Гегеля. Его дело продолжил С. Трубецкой. О непосредственном восприятии Бога писал и А. Козлов (1895, № 29, с. 459). Лосский поставил себе задачу развить и дополнить их взгляды и «установить учение о непосредственном восприятии транссубъективного мира во всем объеме этого понятия» (1904, № 75, с. 505). В это же время работу в том же направлении начал С. Аскольдов (Алексеев).

С. Трубецкой определил свое отношение к Канту в принципиальных моментах уже в первых номерах журнала. Бессмертное открытие «великого, мудрого Канта, Коперника новой философии», имеющего «наибольшее, несметное множество последователей», состоит в том, что он с гениальной прозорливостью увидел априорную предпосылку всякого возможного опыта, а именно деятельность некоего «трансцендентального сознания», обуславливающего весь чувственно воспринимаемый мир (1890, № 3, с. 170, 177, 185). «Ошибка» же его была в отождествлении этого универсального «вселенского» сознания с человеческим, субъективным. Субъективный идеализм, по мнению Трубецкого, — «первородный грех» *всего* немецкого идеализма. Ведь человек занимает высшее место в мире даже в богословском учении Гегеля. Развитие Абсолюта, история человечества как теогония, в которой Бог *становится* самим собой лишь в конце процесса благодаря сознанию человека, — это традиционная идея немецкой философии от Я. Беме и С. Франка до Гегеля и Э. Гартмана, которая представляет собой «самое глубокомысленное и вместе самое ложное, что мы в ней находим» (там же, с. 191). Абсолют не может развиваться. Человек не может найти истину и добро своей силой. Негоже отождествлять головную рефлексию смертного индивида с актом божественной мысли. Протестантскому субъективизму решительно противопоставляется соборное, вселенское, православное, мистическое восприятие вечного Бога.

Эту точку зрения С. Трубецкой подробно развернул позднее в серии статей «Основания идеализма». Суть идеализма, по его мнению, выяснена именно Кантом — всякая вещь в мире есть только *явление*, «ибо *быть объектом* означает не что иное, как *быть для субъекта*» (1896, № 31, с. 79). Положительный результат Кантовой критики опыта — открытие идеальности пространства и времени и, более широко, открытие *объективного* идеального как условия всего эмпирически реального — «едва ли во всей философии есть положение более прочное» (там же, с. 88). Кант, однако, не был вполне последователен и оставил вещь в себе, отчего и субъект у него остался только человеческим, конечным, обусловленным. Противоречие между бытием вещи в себе и мышлением автономного субъекта — главное и неустранимое в кантовской философии. Формы мышления «накладываются» на многообразие аффицированных объектом ощущений, но возможность такого наложения должна все же иметь основание в самом объекте. Такой ход мысли ведет от Канта и Фихте к Шеллингу и

Гегелю. Однако их попытки рационального конструирования универсума показали несостоятельность «отвлеченного» принципа: сущее не сводится к логической идее, Логосу (1896, № 32, с. 228). Отказ от вещи в себе и субъективизма приводит к объективному мировому разуму, но этот разум сам по себе беспредметен, «пустая шляпа», из которой не вынешь реальную вещь. Поэтому неизбежен дальнейший переход к иррационализму: бытие — это то, что сверх понятия, нечто немислимое, бесцельное, бессознательное и вместе с тем индивидуальное, конкретное. Отвлеченный идеализм неспособен разрешить противоречие между мыслью и реальностью. Вывод следует соловьевской схеме: подлинная реальность должна быть дана нам не только в явлении (чувственном опыте) и не только в их соединении. И чувство, и мысль относятся нами к «сущему» вне чувства и мысли. Таким образом, сохранив идею объективного духа, Трубецкой как бы возвращается вновь к кантовской вещи в себе, которая, однако, дана нам силою особой способности — веры. Единственно верой, имманентно присущей сознанию, удостоверяется и первоначально полагается всякая реальность — вещи, «я», «ты», Бога (1896, № 33, с. 406—413).

Кант прав, например, в том, что «я» как субъект не исчерпывается всем, что может быть дано мне во внутреннем опыте. Однако мое собственное бытие «в себе» абсолютно достоверно для меня благодаря вере. Заметим, что, согласно автору теории «конкретного идеализма», неверно и нелепо было бы говорить «я верю в свое существование». В противоречии с буквальным смыслом слова, но зато в согласии с Соловьевым, Лосским и другими единомышленниками Трубецкой считает веру «благодатью», дающей знание наивысшей степени достоверности. Кант, не признавая подобной веры, вынужден был «выводить» существование других субъектов (как личностей) из сознания нравственного закона. Истинно же обратное: вера непосредственно удостоверяет реальность «я» и «ты» и является, следовательно, основанием и источником нравственного сознания, независимым от него (там же, с. 418). Ясно, что объектом подобной «веры» и во всех вещах вообще должно быть «сущее» как невещественный «субъект», духовная сила, энергия, скрытая под внешней коростой телесной оболочки. А поскольку всем существом своим мы ощущаем *родство* нашего «я» со всем миром, поскольку мы убеждены, что наше «я» — это проявление той же самой силы, которая действует в растениях, животных, Солнце, постольку неизбежен вывод о существовании всеединого, универсального, абсолютного субъекта, присутствующего мистическим — нераздельным, но и неслиянным — образом во всяком субъективном сознании и во всякой телесной вещи (1896, № 34, с. 554). Место единства апперцепции заступает «внутреннее», вне времени и пространства, соотношение всех существ со всеединым сущим (1896, № 35, с. 743). Абсолютно (безотносительно) сущее для того, чтобы быть одновременно *наряду* со всем относительным (довлеть себе) и *во всех*

единичных существах как их всеединство, должно представляться как *всемогущее самоопределяющееся лицо* — таково превосходящее Канта, согласное с опытом, разумом и религией разрешение основных проблем философии.

Совершенно аналогичный ход мысли был свойствен и С. Аскольдову, «крупному мыслителю с известным именем», по благосклонной характеристике Л. Лопатина. В речи, произнесенной перед защитой диссертации «Мысль и действительность» 16 ноября 1914 г. в Московском университете, вопрос сразу ставится «ребром»: своим «коперниковским деянием» Кант «отверг самую возможность онтологии, т. е. метафизики», что и представляет главную опасность для философского обоснования связи человека с Богом, поскольку трансцендентальный критицизм оставляет за догматами христианства лишь морально-символическое значение (1914, № 125, с. 784). Гегель был «наиболее всеобъемлющим кантианцем», несмотря на измену кантовской антиметафизике, поскольку и у него мировой процесс заканчивается *человеческим* государством и столь же человеческой философией. Самая суть критицизма — апофеоз человека, его разума, его самостоятельности, его самоопределения. Поэтому кантовская философия и стала «фокусом идейной борьбы»; спор с ней — «основной спор в современной философии».

Аскольдов отмечает следующие общие черты всего трансцендентально-идеалистического движения: принцип имманентности объекта сознанию (отсутствие трансцендентного); автономность мышления; знание — построение предмета, а не его воспроизведение; антипсихологизм (истинное знание всеобще, необходимо, безлично); идея «чистой» логики; абсолютный априоризм; рационализация природы; математизм (там же, с. 787—788). Несостоятельность критицизма обнаруживается во внутреннем стремлении всех его школ к *самоотрицанию*. Говоря просто, мысль Канта заключается в том, что субъект строит мир в своем представлении. Какой субъект? Если речь идет о «мышлении вообще», то строит мир и субъект «вообще». Ясно, что последний не есть «абстракция» от конкретных субъектов — абстракция не может ничего строить! Очевидно, что это *реальная духовная сила*, а именно *нечеловеческая*, сверхчеловеческая сила, «вселенский разум». Из Канта неизбежно вырастает Гегель, а из его крайне двусмысленного, «неуловимого и неуяснимого» панлогизма с такой же необходимостью произрастает доктрина «Бога живого». Отсюда вывод: назад! Но не к Канту, «а еще глубже и дальше: к Лейбницу, Плотину и Аристотелю, вернее, назад к докантовской философской свободе мысли...» (там же, с. 796). В другой статье, написанной десятилетием раньше, Аскольдцов признался, что старая добрая концепция происхождения априорного от Бога «представляется нам гораздо более правдивой и глубокой, чем все хитроумные теории новейшего критицизма» (1904, № 74, с. 623). Кантовская критика висела гирей на крыльях религиозной фантазии русских теософов, и обращение к ней было для них тяжелой

повинностью, выполняемой с желанием поскорее от нее отделаться, уличив немецкого «чорта» в каких-нибудь «ошибках». Довольно удачно сказал об этом Л. Габрилович: «Из скромной куколки критицизма выпорхнула бабочка метафизики и устремилась на блуждающий огонек мистически — религиозных исканий» (1904, № 75, с. 647).

С. Аскольдов сказал главную правду: русские религиозные философы шли от Канта назад, не к Аристотелю, конечно, и даже не к неоплатонизму, а к Августину и Евангелиям. Пожалуй, наиболее характерны в этом отношении взгляды Н. Бердяева и С. Булгакова. Кредо Бердяева заявлено в его статье «Гносеологическая проблема (к критике критицизма)» со всей определенностью и резкостью: «Рационализм есть болезнь и расстройство, мистика есть здоровье и нормальность» (1910, № 105, с. 306). Вся трансцендентальная гносеология от Канта до Гуссерля — это «болезненный гамлетизм» рассудочно рефлектирующего субъекта, оторванного от объекта, от жизни. Этому «рационалистическому помрачению» противопоставляется «церковная и космическая» гносеология «священной философии», т. е. философии здорового мистического духа, нисколько не сомневающегося в том, что мышление и бытие — одно и то же. Бытие и Бог даны в сознании изначально. Всякое «раздвоение» на субъект и объект, рефлексия, рациональное «построение» бытия — это болезнь в самом бытии, извращение силы жизни. Субъект не «отсечен» от бытия, не отражает и не создает его. Активность субъекта означает лишь момент самораскрытия и самооформления «вселенского бытия» (там же, с. 292, 305). Если даже рост дерева есть процесс «вселенского познания», то тем более человеческое сознание — это не только познание, но и «жизнь бытия». Критицизму противопоставляется средневековый реализм в духе Бенавентуры: *знать истину* — значит *быть* истинным. Слово философское — не звуки и знаки, порождаемые человеком, а бытие Божественного Логоса, мистерия Космоса. В литургическом богослужении осуществляется со-бытие и со-творчество вместе с Богом. Церковь — душа мира, София.

Попытка Канта обосновать знание, считая его субъектом человека, по мнению Бердяева, должна быть оценена как «сумасшедший мюнхгаузенизм», желание поднять самого себя за волосы. «Основное и неустранимое противоречие критической гносеологии, — пишет он, — я вижу в том, что для нее трансцендентальное сознание неизбежно превращается в объект, а должно предшествовать всякому объекту... ее субъект является ее же объектом, и потому гносеология попадает в порочный круг» (там же, с. 303—304). Выбраться из него помогает исключительно Церковь, а именно, живущее лишь в ней «соборное сознание». Немецкая философия зиждется на идее и диалектике самосознания, так как в «я», согласно разъяснениям Фихте, бытие и знание совпадают. Однако субъект и объект тождественны лишь в Духе Святом, посему вне церкви нет «большого», т. е. вселенского,

цельного, «органического» Разума — вот истина, которую не смог постичь германский идеализм вообще, критицизм в особенности как продукт «протестантского индивидуализма» и схоластического паразитирования на «факте» математического естествознания. А чем хуже «факт» религии? Почему бы не утвердить философию на понимании «условий возможности» этого бесконечно более важного и прочного факта? Как мы увидим далее, идею Бердяева подробно развил С. Булгаков. Бердяев же, заключая статью, ясно показал существо русского метода критики Канта: *простым актом воли цельного духа он разрубает гордиев узел дьявольских хитросплетений кантизма* и в непосредственной и первичной интуиции возвращается к здоровому реализму и... «критическому, сознательному, творческому догматизму». Все творческие эпохи — догматичны, как и «все творцы — догматики, образ и подобие Единого Творца-Догматика» (там же, с. 306).

Работа С. Булгакова «Трансцендентальная проблема религии» дает образец подобного рода «критического догматизма», в данном случае — почти что пародийного применения кантовского метода и кантовской терминологии к чем-то вроде критики религиозного разума. Почему, однако, сам Кант не поставил вопроса об условиях возможности религии? Дело в личной особенности немецкого мыслителя, люциферической холодности его ума, ослепленного и загипнотизированного собственной доктриной (1914, № 124, с. 585), а потому и не способного «смотреть на жизнь открытыми глазами» и понять, что религия «в пределах только разума» — абсурд. Истинное, «трансцендентальное» определение религии гласит: она есть *связь* человека с тем, что бесконечно *выше* его, имманентное переживание трансцендентного. Религиозный опыт дается особой *способностью*, несводимой к другим. Ее силой осуществляется встреча с Богом, которого зрят чистым сердцем. Живое переживание присутствия Бога — это «радость всех радостей» выше всякой очевидности. Поэтому «Еси!» суть «не только аналитическое суждение, выведенное из понятия религии, но вместе с тем и религиозное синтетическое суждение а priori» (там же, с. 591). Как тут не вспомнить приведенные ранее слова Сидонского и Карпова. Сила религиозного энтузиазма у русского профессора нередко брала верх над концептуальной аккуратностью.

«Бог» — основная «категория» религиозной «способности суждения», применяемой для расширения опыта, возможного благодаря «особому, совершенно неопределимому» *чувству сверхъестественного*. Трансцендентное — вторая категория, выражающая, правда, не форму человеческого рассудка, а форму *благодати*: Бог мне сказал и я *всем существом своим* «слышал». Молитва — основная форма религиозного познания. Устремленность к трансцендентному образует ее «трансцендентальный состав». Имяславие — трансцендентальное условие молитвы, конституирующее религиозный опыт, возможность которого антиципируют вера и надежда как акты свободы, любви, отваги и

безумия: «верь тому, что сердце скажет, нет залогов от небес!» Булгаков указывает на ту традицию критики Канта, которую продолжает своим анализом: сразу после Канта «вера» как способность непосредственно познавать реальность вне меня была введена Якоби, называвшим даже «веру» в существование неодушевленных предметов «чудесным откровением». Шеллинг ввел термин «мистический эмпиризм». Добавим, что и у материалиста Фейербаха можно встретить такое «чудовищное» (по Ленину) выражение — «евангелие чувств». Выход, предложенный Якоби, привлекал русских религиозных философов на протяжении всего XIX в. Они пытались использовать его для преодоления кантовской критики, но так, чтобы не впасть в суеверие, оккультизм, «не оказываться у ступеней кафедры протестанского проповедника или не склонить колени перед оконцем католической исповедальни...» (Г. Шпет). Поиски Соловьева, Козлова, С. Трубецкого, Лосского, Бердяева, Аскольдова продолжил и Булгаков. «Вера» в его толковании — это отнюдь не сентиментальное «настроение» религиозно экзальтированного субъекта, но коренной гносеологический факт связи сознания с трансцендентным. Условия возможности этого факта и должны быть выяснены в «в свободной», трансцендентальной теософии. Немецкий идеализм вновь обвиняется в «имманентизме», протестантизме, субъективизме. Особенно достается кантовской «вере чистого практического разума». Признание бытия Бога всего лишь моральным постулатом «содержит в себе нестерпимое противоречие, которое разрешается или отвержением веры, т. е. всего построения «Критики практического разума»... или же ее приматом во *всех* областях, и в таком случае нельзя брать всерьез «Критику чистого разума». Учение Канта о «разумной вере» страдает половинчатостью, это полувера-полуразум: хотя ею переступается область познаваемого разумом, в то же время разум не хочет отказаться от своего господства и контроля и в этой чуждой ему области» (там же, с. 637). Согласно же Булгакову, в этой «области» кончается разум и начинается любовь, жертва, героизм, подвиг и «суровый мужской фанатизм». Протестантскому индивидуализму вновь противопоставляется вселенская «кафоличность» духа святого, православный аналог кантовской всеобщности и необходимости суждений. Место морали — средоточия социальности, по Канту — занимает религия, ибо только она подлинно общественна. Следствие «кафоличности» — соборность, т. е. единение индивидуумов в Духе Святом, одном во всех, и соответствующая ей церковность. Культ — не религиозный «спектакль», выражающий «фантазии» и психологию верующих, а воплощенный миф, реальная часть будущей жизни с Богом. Миф же следует определить как «синтетическое суждение а priori», потому что он содержит *новое* религиозное «ведение» как «самоочевидное». Рассудочный сухарь Кант, не веря в благодатную встречу с потусторонним, «ко всему мифическому относился без всякого понимания и со злобным презрением» (1914, № 125, с. 730. Честно признаюсь: злобного Канта предста-

вить не могу!). Догматическое богословие — лишь бледный «схематизм» красочного мифа, каталог выставки, программа концерта, зримый иероглиф невидимой тайны. Поэтому рассудочная кантовская критика доказательств бытия Бога — плод недоразумения, она все время говорит «не о том». Ведь богословское понятие служит лишь для косвенно-символического указания на иное, на то, что выше всякого понимания, а стало быть, выше логики, аргументации и всех рассудочных критериев. *Наука* о религии — это ее вивисекция. Евангелия открывают простому верующему сердцу бесконечно больше, чем все ученые штудии библеистики. Кант всего лишь ученый, он мыслит как чистый философ, вот почему Бог для него — всего лишь «идея», «вывод» системы, умственная «проблема». Он любит не Бога, а *рассуждения* о нем! Бытие человеческого мышления для него достовернее бытия Бога. На место geoffenbarte (откровенной) религии он ставит offenbare (очевидную) логику.

В одной фразе Булгаков выражает все различие русской и немецкой философии: «Бог есть Истина, но нельзя сказать, что Истина есть Бог (Гегель); Бог есть Добро, но неверно, что Добро есть Бог (Кант); Бог есть Красота, но неверно, что Красота есть Бог (Шиллер, Гете)» (там же, с. 752). Все эти глубочайшие заблуждения германского духа порождены протестантизмом, признанным философом которого был Кант, а также свойственной последнему непомерной *гордыней*, ведь для него «человек есть Бог, творящий мир из глубины своего духа» (Аскольдов, 1904, № 74, с. 607). Как видим, даже для лучших представителей нашей интеллигенции «интеллектуализма» и «человеческого» в философских работах может быть *слишком много*. Такова одна из наших национальных культурных традиций. Для «критического догматизма» с его «методом благоговения» кантовская критика разума — всего лишь «травка, растущая перед Монбланом».

III

Академический журнал мог позволить себе обсуждать чисто научные темы, такие, например, как вопрос о сущности пространства и времени, занимающий принципиально важное место в кантовской философии. Мы уже видели, что и Соловьев, и Лопатин, и С. Трубецкой одобряли учение об *идеальности* пространства и времени. И другие крупные представители русского идеализма придерживались подобной точки зрения, стремясь в то же время совместить ее с отказом от кантовского «субъективизма». По мнению одного из столпов русского идеализма — Б. Чичерина, время «есть прирожденная умозрительная форма представлений». В этом отношении «Кант был совершенно прав» (1895, № 26, с. 5—6). Но он ошибся, считая время исключительно субъективной формой чувственного восприятия. Хотя время, как и пространство, «прирождено человеческому разуму», а не почерпается из опыта, оно тем не менее представляет собой и «атрибут абсолютного Духа». Заметим, что такая позиция была хорошо известна Канту по работам Г. Мора и полемике ньютонианца

Кларка с Лейбницем. Подобно Чичерину, назад от Канта идет и Н. Грот, высказавшийся в серии статей весьма подробно, хотя и довольно путано. Он пишет, например, что время есть *только* субъективный способ представления, но его «объективный коррелят» находится во «внешней среде» (1895, № 26, с. 94)! Общая тенденция его выступления нам известна: от «хитросплетений» трансцендентализма, от его «искусственных терминов и классификаций» — к непосредственной данности души во внутреннем опыте, к старой доброй спиритуалистической онтологии души, нативизму и теоцентризму. Учение о времени как форме *явления* души самой себе Грот расценивает как главный грех кантовской философии (1894, № 23, с. 252). Отождествление внешнего с пространственным, как равным образом и внутреннего с временным, — это просто «логическая ошибка» Канта, «роковая ошибка», принесшая много вреда и породившая массу «ненужных книг». Она подрывает основы психологии, логики, этики и эстетики — наук о «сверхвременных» формах духа, посредством которых наше вневременное «я» приобщается к вечной, божественной жизни. Если «предрассудок Канта» падает, то наука вступит на совершенно новый путь «действительного уразумения» природы души, а тем самым и Бога, и психология станет основой метафизики (1894, № 25, с. 492—493).

Вся трансцендентальная диалектика представляется Гроту «печальным недоразумением». Ошибка Канта до того очевидна, «что не верится в ее возможность». Действительно, допустим, что все явления во внешнем и внутреннем мире мы познаем во времени. Ну а само время Кант как познавал? Само время — чистая форма чувственности — как ему «являлось»? Ясно, вопрос нелеп. Но ведь ясно также, что учение Канта о времени было результатом какого-то его личного духовного *опыта*. Следовательно, есть «опыт» философского мышления, познания, имеющий сверхчувственный, нечувственный характер. В нем душа не «является» себе, а познает себя так, как она есть вне времени и пространства, сама по себе. Условия чувственного восприятия познаются в трансцендентальной рефлексии, очевидно, не посредством чувственного восприятия, т. е. сверхчувственно, умозрительно. Но ведь это познание есть *самосознание*, самопознание, стало быть — *внутренний* опыт. Следовательно, время — форма не всякого внутреннего опыта. Познание непреложных законов мысли, воли, чувства (в логике, этике, эстетике) осуществляется посредством сверхчувственного внутреннего опыта. Учение Канта, как и всякая мысль, идея, само по себе не имеет пространственно-временных определений. Нельзя измерять *духовное* бытие единицами длительности и протяжения — вот «наше основное положение» (1894, № 24, с. 387). Тот «чистый разум», который во всех деталях его строения и функций описал Кант, не «являлся» ему во времени и не «течет» в нем. Каким же способом Кант его познал? На какого рода опыт опирались его утверждения? Можно поставить вопрос и иначе: имеет ли смысл различать «само» душевное бытие и *представление*

о нем, если для души *быть* и означает *представлять*? Здесь, во внутреннем духовном опыте самопознания, нет дистанции и «призмы» между субъектом и объектом. Поэтому «в формах внутреннего опыта или самосознания мы познаем и находим *подлинные* формы и законы духовного бытия... дух, как *вещь в себе*, может быть познан нами непосредственно...» (1894, № 25, с. 467). Логическая последовательность в системе не есть временная последовательность. Сознание в сущности — сверхвременной процесс. Кантовская трансцендентальная философия представляет собой такую совокупность «безвременных актов самосознания», выражающих природу сверхвременного и сверхфеноменального субъекта. Грот солидаризируется с мыслью Лопатина: «субстанциональное в нас есть предмет нашего непосредственного усмотрения».

Грот поднимает крайне важную для всего немецкого идеализма проблему, о которой немало размышляли Фихте, Гегель, Шопенгауэр. Но «поднять» ее как следует ему не удастся. Очень быстро рассуждения автора клонятся к традиционному религиозному признанию нематериальной субстанциональности и вечности души, ее полной независимости от тела. Надо «довершить» коперниканский переворот и признать душу неподвижным Солнцем, освещающим все пространственно-временное бытие. Духовная жизнь хотя и «протекает» во времени, но по существу она *вечно есть*, т. е. нам лишь «кажется», что она «течет» внутри нас. Кажется потому, что душа временно связана с телом. Грот называет душу вслед за Черберри «нераскрытой книгой», в которой изначально содержится все, что может проявиться в течение жизни. Однако эта книга «переплетена в оболочку организма», связана и «парализована» этой «темницей», которая «сковывает силы души», «задерживает беспрепятственное проявление духовной энергии» (1894, № 24, с. 395—398)* В моменты взаимодействия нервного «аппарата» с внешним миром душа частично «разряжается» — вот этот-то «разряд» вечного духовного содержания и осознается нами как «течение» внутренней духовной жизни.

Идеи об априорности пространства, времени, причинности и числа обосновывал Г. Челпанов — как в своей магистерской диссертации о восприятии пространства (1896 г.), так и в журнальных статьях (№ 59—60). Грот, выступивший на защите диссертации в качестве оппонента (другим был Лопатин), опубликовал рецензию на нее, в которой назвал ее автора «психологическим нативистом» (1896, № 35, с. 651—656). Аскольдов также отметил, что Челпанов — кантианец, но не правоверный, а «произвольно истолковавший и априоризм, и эмпиризм» (1904, № 74, с. 534). У Канта априоризм абсолютный, у Челпанова половинчатый, недостаточный и для теории познания бесплодный.

* Во время обсуждения реферата С. Корсаков спросил: это Вы серьезно? Мозг мешает думать? (1895, № 26, с. 106). Грот нашелся и ответил, что душа — пианист, а мозг — рояль. Рояль ведь не мешает пианисту играть!

Наиболее интересна в аспекте психологического истолкования кантовского априоризма одна из статей профессора Юрьевского университета В. Чижа. Он — «сторонник Канта». Его цель — «объяснить физиологическую сторону, физиологический субстрат главного свойства воззрений пространства и времени и таким образом установить, что физиологическая психология вполне подтверждает учение Канта» (1896, № 33, с. 229). Знатоку критической философии подобная постановка вопроса может показаться наивной и некорректной, тем не менее соображения автора весьма любопытны. Физиологическая психология, пишет он, детально изучила процесс формирования восприятия пространства и времени, но до сих пор не объяснила их главное свойство, «постоянство и непереносимость». Почему представление о них *всегда* имеется в сознании? Почему оно сопровождает *все* другие представления? Психологическая атрибутивность пространства, скорее всего, определяется тем, что мышечные, или, иначе говоря, двигательные, моторные, ощущения неизменно сопровождают всякое проявление психической жизни и исчезают из сознания последними. Моторные импульсы непрерывно поступают в кору головного мозга. Вестибулярный аппарат, в частности, функционирует непрерывно на протяжении всей жизни; нарушение работы органов равновесия немедленно нарушает сознательную деятельность. В. Чиж поставил на самом себе в течение трех лет 134 опыта с целью убедиться, что и во сне человек непрерывно ощущает течение времени, более того, именно в этом состоянии, когда слабеют другие представления, он может измерять его точнее. Следовательно, не содержание духовной жизни, не сознательные представления определяют время, а, напротив, первичная, непрерывная в течение жизни интуиция времени, совершенно не зависящая от мыслительных процессов, лежит в их основе, постоянно сопровождает их. Скорее всего, первичная интуиция времени отражает в психике регулярность фундаментальных физиологических процессов: сердцебиения, дыхания, движения, обмена веществ, составляющих *условие возможности* любого чувственного восприятия и мышления. Поскольку же эти процессы отражаются в коре головного мозга еще до рождения, постольку интуиция времени *предшествует* первому впечатлению, получаемому через органы внешних чувств, и, следовательно, не «абстрагируется» от внешних вещей. Таким образом, «учение о пространстве, в философском отношении установленное Кантом, а в физиологическом его учениками — физиологами и психологами, в настоящее время может считаться законченным: нам теперь все в этом учении понятно, и мы можем гордиться им, как одним из завоеваний человеческого ума» (там же, с. 263).

Небольшая статья В. Чижа, пожалуй, более содержательна, чем длительная, переходящая из номера в номер полемика Александра Введенского и М. Каринского по поводу книги последнего «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1893). Беспрецедентно скрупулезный для журнала разбор текстов Канта и тонкостей его

учения о времени, занявший около 180 страниц журнальной площади, имел своей целью выяснить, по признанию самих спорщиков, один вопрос: «кто из нас правильнее понимает учение Канта о смене душевных явлений?» (1895, № 29, с. 469). Каринский еще в «Критическом обзоре последнего периода германской философии» (СПб., 1873) ничтоже сумняшеся утверждал, что «кантовская теория познания вполне несостоятельна, страдает массой ошибок», а «все последующие немецкие системы философии подчинились влиянию Канта и продолжали развивать его ошибочные учения до крайних пределов, но... каждая отдельная система повторяла не все кантовские ошибки сразу, а лишь ту или другую». Книга об основаниях первых, недоказуемых посылок знания целиком посвящена критике главных «ошибок» Канта: он «верил», что положения математики и принципы физики всеобщи и необходимы, однако «современный эмпиризм» доказал их опытное происхождение; вопреки его убеждению нет связи между априорностью созерцания и «самоочевидностью» математики; аксиомы математики не основаны на созерцаниях; «голословен» его переход от видов суждений к категориям; набор категорий случаен и догматичен; объективность смены явлений не зависит от мышления причинности; об одновременности мы узнаем независимо от знания о взаимодействии; мы непосредственно знаем, что живем в мире вещей, а не представлений; связь ощущений дается объектом, а не субъектом и т. д. Журнал опубликовал в марте и мае 1894 г. две положительно-благоприятные рецензии на книгу Алексея Введенского и Г. Серебренникова. Оба полагали, что сочинение русского логика и эмпирика, отличающееся «выдающимися достоинствами», должно «пробудить философскую мысль от догматического сна, навеянного Кантом», поколебав его авторитет (1894, № 23, с. 423). Разумеется, Александр Введенский, один из лидеров русского кантианства, принял вызов и постарался показать, что в книге Каринского имеет место неумышленное, но весьма грубое искажение критической философии, вследствие чего обвинения по адресу «воображаемого» Канта в цель не попадают (1894, № 25, с. 634).

Главная причина подмены — непонимание кантовской теории времени как основного пункта всей системы. Каринский думает, что, согласно ей, вещи сами по себе во времени не находятся, однако душевные явления *действительно* последовательно сменяют друг друга. Введенский возразил: неверно, что смена состояний сознания «существует», что «прошедшие» переживания, например, действительно «были», хотя и всего лишь «в субъекте», в его «душе». Основная идея Канта как раз в том и заключается, что субъект лишь *представляет* себе как внешние вещи, так и свои собственные состояния во времени. Представляемая мною *действительность прошедшего* переживания не означает его *прошедшей действительности*. Кант объяснил различие, отвечая на критику Ламберта, Мендельсона и Шульца, в письмах Герцу 21.II.1772 г. и Мендельсону 23.XII.1770 г., а также в § 7 «Критике чистого

разума». Он писал, в частности: «Я могу, правда, сказать, что мои представления следуют друг за другом, однако это значит лишь, что мы сознаем их как сменяющиеся во времени...» (2, т. 3, с. 141). Поясню мысль Канта и Введенского. Психика ребенка, согласно ей, не «развивается» *сама по себе* во времени. Лишь тот, кто *представляет* себе это развитие, для кого состояния чужой психики стали *объектом*, располагает их во времени. То же самое относится и ко мне самому: 1) я читаю, затем пишу, не думая о себе; то, на что направлено мое внимание, т. е. мой объект, представляется мне во времени, но не я сам как субъект; 2) я вспоминаю о том, что сначала я читал, затем писал, — теперь уже мои собственные «прошлые» душевные состояния стали для меня объектом, поэтому я представляю их во времени, в известном порядке, но отсюда не следует, что я и сам по себе как субъект «действительно был» во времени, даже не сознавая этого.

Не поняв этой тонкости, отличающей критицизм от метафизического догматизма, Каринский не в состоянии был отличить априорное от врожденного, происхождение понятий от их функций, гносеологию от психологии, вследствие чего и вел полемику с докритической точки зрения.

Введенский был прав. Он действительно лучше понял Канта. Тем не менее Каринский ответил тремя статьями подряд (№№ 26—28), обвинив оппонента в «совершенной неправде», ошибках в переводе кантовского текста и неправильном его толковании. По его мнению, Кант сам путался и не мог провести свою позицию последовательно. Так, в изложении синтеза аппрегензии или при доказательстве основоположений он говорит о последовательности представлений, а не о представлении последовательности (1895, № 28, с. 320—323). В трансцендентальной эстетике смена образов отрицается, и в трансцендентальной аналитике признается. Введенский в статье, заключившей полемику, вновь указал, что если Кант и писал «изменение», то лишь для краткости, ибо если время есть всеобщая форма представления, то и всякое изменение, в том числе и во мне самом, есть лишь представление изменения (1895, № 29, с. 440—442). Поэтому реставрация докантовского спиритуализма, как совершенно правильно догадался Н. Грот, должна начинаться с опровержения кантовского учения о *явлении* субъекта самому себе во внутреннем чувстве.

IV

Сравнительно мало места в журнале заняло освещение трансцендентальной философии науки. В. Вернадский прочитал на юбилейном заседании Московского психологического общества в связи со столетием со дня смерти Канта замечательный доклад, в котором рассмотрел в общем виде отношение мыслителя к естествознанию (1905, № 76, с. 36—70). Статья великого натуралиста — одна из немногих сохраняющих свое значение работ по данному вопросу. Место Канта в истории науки в каждую эпоху надо определять заново, ведь вместе с наукой изменяется и понимание ее истории. Поэтому новое поколение ученых увидит

в его деятельности «новое и иное». Взаимосвязь философии и науки — неоспоримый факт. Научные открытия изменяют содержание и характер философии. Развитие естествознания в первой половине XVII столетия, по мнению Вернадского, означало более глубокий перелом в жизни человечества, чем ренессансный гуманизм и Реформация. Под его влиянием образовались стройные метафизические системы. Однако к середине следующего столетия вновь возник разрыв между философией и наукой. В рамки докантовских систем не вмещались более ни теоретическая механика Ньютона, ни описательное естествознание, в том числе идея эволюционного происхождения организмов, ни «разношерстная толпа» данных математики, физики, химии, физиологии, физической географии, геологии, антропологии и т. д. И хотя Кант работал в «захудалом университете», имел «старосветскую начитанность», был одиноким книжником и всегда отставал от научных новинок на несколько лет, хотя он по стилю своей естественнонаучной работы жил в прошлом, не имел последователей, часто и много ошибался, а работы его почти не были замечены, все же по содержанию взглядов он был передовым и довольно крупным ученым-натуралистом своего времени. Самое решительное влияние на формирование его мировоззрения имели две идеи: всемирное тяготение Ньютона и генетическая идея природы (особенно у Бюффона). Аксиомы механики и непостижимое для натуралиста дальное действие находились «в прямом противоречии со всеми философскими системами». Эволюционизм же Бюффона не только дал новый общий принцип для объяснения открытых Линнеем совершенно непонятных и неожиданных для традиционной метафизики регулярностей в строении живых организмов, но и совершил переворот в представлении о времени. Кант — один из немногих, кто сразу оценил значение мысли о незаметных изменениях, приводящих за огромные промежутки времени, перед которыми меркнут библейские мифы, к коренным, качественным изменениям в природе. Все окружающее оказалось генетически связанным с прошлым, посредством которого и могли быть объяснены все «правильности» в природе. Оригинальность научной работы Канта и заключалась в синтезе вечных законов Ньютона и понятия времени в объяснении феноменально «данного». Его работы по теории материи, о замедлении вращения Земли, изменении ее ландшафта, объяснение землетрясений или лунного вулканизма были вполне научными по меркам XIX в. Канту удалось найти «новые пути» для философии, благодаря которым его система не могла устареть в течение всего XIX в. (1905, № 76, с. 70). Поэтому, в частности, критика априоризма «с позиций науки» Гердером «заранее была осуждена на неудачу». Гениальная интуиция подсказала Вернадскому, что современная ему наука вступает в новый период, когда опять придется, подобно Канту, искать иные пути и для философии. Слова об этом были сказаны им в 1904 г., а в следующем, 1905 г. появилась первая работа Эйнштейна по теории относительности.

Известно, что применение неевклидовой геометрии в теории относительности до сих пор почти единодушно считается одним из главных «фактов», опровергающих кантовский априоризм. Однако авторы журнала и до и после создания новой физики не были склонны использовать факт развития точных наук в качестве аргумента против критической философии. Так, например, президент Московского математического общества В. Цингер еще в 1894 г. (№ 22, с. 206) в статье о «недоразумениях во взглядах на основания геометрии», возражая сторонникам тезиса об опытном характере математического знания, указал на ошибку Лобачевского, стремившегося проверить «на опыте», путем измерения «звездных треугольников», какая геометрия соответствует действительности — евклидова или неевклидова. Подобная проверка невозможна хотя бы потому, что вся теория измерительных приборов, а также сами наблюдения, измерения и вычисления основаны на предположении справедливости евклидовой геометрии. Астрономы и физики давно встречаются в опыте с «треугольниками», не удовлетворяющими геометрии Евклида; и, лишь предполагая ее истинной, они смогли открыть физические причины этих отклонений — силу, рефракцию, аберрацию и т.п.

Позднее С. Богомоллов специально разобрал отношение кантовского учения о пространстве и времени к «пангеометрии» Лобачевского и пришел к выводу, что противоречия между ними не существует (1905, № 80, с. 683). Во-первых, к мысли заменить пятый постулат Евклида мог бы прийти и кантианец, поскольку аксиомы геометрии, с его точки зрения, — синтетические суждения, а стало быть, входящие в его состав понятия можно соединить и иначе. Во-вторых, любое математическое утверждение мыслится как всеобщее и необходимое, в системах Лобачевского и Римана точно таким же образом, как и у Евклида. В-третьих, аксиомы геометрии невозможно «проверить» на опыте. Кант безусловно прав в том, что в основе всякого эмпирического восприятия а priori лежит интуиция пространства. Утверждая априорность геометрической интуиции, он, однако, ничего не говорит о ее собственных свойствах, о том, какая геометрия ее правильно описывает. По мнению Богомоллова, последний вопрос неразрешим. Выбор той ли иной конкретной системы определяется лишь в частных случаях соображениями практического удобства (там же, с. 690—693).

Еще ближе к истине, видимо, подошел Л. Габрилович, анализируя «формализм» в математике в связи с кантовской теорией познания. Он полагал, что Кант ошибочно принял современную ему *наглядную* математику за «окончательную». Теперь его теория устарела, ибо в трактате Гильберта «Основания геометрии» произошло «немыслимое для него» (1913, № 119, с. 473). А именно «формальная арифметика строго логическим путем, без всякой помощи созерцания, доказывает, что $2+3=5...$ » (там же, с. 483). Однако проведенный Габриловичем интересный анализ противоречит его собственным словам. Он особенно упирает на то, что

формализм устраняет из доказательств всякие ссылки на наглядность и созерцание. Их полностью заменяют якобы точные определения «символов» и правил их «сочетания», причем и те, и другие создаются математиком «совершенно свободно и произвольно». Превращается ли тем самым в чисто *условную игру* не только вся математика, но и формализованная, математическая логика? Габрилович прекрасно показывает, что нет, не превращается, поскольку *любая* условная формалистика предполагает и использует *безусловное содержание* — законы логики и понятия арифметики. В самом деле, всякий введенный произвольно *символ* сохраняет *себестождественность* во всем процессе рассуждения и *отличается* мною от любого другого символа — чего не могло бы быть, если бы я не подчинялся законам тождества и противоречия, не имел понятия о единице и двойке, а тем самым о всем числовом ряде. Кроме того, формальный вывод представляет собой *конструкцию*, а отнюдь не «аналитические подстановки» по закону противоречия, ибо в данных символах «самое сочетание еще не заключается» (там же, с. 509—510). Согласившись, таким образом, с утверждением об априорном и синтетическом характере математики, Габрилович заключает так: «Кант часто повторял мысль, что математика конструирует свои объекты. Но не следует обманываться словами. Конструкция, о которой говорил Кант, не имеет ничего общего с типичным для современной математики чисто-мысленным процессом конструкции», потому что он «думал о наглядной конструкции» (там же, с. 511). Ответим на это, что классиков лучше меньше почитать, да больше читать. В очередной раз приходится с сожалением констатировать недостаток внимания к существу кантовской концепции, согласно которой «действия алгебры... представляют собой если не геометрическое, то все же конструирование с помощью символов», а предмет математического *созерцания*, «несомненно, не может содержать в себе ни больше, ни меньше, чем понятие» (2, т. 3, с. 611—614). Наглядное созерцание не имеет другой цели, кроме *изображения* понятия; его принудительность, согласно Канту, имеет всецело *логическую природу*.

Логическая основа Кантовой философии науки была подвергнута критике в статье А. Сырцова, указавшего на «искусственность грани», отделяющей аналитические суждения от синтетических. Аргументация по этому традиционному для «Kant Kritik» вопросу такова. Аналитические суждения не обязательно являются тавтологическими, но обязательно «основываются на тождестве», т. е. их можно представить не формулой «А есть А», а формулой «(А+В) есть В», где связка «есть» основа на тождестве В с В. Следовательно, В приводится в *необходимую* связь не только с В, но и с (А+В), стало быть, и с А, т. е. со *всеми* признаками понятия, а не только с В. Следовательно, это суждение синтетическое (1917, № 139/140, с. 74—75). Даже в суждении «А есть А» мы все же различаем два А, иначе и формулу не написать, поэтому даже оно — синтетическое. И наоборот: суждение «все тела тяже-

лы», признаваемое Кантом синтетическим, на самом деле является аналитическим. Почему при решении вопроса мы должны расчленять только субъект? Достаточно расчленить предикат «тяжесть», чтобы найти в нем понятия и тела, и движения, и центра. Во всяком синтетическом суждении типа «А есть В» между субъектом и предикатом есть нечто тождественное, потому что «А есть В» — это лишь сокращенная запись «АВСД есть ДЕЖЗ», где нечто общее — Д — и делает возможным суждение, связку. В итоге: «всякое суждение есть *акт синтеза под формой тождества*; содержание и субъекта и предиката уходит в бесконечность, а кантовские «аналитические» и «синтетические» суждения — это лишь обозначение *пределов* единой континуальной шкалы, которых нет в действительности» (там же, с. 84). Для «развития» логики Канта Сырцов привлекает идеи Лейбница, Шуппе и Гегеля.

V

Преобладавшее среди русских мыслителей конца XIX — начала XX в. стремление к «цельному» знанию, поставленному на службу добру и правде, естественно привело их к внимательному изучению кантовской этики, признавшей примат практического разума над теоретическим. Мы уже видели, что П. Новгородцев и Л. Лопатин указывали на общеполитическое, эпохальное значение идеи нравственной автономии личности, учения о человеке как «цели в себе» и абсолютности нравственного закона.

Лопатин еще в 1890 г. опубликовал в журнале лекцию из публичного популярного курса по истории этики, в которой вкратце излагал взгляды Канта, подчеркнув в них «строгость постановки нравственного идеала» и «глубокую веру в доброе начало», но одновременно указывал и на «очень важные недостатки», а также на «не выдерживающую анализа гипотезу». А именно, Лопатин сомневался в том, *существует ли* в нас этот самый «чистый практический разум», предписывающий с объективной необходимостью следовать велению категорического императива. И главное, каким образом это априорное требование может реально осуществиться в жизни? Кант пишет об «уважении» к нравственному закону как *мотиве* поступка. Но уважение — темное и «необъяснимое чувство», «безотчетное влечение». Чем же оно лучше столь же слепого стремления к удовольствию и почему должно его пересилить? Кант не смог рационально обосновать этику. Возможность «твердого нравственного мирозерцания всецело зависит от качеств и характера нашего общего понимания действительности» (№ 4, с. 80). Лопатин наметил главную тенденцию последующей критики: приветствуя отделение нравственного закона от научного, детерминистического познания природы путем *ограничения* последнего, русские философы не приняли «формализма» Кантовой этики, желая обосновать моральные убеждения познанием более высокого порядка — богопознанием, укорененным в религиозно-мистическом опыте личности.

Например, Н. Грот в статье об «Устоях нравственной жизни и деятельности» утверждает, что Кант попытался дать философское

обоснование той высшей, неэвдемонистической морали, полный кодекс которой дал Христос, однако ему удалось лишь «формально» констатировать факт безусловности долга (1895, № 27, с. 150). Необходимо исходить из принципа творческого устремления духа к реализации и развитию «психической жизни в мире», когда нравственность «приложится» сама собой.

Соображения Грота туманны и малоинтересны. Ключевой фигурой для понимания сути дела и в этом вопросе был Вл. Соловьев, высказавшийся наиболее полно, ясно и определенно в серии статей, подготовлявших «Оправдание добра». Прямое и характерное столкновение с Кантом, хотя и по частной моральной проблеме, происходит в статье «О добродетелях» (1895, № 28, с. 331—357). Должен ли человек лгать из человеколюбия? Следует ли, например, солгать убийце, преследующему свою жертву, если он спросит о ее местонахождении? Моралисты такого масштаба, как Фихте и Кант, отвечают отрицательно: максима «не лги» безусловна, абсолютна. *Ложь всегда вредна*, утверждает Кант, если и не отдельным лицам, то человечеству, ибо она «делает негодным к употреблению сам источник права» (3, с. 293). Соловьев решительно несогласен с подобным «лженравственным ригоризмом», свойственным формалистической «школьной философии». Однако, пройдя школу кантовского этического анализа, он не хочет присоединиться и к тем, кто из принципа «блага для ближнего» разрешают лгать по случайному усмотрению отдельного индивидуума, лишая тем самым мораль общезначимых правил. Оба решения дилеммы «нелепы», следовательно, что-то неладно в самой постановке вопроса. А именно понятие «ложь» двусмысленно: ложь — не заблуждение, как и правда — не истина. Соответствие слова и факта относится к сфере познания, а не нравственности. Ошибка не есть безнравственная ложь, но и истинное высказывание совсем не то, что «правда». Убийца ведь спрашивает о месте нахождения жертвы не из любознательности! Вопрос «где он?» звучит так: «Помоги мне убить его!» Если бы он искал истину, то имел бы на нее и право. Но он ни с какой точки зрения не имеет права на убийство. Следовательно, не сообщая ему истины, мы не нарушаем в его лице никакого «права человечества». И напротив, моя, так сказать, *гносеологическая* «правдивость» была бы только преступным пособничеством, стало быть, *нравственной* ложью, неправдой в поведении. Отвести глаза злодею — вот безусловный долг, в том числе и по отношению к самому преступнику. Максима «отводи глаза убийце» может быть всеобщим правилом и не противоречит, таким образом, формуле категорического императива, не допускает никаких исключений и никакого произвола. Заповедь «не лги» имеет не «формальный» (познавательный), а сугубо нравственный смысл, имеющий в виду запрет *злой воли*. Отводя глаза негодяю, мы не лжем, а творим истинную правду.

Приходится слышать иногда, что Соловьев был более сильным моралистом, нежели Кант. Скорее, однако, справедливо иное: со

временем Соловьев тем более соглашался с Кантом, чем внимательнее его читал. Думается, что и в данном случае он недооценил понятие автономии воли и безусловности нравственного повеления. Нетрудно заметить, что приведенные рассуждения лишь на первый взгляд основаны на отделении нравственности от познания, на самом же деле они полностью подчиняют нравственное достоинство поступка *расчету* его последствий, целиком зависящему от степени знания внешних обстоятельств и причинных зависимостей. «Отводи глаза» *безусловно* обязательно только в том случае, когда я как минимум абсолютно точно знаю о действительном замысле «убийцы» и о том, что *необходимо* для его разрушения. Кант более последовательно отстаивал самобытность добра, разъясняя Б. Констану (B. Constant) в статье, посвященной разбираемому вопросу, что само выражение «право на истину» бессмысленно, поскольку *истина не есть владение* и *истинность* не определяется *волей*, т. е. от моей воли зависит только, говорю ли я то, что думаю, а соответствует ли действительности то, что я думаю, — это от моей доброты никак не зависит; точно так же и действительные последствия моего поступка есть дело случая и от моей воли не зависят, стало быть, и моральной оценке не подлежат; я никогда не могу точно знать, произойдет ли убийство и как его предотвратить, но долг говорить правду я знаю именно так — в его *безусловной* обязательности; не следует путать *вред* и *несправедливость*, ибо первое всегда есть дело случая и природы, а второе — дело воли и свободы: не человек делает (thut) вред, но случай *причиняет* (verursacht) (3, с. 295) его; нравственная опасность не во вреде, а в несправедливости; подчиняя нравственный долг благонамеренному расчету, я и творю несправедливость, уничтожая источник нравственности и права, становясь недостойным и негодным человеком. Кантовская «формальная» обязанность говорить правду без различия между теми, по отношению к которым ее надо исполнять, и теми, кто правды не достоин, адресована реальному человеку, живущему в реальном мире — неисчерпаемом для познания и вечно неадекватном нашим желаниям и представлениям. Соловьевская «правда» соответствует «абстрактному» человеку (в котором видят только «убийцу» или исключительно «жертву») и идеальному миру *осуществленного* добра.

Статья «О добродетелях» позволяет лишь догадываться об исходных, первичных, определяющих расхождениях Соловьева с Кантом, указанных совершенно открыто позднее в рассуждениях о «действительности нравственного порядка» (1896, № 31, с. 107—130). К центральному пункту полемики мы уже подошли, сравнивая изложенные позиции по частному вопросу. Сама логика обоснования права лгать ради блага ближнего, или, более общо, логика подчинения «формального» закона содержательному знанию «правды», неизбежно приводит к тому, *кто знает всю правду*, иначе говоря, к тому всеведущему существу, которое с необходимостью должно появиться в гетерономной этике, полагающей *основание* нравственности *в цели* поступка. Ведь только всеведение

позволяет установить, что необходимо для достижения такой цели, будь то Царствие Божие, всеобщее или личное счастье. Вождь трудящихся, знающий то, способствовать чему нравственно (а противодействовать, соответственно, безнравственно), — малое подобие Бога, открывшего пророкам тайну жизни вечной. Оба — идолы ленивой совести, освящающие дорогу в ад. Удивительно, что Соловьев, очень хорошо знавший отличие идолов от идеалов, не принял кантовскую точку зрения и сделал шаг назад, к докантовской этике. Причина, видимо, в том, что Кант, обладавший, может быть, максимально возможной культурой мышления идеала, «понял и выразил то обстоятельство, что способность (а также обреченность) человека полагать практически неосуществимые цели есть следствие его небожественности» (1, с. 31). Признать же богооставленность человека Соловьев не мог.

Кант, по его мнению, «безукоризненно» определил «формальную сущность нравственности» как «самозаконного действия чистой воли», однако впал в «односторонний субъективизм», образующий «общую границу всех его воззрений» (там же, с. 108). Субъективизм не позволяет удовлетворительным образом связать блаженство и добро. Тем самым нравственный миропорядок лишается *действительности*. «Морально-химический» анализ нравственного закона не в состоянии вывести из области субъективных представлений. Поэтому *вопреки* своему критицизму, стремясь обосновать реальную возможность высшего блага, Кант отыскал и Бога, и бессмертие, признав их предметами моральной *веры* практического *разума*. Но вера не может быть рациональным научным «выводом»! А разум не может опереть Бога на совесть, оправдывая совесть Богом. Если категорический императив стоит сам по себе, то зачем ему Бог? А если Бог все же не нужен, то нравственный императив не стоит сам по себе, а бытие Бога удостоверяется независимо от него. Здесь-то Соловьев и высказывает суть всех расхождений: во-первых, бытие Бога, бессмертие и даже телесное воскресение — «это прямое содержание нравственного опыта, — то, что в нем действительно дано» (там же, с. 113); мистический опыт и здесь, как и в теории познания, противопоставляется философской рефлексии; во-вторых, — и это еще важнее, — для понимания нравственности и нравственной жизни *мало быть человеком!* Мораль — стыд, жалость, благоговение — это обнаружение в человеке *нечеловеческого* начала, проявление в нем более высокой реальности и силы, входящей в него извне, как «благодать», как требование быть *не только* человеком. Человеческое добро — несовершенное, слишком человеческое. Христос — явление в опыте *совершенного*, существующего «от века», вечного и нетленного бытия. Неосуществимый идеал — не идеал. Христос — осуществленный идеал, более реальный, чем любой человек.

Для Канта мораль — это свобода человека. Выше морали ничего нет, так как нет *цели*, ради которой надо было бы быть

нравственным (читай — свободным, разумным). Если бы такая цель была, человек был бы подчинен чему-то иному, внешнему, т. е. не свободен. Этот путь и избирает Соловьев, поэтому человек — «цель в себе», по Канту, — становится у него «целью Бога», «радостью Божией»; религия ставится выше морали; свободное уважение заменяется благоговейным поклонением; человеческое подчиняется сверхчеловеческому, внутренняя свобода — приходящей извне благодати, светлый ум — мистическому чувству. В чистом виде религиозное состояние «сводится окончательно к радостному ощущению, что *есть* существо бесконечно лучшее, чем я сам, и что моя жизнь и судьба, как и все существующее, зависят именно от него...» (1895, № 30, с. 655).

Соловьев покидает в решающем пункте почву философии, подчиняя ее теософско-поэтическому образу, рожденному экстатическим религиозным чувством. Никому и в голову не придет, пишет он, сравнивать Сократа, Спинозу или Канта с «тем лучезарным явлением торжествующей духовности, которое сохранилось в Евангелиях» (там же, с. 127). Между Христом и всяким представителем всего лишь *человеческой* мудрости бесконечная дистанция. Только космическое могущество Христа, «центра Вселенной», «только *универсальность* духа Христова, способного *все обнять и переродить*», есть действительное основание реальности нравственного миропорядка. Моральное сознание требует от человека не просто выполнять свой долг, а стать в буквальном смысле слов *совершенным, бессмертным* и *вечно блаженным*. Я могу это сделать, потому что я не один — со мной Бог! Соловьев «выше» Канта в этике ровно настолько, насколько мистический экстаз выше ясного размышления, религия выше философии, проповедь выше науки. Кант хотел очистить моральное учение Иисуса от суеверных мифов о чудесах Христа. Соловьев предпочел вернуться назад, к апостолам, которые, подобно всем апостолам какой-либо веры в этом мире, подменяют следование учению почитанием Учителя.

Не удовлетворил кантовский ответ на вопрос о «смысле жизни» и М. Рубинштейн, но по другой причине (1916, № 134, с. 252—270). Кант, воспитанный в пиетистском духе, видел жизнь не в розовых тонах. Стремление к счастью естественно и неизбежно, но это не смысл, ибо планы и надежды не сбываются. Кант все же оптимист, но лишь в конечном счете. Его оптимизм зиждется на постулате бытия Бога и надежде на «хитрость природы». В его душе всю жизнь боролись две тенденции. Одна — «субъективная». Согласно ей, смысл жизни — внутри нас самих, в свободе, в моральности. Человек — цель в себе и даже конечная цель творения. Царство небесное внутри нас. Другая — «объективная». Мораль формальна, сама по себе бесцельна, не дает конкретного объекта воле. Так появляется идея «высшего блага» как цели жизни, которая, однако, неосуществима без помощи Бога в том, что от нас не зависит. Выходит, что нет Бога — нет и смысла жизни. «Объективная» тенденция берет верх и разрушает

все ранее построенное. Рубинштейн полагает, что Кант не сумел использовать широкие возможности принципа автономии субъекта, сведя свободу и смысл жизни к одному сухому Долгу. Надо понять его шире, развить, особенно за счет признания эстетического удовольствия одним из величайших благ.

Другой путь улучшения кантовской этики предложил П. Новгородцев (1901, № 57—58). Он согласен с тем, что нравственная оценка независима от научно-детерминистического познания. Нельзя было яснее и лучше, чем это сделал Кант, выразить идею должностования и нравственной свободы. Причинная обусловленность прошлого ни в малейшей степени не отменяет раскаяния и мучений совести: поступка не должно было быть! Научные представления о законах развития общества и вероятные гипотезы о будущем *не имеют никакого отношения* к источнику нравственных обязанностей. Непреложный долг может заставить личность идти против вероятного или очевидного естественного хода событий. Моральное сознание свидетельствует мне достоинство моей личности, превосходящее все конкретные обстоятельства моего общественного бытия.

Все это превосходно, однако имеет, согласно Новгородцеву, свои границы. Воля у Канта берется в чистом виде, безотносительно к «материи желаний», т. е. к действительности. Такое определение необходимо для уяснения специфики нравственности, но как же все-таки быть с осуществлением нравственного идеала? Поиск *всеобщего* закона неизбежно приводит к выделению одной только формы воления. В этом отношении «формализм» неустраним и вполне законен. Но Кант ошибочно превратил теоретическую формулу категорического императива в единственно нравственный *мотив* (1901, № 57, с. 307). «Уважение» к долгу делает этику Канта субъективистской и не дает выхода в реальную жизнь с ее естественными склонностями и психологическими мотивами. «Уважение» к внутренне сознаваемому закону — это основа индивидуализма, затрудняющего переход к «объективной» этике, к *общению* людей друг с другом. Последнее у Канта как-то подразумевается и требуется, но теоретически не обосновано. Мораль должна быть «осуществляющимся законом жизни», поэтому магистральный путь усовершенствования Кантовой доктрины — осуществление должного перехода от формальной этики к теории права и государства. Связь общества и личности Кант трактует неудовлетворительно. Правда, его идея автономии разом устранила два главных недостатка докантовских теорий, т. е. выведение положительного права из свободы личности и подавление личной свободы государства. Но все же идея самозаконности не дает представления о *действительной* связи лиц в обществе, связи, учитывающей их различия и способы общения в интересах целого. Определения гражданского общества и государства Кант выяснил недостаточно. В этом отношении Гегель имеет несомненное преимущество.

Кант верно указал различие морали и права, но связь их между

собой установить не смог (1901, № 58, с. 315). Неясно, как юридические обязанности могут становиться этическими, в чем моральная основа права. Нельзя ведь сводить его к сугубо внешним предписаниям, единственным основанием которых признается физическая сила. Кантовское «чистое» понятие права — только абстракция. Государство как реализация *идеи* права тоже остается всего лишь отвлеченным понятием. От нравственной свободы личности нет перехода ни к конкретным правомочиям, ни к конкретным политическим теориям. Высочайшая оценка достоинства личности сочетается со скудной политической программой; категорические требования превращаются в примирительные решения. Принцип автономии как будто лежит в основании теории государства: центральная власть должна реализовать *волю народа*, не ущемляя всеобщей личной свободы. Каждый должен повиноваться только тому закону, на который сам дал согласие. Но то, что у Руссо было политическим требованием, у Канта стало идеей разума, которая в жизнь не воплощается: так называемая воля народа никогда не может себя выразить, никакая форма представительства, никакое собрание, никакой закон или акт не могут быть адекватными этой идее. Поэтому... всякая власть неприкосновенна! Ибо воля народа всегда разъединена, т. е. *беззаконна*, и должна быть вследствие этого подчинена воле суверенной (верховой власти), без которой невозможен юридический порядок и неизбежны хаос и террор. Подчинение верховной власти обязательно, несмотря на то, что она не может быть справедливой, так как принадлежит людям, неспособным по природе своей не злоупотреблять своим «служебным положением». Априорная идея права реально существует лишь в качестве *свободы слова* — единственного паладиума народных прав. Как философ Кант много говорил о «духе» правления и слишком мало о реальных учреждениях. Но он прав все же в том, считает Новгородцев, что автономия нравственного сознания позволяет избежать утопии реализованного социального совершенства, тогда как идеал-иллюзия «светлого будущего» отдает нетленные нравственные ценности во власть сиюминутных ограниченных интересов.

С. Кечежян, как и Новгородцев, сопоставил точки зрения Канта и Гегеля на связь морали и права (1915, № 128, с. 438—457). Кант, по его мнению, — критик, нормативист, индивидуалист, моралист, формалист и, так сказать, прогрессист и негативист. Гегель, философ культуры, истории и государства, во всем ему противоположен. Корень расхождений в понимании *субъекта* морали и права — кто он, конечная личность или бесконечный и безличный дух? Конкретно-социальное противостоит отвлеченно-моральному. Кантовский автономный субъект противостоит сущему, сознает должное, не имеющее бытия, стремится подчинить действительность идее, которой мир всегда неадекватен, почему и подлежит вечному совершенствованию. Но конкретного идеала Кант не дает. Гегелевский объективный дух поглощает

личность. Гармония целого превыше всего. Все, что нарушает тотальность, неправомерно, недействительно. Подлинная моральность — это творимая «духом народа» конкретно-историческая совокупность «нравов» и законов. Личность без остатка растворяется в своих поступках. Действительное разумно, идеал действителен и конкретен. Понять мир — значит примириться с ним и жить в гармонии со «средой», зная свое место. Автор — за Гегеля, в том смысле, что правовой идеал должен быть конкретным и национальным. Но, замечает он, Гегель исходит из *разумности* истории; если же пути истории неисповедимы, его теория ложна. Любопытное замечание. Добавим к нему, что если общество и история кажутся индивиду прозрачными, цели ему ясны и он ощущает себя частицей некоторой социальной общности, то он должен симпатизировать гегельянству (или марксизму). А если ход событий становится непонятным, человек отделяется от целого и полагается на себя, оставаясь все же человеком, — тогда он должен лучше понимать Канта. Неужели, если мы не знаем, что именно способствует построению светлого (или хотя бы лучшего) будущего и «куда идет» человечество, то мы не можем различать добро и зло и выполнить свой долг? Разочарование в действительности, крушение иллюзий и надежд не могут не вызвать обращения доброго человека к нравственному абсолюту; и если относиться к нему философски, без суеверного экстаза, то что остается, кроме «моральной веры» в добрую волю и разум как таковые, ведь ничего *безусловно* доброго, кроме самого бытия доброго и разумного человека, не видно.

VI

Возникшие вопросы вплотную подвели нас к проблематике «этического социализма». Для некоторых из авторов журнала философия Канта послужила своеобразным мостиком, по которому они перешли от «легального» марксизма или к религиозной метафизике, или к либерализму. В социально-политическом аспекте кантианство было удобным средством очищения марксизма от конкретики научного социализма, классовой партийности и перехода к «общечеловеческим ценностям», к моральному должествованию перед лицом идеалов разума. От последних же, не выдерживая разреженной философской атмосферы, вновь переходили к «конкретике» христианской или классическим буржуазным свободам. В философском отношении кантианство использовали для «освобождения» марксизма от материализма и атеизма, для ограничения детерминизма, особенно социального.

Основу для симбиоза марксизма с критицизмом дают, видимо, во-первых, объединяющая их идея разумно-критического отношения к действительности как продукту активной деятельности человека и, во-вторых, концепция личности как «цели в себе». Марксизм соединяет детерминистическое учение о естественно-исторических законах развития общества с признанием активного социального субъекта, способного сломать, изменить существующий социальный строй. Условие возможности революции заклю-

чается в том, что как «товарное» тело цивилизации, так и объективная система общественных отношений всего лишь «опредмечивают» формы активности человека. Если изменить форму активности, исчезнут «товары», «капиталисты» и «рабочие». У Канта равным образом строгий детерминизм в понимании природы и истории сочетается с признанием свободы личности, ее спонтанной активности, а весь данный мир представляется «окаменевшим интеллектом», миром опредмеченных форм человеческой активности. Именно, так сказать, примат субъекта над объектом, революционно-критический дух приветствовал молодой Маркс в кантовской философии как «немецкой теории французской революции», противопоставляя мощь разума «пошлому скептицизму», наглому по отношению к идеям и покорному по отношению ко всему грубо-осязаемому. Кантовское учение о человеке как «цели творения», высшей ценности, автономном субъекте, подчиненном всеобщему, общезначимому нравственному закону, о бесконечном разворачивании в истории человеческих сущностных сил имеет несомненное родство с первоначальной философско-гуманистической основой марксизма. Если не конкретизировать коммунистический идеал экономически и политически, то никто не выразил его глубже Канта, хотя, может быть, молодой Маркс сделал это ярче. Поэтому коммунист, не принимающий мессианскую идею пролетариата и насильственной политической революции, стремящийся к широкому, «общечеловеческому» пониманию социализма, находит у Канта теоретическое обоснование своих идеалов. По тем же причинам во времена ослабления, кризиса ортодоксального марксизма обращение его разочарованных сторонников к автору категорического императива закономерно, оно имеет глубокие корни, не исчезающие со временем.

В конце XIX — начале XX в. и происходило такого рода движение, рецидивирующее и до сих пор. Среди ряда публикаций на эту тему выделяется ясностью и проницательностью статья А. Дживелегова «Марксизм и критическая философия» (1901, № 58, с. 252—281) в жанре аналитических заметок о брошюре К. Форлендера «Кант и социализм...» (1900). Официально-ортодоксальный марксизм, пишет автор, «все еще остается под ферулой Гегеля... Но в последнее время в связи с другими попытками внести изменения в систему марксизма выдвигается вопрос о его связи с кантовской критической философией. Этот поворот представляет и философский, и общественный интерес, как показатель "кризиса" в марксизме» (там же, с. 252—253). Сначала Дживелегов анализирует логику движения от кантианцев к марксизму. К. Форлендер опирается на тот несомненный факт, что этика Канта глубоко социальна. Категорический императив говорит о *каждом* человеке как цели, самоценной личности, которую нельзя использовать только как средство. Легко видеть, что всякая эксплуатация и есть использование человека в качестве всего лишь средства производства. Кант говорит о цели человечества как о таком общественном порядке, в котором могут развиваться все

здатки человека и свобода каждого ограничивается лишь ее совместимостью со свободой каждого другого. Нетрудно увидеть аналогию с известным Марксовым определением коммунизма. Философско-этическим базисом социализма (коллективизма) может быть только категорический императив. Р. Штаммлер дополняет социологический детерминизм этической телеологией. Всякий исторический «закон» виден лишь в свете идеи, коренящейся в потребностях субъекта. Теоретическое знание объективных общественных законов может дать лишь *технику* реализации идеала, средства, но не может поставить человеку нравственную цель. П. Наторп согласен с этим: социально-технический план необходим, но он а priori стоит под эгидой идеи личности как самоцели. Критический метод в применении к социальной реальности прямо приводит к следующим социалистическим принципам: человек должен господствовать над производством, а не оно над ним; все имеют равные права на развитие своих способностей, на образование, дающее возможность каждому участвовать во всех трех родах социальной активности — труде, управлении, духовной жизни (1904, № 71, с. 71—128). Г. Коген полагает, что *воля* к социалистическому переустройству жизни может корениться исключительно в нравственных убеждениях; одна «хозяйственность» и наука о ней к социализму не ведут. Ф. Штаудингер доказывал, что если превосходство этического идеала над экономической и политической целесообразностью игнорируется, то неизбежна утилитарная этика насилия, которая средства (революционное преобразование общества) ставит выше цели (жизни человека). Если масса стремится к счастью и не имеет понятия о безусловном долге, крах неизбежен.

Дживелегов освещает затем и обратное движение — от марксистов к Канту. Маркс Кантом практически не интересовался. Отзывы Энгельса говорят лишь о том, «как мало вдумывался alter ego Маркса в кантовскую философию», хотя и считал научный социализм ее законным наследником. К. Шмидт призвал в 1897 г. вернуться от спекуляций Гегеля к «научной» философии Канта. Э. Бернштейн подчеркивал признание марксизмом *идеальных* движущих сил истории (интереса, идеологии и т. д.), для описания которых полезна кантовская критика. Пример Бернштейна наводит на мысль, что если цель коммунизма отодвигается в бесконечную (или туманную) даль, то марксизм естественно трансформируется в кантианский этический социализм. Л. Вольтман справедливо подметил, что движущей силой научной и политической деятельности Маркса с самого начала а priori была определенная нравственная установка, не зависящая от теорий исторического материализма и прибавочной стоимости.

Однако абстрактное сопоставление марксизма и критицизма недостаточно, необходим более конкретный анализ в историческом контексте. Кант находился под нравственным влиянием Руссо, политическим воздействием французской революции и буржуазных конституций, а также в какой-то мере был связан

традиционной прусской идеей государства как осуществления воли народа (1901, № 58, с. 270—272). Очевидный моральный пафос марксизма свидетельствует, что значительная доля «идеализма» в нем была всегда, «несмотря на то, что над ним веет официальный штандарт материализма». Практическая программа не может быть действенной без эмоционально-этического элемента, который никак не может быть «выводом» из бесстрастной и сложной теории, доступной немногим интеллектуалам. Здесь, по мнению автора, и следует искать точку соприкосновения марксизма с критической философией, ведь во времена Канта из всех идейных предпосылок марксизма налицо была лишь одна: добрыми чувствами, жадой свободы, равенства, справедливости был насыщен воздух. Поэтому общие идейные мотивы неизбежны: «Царство целей и прочие на своем месте очень плодотворные построения Канта... прекрасно идут к практической части системы марксизма. Идеалы в обоих случаях имеют много аналогий и кантовским идеалам, кроме того, найдется много работы, «критической» работы в идеалах Маркса» (там же, с. 276). Никто в наше время, за исключением Дживелегов, не поддерживает ортодоксальный марксизм. Как далеко зайдет ассимиляция кантианства, неизвестно, но она, во всяком случае, плодотворна.

VII

Начав этот обзор с фактов, я хочу и закончить его некоторыми любопытными фактами. Журнал регулярно откликался на выходявшие новинки кантоведческой литературы. В. Преображенский в первом же номере сообщил о публикации части кантовских рукописей из Кенигсбергской библиотеки — «Lose Blätter aus Kants Nachlass» (I Heft, Königsberg, 1889). Рецензент привел из них два отрывка, выражающих, по его мнению, «всю сущность кантовской философии». В одном из них говорится, что «начало критической философии есть нравственность» (s. 224). Другой более пространен: «Конечная цель всякой метафизики состоит в том, чтобы подняться от познания чувственного к познанию сверхчувственного. Критика чистого разума доказывает лишь, что это никогда не может быть сделано в теоретических целях, но лишь в нравственно-практических, посредством трансцендентального понятия свободы, которое по отношению к теоретической способности познания трансцендентно и не может быть оправдано, по отношению же к чистой практической способности... имеет несомненную реальность, посредством категорического императива. Реальность понятия свободы неизбежно влечет за собой учение об идеальности предметов, как объектов созерцания в пространстве и времени. Ибо, если бы эти созерцания были не просто субъективными формами чувственности... свобода со своим следствием — нравственностью — была бы уничтожена» (с. 217). В опубликованной в этом же номере рецензии на книгу Г. Когена «Кантовское обоснование эстетики» (1889) Преображенский как бы предостерег тех, кто реконструкцию кантовского учения рассматривает как живое дело философской проповеди.

Этот путь привел Когена к искажению оригинала до неузнаваемости, односторонности, непримиримости к чужим точкам зрения, игре в гениальность, пророческому тону, туманности языка и вычурности стиля.

Десятилетие спустя (№ 47) Ю. Айхенвальд высоко оценил книгу Ф. Паульсена «Иммануил Кант. Его жизнь и учение» (1898), подчеркнувшую этическую и религиозно-метафизическую сторону кантианства. Г. Шпет буквально разгромил перевод Н. Соколовым «Критики чистого разума» (2-е изд., 1902) — «библии современных философов». По его мнению, «весь перевод плох», на каждой странице — «сплошное искажение» (1904, № 74, с. 550—564). Подробно излагая интересную книгу Г. Зиммеля «Кант. Шестнадцать лекций, прочитанных в Берлинском университете» (1904), Н. Молчанов признает эстетическую теорию Канта «самую глубокою из всех» (1905, № 78, с. 477). Перечисление можно бы продолжить, но закончим его наиболее важным эпизодом из «хроники научной жизни».

В 1896 г. А. Введенский сообщил о создании в Германии нового философского журнала «Kant-Studien» во главе с Г. Файхингером и при участии Э. Адикеса, В. Дильтея, К. Фишера, Б. Эрдмана, В. Виндельбанда и др., а также при содействии ряда известных ученых из Бельгии, Дании, Англии, Франции, Голландии, Японии, Италии, Норвегии, Польских земель, Швеции, Венгрии, США и России (№ 34, с. 460—466). Его появление было связано главным образом с решением Берлинской королевской академии наук начать издание Полного собрания сочинений Канта, собрать и изучить для этой цели весь его рукописный фонд, рассеянный по библиотекам, архивам и частным собраниям. Введенский, бывший русским корреспондентом журнала, приветствовал образование международного организационного центра кантоведческих исследований. Он выразил уверенность, что в связи с общеевропейским движением «назад к Канту» журнал не будет иметь недостатка в сотрудниках и читателях. Во вступительной статье к первому номеру «Kant-Studien» Файхингер указал на двоякие задачи журнала — исторические и систематические. Прежде всего он должен был содействовать разработке широкого круга важнейших философских проблем, поскольку все они так или иначе восходят к Канту. Его учение является достоянием всех культурных народов, поэтому и журнал был с самого начала международным, публиковал статьи на четырех языках — немецком, английском, французском, итальянском — и стремился избежать односторонности, давая высказаться представителям любых направлений. Журнал общества ежегодно печатал списки его членов. В первом списке было 34 человека, в том числе трое русских — доцент Московской духовной академии П. Тихомиров, приват-доцент Московского университета Д. Виктор и приват-доцент Казанского университета В. Ивановский. Все трое — члены Московского психологического общества. В том же 1904 г. вышел в свет памятный сборник «Zu Kants Gedeächtniss...» с

двенадцатью статьями О. Либмана, В. Виндельбанда, Ф. Паульсена, А. Рилья, Б. Бауха и др. Рецензию на него опубликовал Г. Шпет (1904, № 73, с. 406—418), сообщивший также о появлении первого тома Полного собрания сочинений Канта(1) и организации Кантовского общества. Лишь восемьдесят шесть лет спустя культурная среда в России, образованию которой существенно способствовал наш первый философский журнал, вновь стала достаточно питательной для того, чтобы взрастить национальное Кантовское общество (учреждено в Калининграде в 1990 г.) и начать восстановление утраченных связей с мировой кантоведческой наукой.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вопр. философии*. 1990. № 107
2. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966.
3. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
4. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии//Сочинения. М., 1989.

КРИТИЦИЗМ КАНТА И ИНТУИТИВИЗМ ЛОССКОГО

В. Я. Перминов

Философия Канта оказала сильное влияние на становление гносеологической мысли в России в XIX в. В. С. Соловьев в предисловии к «Истории материализма» Ф. А. Ланге высказал мысль, что философия Канта является мостиком, через который должен пройти каждый, намеревающийся войти в храм современной философии. Это высказывание можно понять не только как личное мнение Соловьева о Канте, но и как отражение сложившейся практики преподавания философии в русских университетах, где Кант традиционно занимал большое место, а также и общего направления складывающейся в это время русской гносеологической школы: является фактом, что подавляющее большинство работ логического и гносеологического содержания, вышедших в России в XIX в., были написаны в русле рационалистической философии и были связаны с анализом идей Канта.

Надо сказать, что в отличие от некоторых социологических учений (фурьеризм и т. п.) кантовская философия никогда не воспринималась в России некритически, в качестве некоторой веры или системы догм, не подлежащих обсуждению. М. И. Каринский, В. С. Соловьев, А. И. Введенский — наиболее выдающиеся пропагандисты кантовской философии — были одновременно и активными ее критиками. Интуитивизм Н. О. Лосского интересен для нас прежде всего тем, что он является своеобразной вершиной в критике Канта на русской почве, а именно в рамках идей, намеченных указанными философами. Основная работа Лосского «Обоснование интуитивизма» направление прежде всего против кантовской теории познания и является, по существу, попыткой ее систематического опровержения.

В какой мере это опровержение состоялось? Как мы можем оценить противостояние интуиционизма и критицизма в решении основных проблем теории познания с современной точки зрения?

В данной статье ставится задача выявить исходные положения интуитивизма, связанные непосредственно с анализом кантовской системы, и попытаться сформулировать достаточно определенный ответ на эти вопросы.

1. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ИНТУИТИВИЗМА

Традиционный сенсуализм, исходя из предположения, что данные чувственного опыта являются единственной основой познания и что они субъективны (представляют собой систему

субъективных переживаний), пришел к саморазрушительному скептицизму, к положению о том, что каждый субъект познает только свои ощущения и что он не может доказать адекватности своего знания реальному миру вещей и даже не имеет оснований для утверждения о самом существовании вещей как независимых от субъекта. К аналогичной проблеме приходит и рационалистическая теория познания, постулирующая наличие у субъекта особого класса внеопытных представлений. Вопрос соответствия этих представлений миру вещей остается также открытым.

В. С. Соловьев в «Критике отвлеченных начал» (1881) показал неразрешимый характер этих трудностей. Их источник он видел в постулате субстанциональной разделенности субъекта и объекта, который одинаково принимается в обоих главных направлениях теории познания. В этом плане Соловьевым была выдвинута идея мистической интуиции, благодаря которой мы преодолеваем порог между субъективным и объективным, непосредственно заключаем о существовании внешнего мира. Исходная позиция Лосского совпадает с позицией В. Соловьева: рассматривая докантовскую теорию познания, он фактически повторяет аргументы и выводы «Критики отвлеченных начал» и выдвигает в качестве центрального понятия нового подхода понятие мистической интуиции. Однако дальнейшее развитие системы Лосского существенно отличается от того, что можно было бы связать с гносеологическим установками В. Соловьева.

Центральное положение, лежащее в основании интуитивистской философии, состоит в том, что познающий субъект, относясь к явлениям внешнего мира, имеет дело не с символами или заместителями вещей в виде ощущений и не с копиями их, но с вещами в подлиннике.

Этот тезис непросто для понимания и далеко не однозначен и у самого Лосского. Можно выделить несколько подходов к прояснению зашифрованной в нем теоретико-познавательной позиции. В «Обосновании интуитивизма» (1906) это положение связывается с тезисом о непосредственной данности субъекту его внутренних субъективных переживаний; каковы желания и намерения субъекта, его ощущения удовольствия, неудовольствия и т. п. Лосский исходит из тезиса, что все, что имманентно сознанию, дано сознанию непосредственно, в подлиннике. Исследуя некое мое намерение как объект познания, я имею дело не с копией и не с символом этого объекта, но с объектом как он есть. Таким образом, человеческое сознание фактически имеет объекты, к которым оно относится непосредственно. Это — состояния субъекта, зависящие от него самого.

Что касается объектов внешнего мира, то наивный реалист склонен думать о них как о чем-то более удаленном от сознания, данном ему лишь опосредованно. Лосский полагает, что это заблуждение. В действительности субъект исследует только собственные переживания и его познавательная активность состоит лишь в сравнении этих переживаний. Внешний мир, или не-Я, с этой точки зрения не что иное, как только часть моих переживаний, обладающая определенными качествами. «Мы вовсе не

думаем, — пишет Лосский, — будто, когда мы воспринимаем шар, мы имеем в сознании представление о шаре, а вне Я находится действительный шар или какое-то нечто, которое своим действием вызвало представление о шаре. Мы полагаем, что шар, составляющий содержание нашего восприятия, и есть именно часть нашего мира не-Я» (1, с. 81).

Решающая идея Лосского состоит в том, что мир переживаний субъекта неоднороден в смысле своей зависимости от его воли и что существует некоторый иррациональный механизм сознания — мистическая интуиция, которая позволяет однозначно разделить их на две группы: группу явлений «моих», принадлежащих мне, зависящих от воли субъекта, и группу явлений, «данных мне», не зависящих от субъекта как волевого начала. Объекты последней группы Лосский называет транссубъективными. Они, в свою очередь, делятся посредством мистической интуиции на две группы: транссубъективные внутрителесные (к примеру, боль) и транссубъективные внетелесные (к примеру, шар, или, точнее, восприятие шара). Транссубъективные объекты составляют мир не-Я внутри самого субъекта, т. е. в сфере его переживаний. Транссубъективные объекты, с одной стороны, имманентны процессу познания, так как вне познавательного акта (мистической интуиции) они не существуют, но, с другой стороны, трансцендентны по отношению к познающему субъекту, ибо они не могут быть изменены или устранены по его воле.

В понимании объектов познания Лосский, таким образом, близок к Канту, у которого все объекты имманентны. Разница состоит в том, что если у Канта объекты являются результатом конструктивной деятельности сознания, то у Лосского они входят в сознание «так, как они есть», в готовом виде. Объекты как соподчиненные единства ощущений не конструируются сознанием, но видятся им непосредственно в своей соподчиненности, они не создаются субъективной активностью, но лишь выделяются как таковые из множества других объектов.

Лосский считает, что только такая трактовка объектов познания позволяет избежать солипсистских выводов традиционного эмпиризма. Допуская существование объектов, независимых от процесса познания, и истолковывая ощущения как результат воздействия этих вещей на органы чувств, т. е. принимая причинную концепцию ощущений, традиционный эмпиризм неизбежно приходил к субъективизации чувственных данных и всего процесса познания. Ощущения в этом случае истолковывались не как подлинные свойства вещей, но скорее как состояния самого субъекта и ставились на один уровень с чисто субъективными переживаниями. Такая трактовка ощущений исключала допущение адекватности познания и неизбежно вела к скептицизму и солипсизму. Допущение транссубъективных объектов, не зависящих от воли субъекта, по мнению Лосского, устраняет субъективизацию ощущений, а вместе с тем и основания для теоретико-познавательного скептицизма.

Интуитивизм, таким образом, может быть понят как разновидность имманентной теории познания, которая уходит от со-

липсизма за счет допущения класса объектов, независимых от субъекта как носителя воли намерений, желаний и т. п. Трансцендентные объекты в смысле традиционного эмпиризма полностью устраняются. Лосский убежден, что «построить теорию трансцендентного знания без противоречий невозможно» (1, с. 61).

Смысл непосредственной данности вещи субъекту состоит при такой трактовке познания просто в признании имманентности познаваемых объектов. «Если знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями, — пишет Лосский, — и объектом знания служит само сравниваемое переживание, то это значит, что объект познается именно так, как он есть, ведь в знании присутствует не копия, не символ, не явление переживаемой вещи, а сама эта вещь в оригинале» (1, с. 68).

В «Обосновании интуитивизма» Лосский развивает также несколько другой подход к оправданию исходного тезиса, опирающийся на понятие опыта. С точки зрения традиционного сенсуализма, считает он, внешнему объекту в сознании субъекта соответствует комплекс ощущений, первоначально разрозненных и не имеющих каких-либо внутренних связей: эти связи привносятся в состав наших представлений лишь постепенно, посредством повторения опыта, как фиксация привычных ассоциаций. В априористской теории познания связи накладываются на систему первоначального опыта непосредственно в акте восприятия самим субъектом по его внутренним правилам синтеза. Исходный же материал знания как в том, так и в другом случае истолковывается как абсолютно аморфный, лишенный объективной внутренней структуры.

Согласно Лосскому, внечувственные связи, т. е. связи, не данные в первоначальном чувственном материале, вообще не могли бы быть привнесены в понимание предмета, если бы в самом исходном материале уже не содержалась некоторая система «меток», указывающих на принадлежность фрагментов опыта к той или другой связи. Но если это так, то опыт следует понимать более широко: мы должны допустить, что в состав опыта на любом его этапе входят не только разрозненные переживания вещей, но также и некоторое видение связей между ними. Но это значит, что структура осознаваемой вещи определяется не субъектом, но самим составом опыта, она не конструируется субъектом, но «дается» субъекту как нечто от него не зависящее. Выражение, что вещь дана субъекту в подлиннике или в оригинале, означает в данном случае именно это обстоятельство, т. е. «навязанность» вещи субъекту не только в плане некоторых качеств (ощущений), но и во всей системе ее связей.

Интуитивизм в этом плане представляет собой обобщенный эмпиризм (в терминологии Лосского — универсалистический или мистический эмпиризм), настаивающий на том, что в опыте нам даны не только ощущения сами по себе, но и внечувственные элементы — отношения, не сводящиеся к комплексам ощущений. Лосский считает своей заслугой то, что он внес в опыт то, что прежде к нему не относилось. Отсюда его тезис: «Сверхчувственное — не есть сверхопытное» (1, с. 99).

Универсалистический эмпиризм, очевидно, ограничивает активность познающего субъекта, у него изымается функция синтеза и усиливается момент непосредственного, мистического видения. Мистическое видение — не отражение, ибо оно непосредственно и не предполагает отношения копии к оригиналу. Мистическая интуиция выступает здесь как механизм, обеспечивающий непосредственное видение и перевод в сознание нечувственных элементов реальности. Теория познания интуитивизма при такой трактовке опыта является своеобразным учением о пассивности сознания (познающего субъекта) и в этом плане радикально отличается от кантовской концепции субъекта, конструирующего объект и предписывающего законы природе. Как пишет сам Лосский, «учение о знании как интуиции, т. е. созерцании субъектом познаваемого бытия низводит активность субъекта при восприятии и мышлении до крайнего предела» (7, с. 174.). Это и понятно: то, что определяло в априористской теории познания внеопытный механизм синтеза, становится в интуитивизме простым компонентом опыта.

К пониманию основных установок интуитивизма можно подойти, также отталкиваясь от известной проблемы объективной значимости категорий. Для априористской теории познания категории не обладают объективной значимостью: они не более как механизмы или правила синтеза. Для Лосского категории есть прежде всего универсальные формы бытия вещей, усматриваемые субъектом в конкретном опыте. Здесь Лосский идет вслед за Гегелем, который в противовес Канту стремился обосновать онтологический статус категорий: категории для Гегеля — формы познания лишь постольку, поскольку они есть формы бытия. Но признание объективной значимости категорий необходимо ведет к признанию объективного характера и всех более конкретных отношений и связей, в которых оформляется объект в процессе его восприятия и исследования, и, таким образом, мы снова приходим к идее данности объекта сознанию в его подлинных связях, независимых от отражающей или конструирующей активности субъекта. Мистическая интуиция в данном случае является механизмом непосредственного усмотрения фундаментальных структур реальности в составе конкретного опыта.

Такая трактовка категорий приводит Лосского к выводу о неправомерности кантовской критики метафизики. Согласно Лосскому, «и наглядные представления и понятия не отображают действительности, но зато они содержат ее в себе, они одинаково заключают в себе бытие, и, благодаря именно этому обстоятельству, несмотря на предостережение Канта, в процессе мышления можно выходить синтетически за пределы понятия, совершенно так же, как это можно сделать, по мнению Канта, опираясь на созерцание (наглядное представление)» (1, с. 267).

Этот вывод принципиально важен для Лосского, он лежит в основе понимания общей структуры интуитивистской философии. Философия интуитивизма с этой точки зрения должна сочетать в себе теорию познания и метафизику, причем метафизика, получившая свое оправдание в теории познания, должна

стать потом базой для уяснения основных понятий гносеологии, и в первую очередь понятия мистической интуиции. Само исходное определение своей философской системы со временем все более и более связывается у Лосского с метафизической (натурфилософской) трактовкой мистической интуиции. Как типичное в этом отношении может быть приведено определение интуитивизма, данное им в статье «Умозрение как метод философии». «Согласно этому учению, — пишет Лосский, — всякое знание есть непосредственное созерцание (интуиция) предмета моим Я, вступление предмета в кругозор моего сознания в подлиннике. Возможна интуиция благодаря тому, что мир есть органическое целое: все элементы мира некоторою своею стороною сращены друг с другом, и потому познающее Я может наблюдать непосредственно не только свои личные переживания, но и заглядывать также прямо в недра чужого бытия» (4, с. 41).

Такое понимание мистической интуиции существенно отличается от ее чисто гносеологического истолкования, помеченного в «Обосновании интуитивизма». Если в гносеологическом варианте мистическая интуиция представляет собой просто некий иррациональный механизм разграничения субъективных и транс-субъективных элементов опыта, механизм видения вневещных связей в материале опыта и т. п., то в натурфилософском варианте она приобретает свойство внеопытного проникновения в структуру мировых связей, а также в структуру связей на так называемом металоогическом уровне, который не связан с какими-либо чувственными характеристиками вообще (см.: 6, с. 289—398). Вопрос о том, насколько продуктивным является такое расширение функций мистической интуиции для философской системы Лосского, в целом достаточно сложен, и мы не будем здесь его обсуждать. Достаточно сказать, что оно было не случайным и продиктовано постепенным смещением философских интересов Лосского в сторону проблем религиозной философии.

Из сказанного уже ясно, что интуитивизм Лосского имеет много общего с интуитивизмом А. Бергсона и феноменологией Э. Гуссерля. Лосский, однако, входит в явное противоречие с натуралистической установкой Бергсона в своей метафизике, трактуя идеальное и металоогическое в виде особых сфер бытия. Он не согласен также с учением Бергсона об иррациональном характере реальности: если предмет познания дается субъекту в подлиннике и если при этом он демонстрирует внутреннюю организацию, то сам факт познания уже доказывает, по Лосскому, рациональный характер реальности, т. е. ее внутреннюю, независимую от познающего субъекта организацию (2, с. 55). Признавая свою близость к Гуссерлю в понимании интуиции как непосредственного видения сущности вещей, Лосский отвергает феноменологию за ее учение о трансцендентальном субъекте, который, так же как и в априорном синтезе Канта, впервые творит вещи как объекты познания. Феноменология, по мнению Лосского, не имеет шансов уйти от солипсизма, поскольку интерсубъективная реальность, к которой обращается Гуссерль в поисках объективности знания, есть также в конечном итоге только сконструиро-

ванная и, таким образом, только воображаемая реальность (5, с. 146).

Для общей характеристики интуитивизма важно остановиться еще на одном моменте. Лосский часто говорит о том, что его теория познания есть возвращение к основной правде наивного реализма. В определенном смысле это действительно так. Обычный человек не считает фиксируемые им отношения между вещами конструкцией разума индивидуального или трансцендентального, он убежден, что эти отношения принадлежат самим вещам и навязаны сознанию фактом своего реального существования. Именно эта идея выражена в понятиях транссубъективности и непосредственной данности объектов познания в интуитивизме Лосского. Однако наивный реалист убежден не только в данности предмета как объекта познания, как транссубъективного комплекса переживаний, но и в независимом существовании его как вещи и в существовании трансцендентного мира предметов вообще как основного источника (причины) всех переживаний. Так как идея трансцендентного существования объектов, а также и причинная концепция ощущений отвергается Лосским с самого начала, то мы можем говорить о возвращении к наивному реализму в гносеологии интуитивизма только в достаточно узком смысле, который заключен в понятии транссубъективности объекта познания.

2. КРИТИКА КАНТОВСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Уже самое общее представление основных положений гносеологии интуитивизма, как мы видим, существенно связано с противопоставлением ее кантовской теории познания. Лосский, однако, не ограничивается такого рода общими противопоставлениями. Он критикует кантовскую систему изнутри, с точки зрения логики ее построения и аргументации. Мы рассмотрим здесь основные моменты этой критики.

Кантовская теория, по мнению Лосского, исследует основной предрассудок предшествующих философских учений, а именно представление об изолированности субъекта от объекта и как следствие субъективацию ощущений как исходного материала знания. С точки зрения Канта, внешнее чувство может содержать в себе только отношения предмета к субъекту в его представлении, но не то внутреннее, что присуще объекту в себе. Что касается внешних вещей, то мы не знаем о них ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их. Исходный материал знания — наши ощущения и восприятия, по Канту, совершенно аморфны, разрозненны и не несут в себе никаких связей, даже случайных.

Понятие внеопытного априорного знания, считает Лосский, проистекает у Канта именно из этих предпосылок. Если исходный материал знания субъективен и совершенно разрознен, то его соединение может исходить только от самого субъекта, может быть только актом его самодеятельности. Но эти предпосылки относительно опыта никогда не были доказаны, они не доказы-

ваются и самим Кантом. Здесь, по Лосскому, мы имеем дело с догмой, унаследованной Кантом от предшествующего эмпирического скептицизма.

В предисловии к «Критике чистого разума» Кант обещает доказать существование априорного аподиктически, а именно из самого факта познавательной деятельности. По мнению Лосского, такого доказательства в действительности не последовало. «В дедукции чистых рассудочных понятий и в аналитике основоположений, — пишет Лосский, — Кант действительно показал, что научный опыт содержит в себе как необходимое условие своей возможности понятия субстанциональности, причинности, единства, множества и т. п. и что во главе всех этих условий стоит единство аперцепции. Однако из этого вовсе не следует, что перечисленные элементы опыта суть априорные начала самой познавательной деятельности: они с таким же успехом могут играть роль условий опыта, будучи в то же время основой самого мира, непосредственно воспринимаемого в атаках опытного знания» (1, с. 110). Итак, если внечувственное не есть внеопытное, то мы не нуждаемся в допущении априорного (внеопытного) знания для объяснения структурной организации знания в целом. Идея априорного знания опровергается Лосским, таким образом, на том основании, что возможно альтернативное объяснение той же группы познавательных фактов, не прибегающее к такого рода допущению.

Другим изъяном кантовской системы, по мнению Лосского, является то, что она не в состоянии объяснить транссубъективности опыта, т. е. того факта, что в сознании человека все данные опыта необходимо делятся на два класса: относящиеся к Я и относящиеся к не-Я. Поскольку в кантовской системе ощущения не несут в себе ничего объективного и поскольку их соединение носит субъективный характер, то такое содержание сознания не имеет никаких оснований для указанного подразделения. Предпринимаемая Кантом попытка такого разделения, по мнению Лосского, основана на смешении различных определений субъекта и объекта и ни при каких условиях не может быть принята как достигающая цели.

В кантовской системе может быть введено понятие объекта как определенного рода конструкции, осуществленной соединением чувственных данных в априорном синтезе. Кант, по мнению Лосского, совершенно справедливо фиксирует то обстоятельство, что в системе чувственных данных мы выделяем определенный объект только через привнесение в них некоторых внечувственных отношений. Простая чувственная ассоциация Солнца и теплого камня не дает еще знания и не выделяет самих предметов. Лишь когда мы говорим: «Солнце нагревает камень», т. е. фиксируем причинную связь как некоторое объективное отношение, мы определяем и сами объекты, которые соединяются этим отношением. В этом смысле категориальный синтез определяет мир чувственных предметов, к которому относятся все наши суждения. Наряду с чувственными предметами Кант вводит также понятие трансцендентального предмета как некоторого внечувст-

венного основания, к которому относятся все чувственные качества, соединенные в предмете, данном в восприятии.

Однако такого рода объективация, допустимая в кантовской системе, не приводит нас к понятию транссубъективного объекта, независимого от субъекта, ибо мы остаемся здесь всецело в области субъективных конструкций. Это относится и к понятию трансцендентального объекта, который в системе Канта не более чем мысленная конструкция, связанная с конструкцией чувственного предмета. Лосский указывает также на то обстоятельство, что понятие априорного синтеза относится не только к внешнему, но и к внутреннему опыту, т. е. к совокупности явлений, которые мы считаем субъективными, относящимися к моей воле, желаниям, чувствам и т. п. Мы можем сказать, к примеру, относительно некоторой ситуации: «гнев помешал мне действовать разумно». В данном случае происходит обычная категориальная объективация, относящаяся к психическому процессу, к процессу гнева, но она не влечет за собой требование транссубъективности или даже трансцендентальности этого объекта. Следовательно, из правильного допущения Канта, что всякое необходимое суждение есть суждение, отнесенное к предмету, еще не следует, что эта предметность есть трансцендентальная или транссубъективная предметность. Кантовское обоснование необходимости конституирования в сознании мира не-Я как независимого от субъекта строится в действительности на переходе от предмета как продукта априорного синтеза к трансцендентальному предмету, а не на замене последнего предметом транссубъективным. Для такого перехода, однако, в кантовской системе нет оснований, что и показывает безосновательность всего предприятия.

Казалось бы, что мир внешних вещей, независимых от субъекта, можно выделить в рамках кантовской системы, опираясь на понятие пространства, тем более что Кант сам определяет эмпирический предмет как внешний, когда он представляется в пространстве, и внутренний, когда он представляется только во времени. Но бесперспективность этого пути становится ясной сразу же, как только мы осознаем статус категории пространства в системе Канта: это отнюдь не форма бытия вещей, а лишь субъективная форма синтеза чувственных данных — ее присоединение к чувственным данным ведет лишь к вычленению предмета и объективации в указанном выше смысле, но отнюдь не придает этому предмету статуса транссубъективного.

Человек, познавая мир, всегда осознает его как транссубъективный, как независимый в своих свойствах и отношениях от субъекта, как данный субъекту, а не как сконструированный им. Никакая теория познания не может игнорировать этот фундаментальный факт. Кантовский мир объектов, конструируемых самим субъектом в актах самодеятельности рассудка, решительно противоречит этому факту. Построения Канта, направленные на то, чтобы оправдать это естественное видение мира, оказались несостоятельными. Кант не доказал, несмотря на все свои усилия, ни факта транссубъективности объектов познания, ни даже необходимости иллюзии транссубъективности для познающего субъекта.

И эта неудача не случайна, она предопределена, по Лосскому, исходными установками кантовской системы.

Наиболее глубокий дефект кантовской теории познания Лосский усматривает в понятии априорного синтеза. Центральной проблемой здесь, как это осознавал и сам Кант, является вопрос о механизме соединения чувственного опыта с категориями, которые внечувственны и не связаны с какими-либо чувственными представлениями. Лосский считает, что кантовская теория синтеза совершенно не в состоянии ответить на вопрос: какая часть связей, определяющих содержание конкретного объекта, предопределена категориальным синтезом, т. е. а priori. Можно допустить, что вся структура явлений априорна, так что, к примеру, предопределено не только всеобщее подчинение явлений закону причинности, но и подчинение конкретных А и Б этому закону. В таком случае пришлось бы допустить, что и чувственные материалы, подчиненные синтезу, также априорны, по крайней мере в том смысле, что возникновение и присутствие их в сфере познающего субъекта ничем не обусловлено, кроме познавательной способности самого субъекта. Но таким образом мы пришли бы к чистейшему солипсизму, а именно к солипсизму интеллектуалистическому. Противоположная гипотеза также не дает выхода из затруднения. Если допустить, что применение априорных синтезов к таким, а не к другим группам явлений определяется а posteriori, самими чувственными данными, то это значит, что чувственные данные сами по себе обладают свойствами, которые предопределяют порядок применения к ним априорных синтезов. Но таким образом, приходится предположить, что чувственные данные представлены нам не разрозненно, а связаны между собой некоторого рода объективными связями, с которыми должен считаться процесс априорного синтеза. Такое допущение, однако, совершенно не вписывается в кантовское представление объекта как конструируемого сознанием.

Кант, по мнению Лосского, не решает этой проблемы, он лишь несколько сдвигает ее, определяя рассудочные категории через отношения во времени и, таким образом, сводя проблему взаимосвязи рассудочных категорий с опытом к проблеме взаимосвязи с опытом категории времени. Но так как категория времени также априорна, то вопрос неизбежно возникает вновь: в какой степени схемы времени определяют синтез всего разнообразия отношений в сфере опыта? Разумного ответа на этот вопрос кантовская теория не может представить в принципе, но тем самым проваливается, как необоснованная, и вся концепция, истолковывающая мир представляемых объектов как сконструированный на основе чувственных данных в процессе априорного синтеза.

Лосский считает совершенно ошибочным также распространенное убеждение, что Кант объяснил природу всеобщего и необходимого знания. В действительности, считает он, мы имеем здесь дело лишь с некоторого рода гипотезами, не имеющими серьезного обоснования. «Найдя в науке необходимые суждения, например, суждения геометрии о пространстве, он полагает, что объяснил эту необходимость тем, что пространство составляет

форму нашей чувственности. Однако из того, что какой-либо продукт душевной жизни вытекает из моей природы, еще вовсе не следует без дальнейших рассуждений, чтобы я признал его за необходимое суждение» (1, с. 135). Лосский считает, что здесь для правильного умозаключения был бы необходим анализ этого продукта (представления) с точки зрения условий его возникновения. Между тем Кант объясняет, что механизмы формирования форм чувственности совершенно неизвестны. Идея всеобщности или безусловной универсальности априорных принципов, по мнению Лосского, выглядит еще более странной в системе Канта, отрицающей рационалистические приемы мышления: «Ведь эти ссылки (на всеобщность. — В. П.) предполагают, что логическая необходимость, обнаружившаяся в каком-либо наблюдаемом случае, выходит за пределы самой себя и ручается за то, что вне ее находится, именно за все другие случаи подобных явлений» (1, с. 135). Кантовскую попытку вывести основоположения из предположения единства апперцепции и априорных схем времени Лосский считает недостаточной фактически (он указывает, в частности, на тот факт, что эта дедукция не проводит никакого различия между причинной и чисто временной последовательностью событий) и несостоятельной в принципе, ибо она опирается на предположение о всеобщности и необходимости представления о времени, которое само является лишь гипотезой.

Лосский, как уже отмечалось, считает совершенно несостоятельным кантовский запрет на метафизику. Трактовка понятий только как лишенных содержания правил синтеза, по его мнению, является обеднением и искажением их действительной роли. С некоторой иронией он пишет: «Пожалуй, нигде творческая мысль и остроумие Канта не выразились с такою силою, как в этом превращении Бога в правило синтеза ощущений» (1, с. 118). «В системе Канта, — заключает Лосский — мир понятий изуродован» (там же).

Окончательный вывод Лосского состоит в том, что кантовская теория познания не выдерживает критики в основных своих идеях. Унаследовав предрассудки предшествующих гносеологических учений, Кант, по мнению Лосского, нашел оригинальный и на первый взгляд многообещающий путь разрешения проблем и противоречий, выявленных внутри этих систем. Он нашел этот выход в наделении сознания творческой активностью, способностью конструировать объекты познания и предписывать законы природе. Однако, по мнению Лосского, это был искусственный выход из неразрешимой ситуации. Действительный выход состоял не в поисках синтеза, на что Кант потратил свои основные усилия, а в полном отказе от основных положений, лежащих в основаниях этих систем. Работа, не сделанная Кантом, так или иначе должна быть сделана, но это неизбежно приводит к полному отказу от гносеологических конструкций, предложенных Кантом.

Вместе с тем Лосский считает Канта выдающимся мыслителем, обладавшим необыкновенной творческой мощью. Непреходящую заслугу Канта он видит в том, что тот усмотрел несостоятельность всех учений о познании, исходящих из идеи о соответ-

ствии между представлением и вещью, находящейся вне процесса представления, т. е. несостоятельность всех теорий трансцендентной значимости знания. Он первый, согласно Лосскому, пришел к мысли о необходимости объединить субъект и объект, примирить их противоположность, снять перегородки между ними. «Правда, у Канта, — пишет Лосский, — это решение сохраняет еще следы старых учений, настоящие вещи, по его мнению, остаются вне процесса знания, перегородка снята только между субъектом знания и вещью как явлением для субъекта» (1, с. 396).

Другое, не менее важное достижение Канта, по мнению Лосского, заключается в открытии внечувственных элементов опыта и их роли в организации системы человеческих представлений в целом. И хотя это открытие было неадекватно истолковано Кантом (как существование внеопытного знания), оно, как никакое другое, стимулировало гносеологическое мышление XIX в.

Все проблемы, на которых спотыкается критическая философия, по мнению Лосского, естественно разрешаются в рамках интуитивистской философии. Выделяя класс интерсубъективных переживаний, интуитивизм ограничивает конструирующую активность субъекта и восстанавливает равновесие между субъектом и объектом, нарушенное в кантовской гносеологии. Интуитивизм признает наличие внечувственных элементов в сознании, но для него не существует проблемы обоснования их априорности, ибо внечувственность с интуитивистской точки зрения не есть априорность. Интуитивизм отбрасывает все проблемы и противоречия, связанные с понятием субъективного синтеза, так как вообще отказывается от идеи рассмотрения объектов познания как продуктов синтеза. Наконец, проблема всеобщего и необходимого знания решается интуитивизмом как логическая проблема, а именно как проблема генезиса общих суждений на базе восстановления реалистического учения о понятии.

3. ИНТУИТИВИЗМ И ПРАКСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АПРИОРИЗМ

Под праксеологией мы будем иметь здесь в виду теорию познания, основанную на понятии практики, а именно на том предположении, что познавательная активность является вторичной, производной от практической активности человека и общества. Марксизм и прагматизм в теории познания исходят из этой идеи, хотя и реализуют ее существенно по-разному.

В марксистской гносеологии обычно подчеркивается, что практика является стимулом познания, основой познания (в смысле наличного материала и средств) и, наконец, окончательным критерием истинности теорий и идей. Однако, как правило, упускается еще один, и может быть главный, момент, а именно то, что практика — нормативная основа знания, что всякое знание, поскольку оно нацелено на практику, подчинено универсальным нормам, проистекающим исключительно из этой цели и независимым как от предмета, так и от субъекта познания.

Универсальная праксеологическая нормативность проявляется прежде всего в категориальных принципах. Всякое знание мы строим как знание о чем-то материальном, что в конечном итоге может быть зафиксировано в опыте как основанное на причинно-следственных связях, на различении объектов в пространстве и времени и т. п. Нетрудно понять, что здесь мы имеем дело с требованиями к структуре представлений вообще, проистекающими из их функций. Если бы некто построил теорию, которая не основывалась бы на различении объектов по пространственным и временным характеристикам, не устанавливала бы причинно-следственных связей, не отделяла бы материального от идеального, случайного от необходимого и т. п., то такая теория не могла бы быть квалифицирована как знание, ибо она заведомо не могла бы быть использована для координации действий в какой-либо сфере опыта. Всякое знание принимается в качестве знания только в том случае, если оно оформлено в категориях практики. Универсальные онтологические категории и принципы, связанные с ними («причина раньше следствия», «время необратимо» и т. п.), должны быть поняты в этом плане как ограничения на структуру представлений, проистекающие из их практической значимости, как универсальные нормы, за пределами которых они теряют свою значимость.

Другой универсальной нормативной структурой, проистекающей из деятельности, является система логических норм, которой абсолютно подчинено наше понятийное мышление. Если категории ограничивают содержание представлений, являются системой интуиций, определяющих структуру бытия или реальности, то логические нормы — это ограничения на структуру понятий и возможные их связи. Между категориальной и логической нормативностью существует замечательный параллелизм, состоящий в том, что система логических норм определена системой категориального видения мира и задана ею однозначно. Здесь нужно согласиться с Кантом, который зафиксировал этот параллелизм и положил его в основание своего учения о категориях рассудка. С точки зрения Канта, каждому типу суждений соответствует группа категорий, и акт подведения явления под категорию есть вместе с тем и акт логического оформления знания, выражения его через определенный тип суждения. В настоящее время мы можем указать на некоторые искусственные моменты этого построения (конечность числа категорий и т. п.), но в целом идея Канта является несомненно верной, раскрывающей глубинную связь основных нормативных структур сознания, а в некоторой степени и их природу.

Нам здесь важно понять тот факт, что деятельность трактовка познания, проведенная последовательно, необходимо приводит нас к оправданию априорного знания и уяснению его смысла. Априорное с этой точки зрения не что иное, как универсально-нормативное, т. е. система представлений, проистекающих из общей практической интенции знания и, таким образом, выступающая в виде общей основы и нормы для всякого знания. К системе онтологических и логических норм в этом смысле мы

можем добавить также определенную часть математических интуиций. Мысль Канта о том, что арифметика и обычная (евклидова) геометрия органически связаны со структурой познавательной деятельности, необходимо определяют предметное видение мира, является также несомненно верной (см. 9).

Мы понимаем здесь априорное знание в кантовском смысле, т. е. прежде всего как знание неэмпирическое. Если взять категории, то они радикально отличаются от эмпирических понятий (любой степени общности!), по крайней мере в следующих отношениях.

1. *По объекту отражения.* Собственно эмпирические понятия всегда сориентированы на определенную сферу опыта, изъятие которой сделало бы бессмысленными эти понятия. Категориальные представления безразличны к содержанию опыта: любой опыт в конечном итоге приводит нас к одной и той же единой для человечества системе категорий. Такого рода эквивиальность категориальной сетки объясняется тем простым обстоятельством, что она отражает не объекты деятельности в их частных или общих качествах, но саму структуру деятельности, ее необходимые онтологические основания. Категориальный характер понятий определяется вовсе не степенью общности, но именно предметом отражения.

2. *По генезису.* Эмпирические понятия индуктивны: они возникают на основе опыта и совершенствуются посредством обобщения, абстрагирования и логической обработки. Категории формируются как деятельностные представления под непосредственным воздействием актов деятельности и коммуникации и оформляются как понятия на основе интроспекции, в результате анализа содержания сознания.

3. *По типу универсальности.* В отличие от эмпирических категориальные принципы обладают строгой универсальностью и безусловной необходимостью. Идея их опытной проверки или опровержения не имеет смысла, поскольку сами они лежат в основе формирования всех опытных представлений.

4. *По способу корректировки.* Мы можем допустить (хотя это только гипотеза), что деятельностное видение мира, выраженное в категориальных представлениях, может претерпевать некую эволюцию вместе с развитием человеческой практики. Однако из самого генезиса этих процессов следует, что эта эволюция не определяется обогащением опыта или развитием научного знания. В этом плане являются совершенно необоснованными попытки усовершенствовать философскую категорию пространства на базе теории относительности или категорию причинности, исходя из фактов квантовой механики.

5. *По характеру очевидности.* Всякая универсальная нормативность обладает самоочевидностью, однако это не эмпирическая самоочевидность, проистекающая из данности предмета опыта, но особая самоочевидность, проистекающая из функции априорного в качестве нормы. Индивиду, для которого неочевидны разделения: бытие и небытие, пространственные и временные характеристики, часть и целое и т. п., закрыт всякий доступ к

систематизации опыта и вообще к адекватной языковой и деятельности коммуникативной. Всякая эмпирическая определенность базируется в конечном итоге на интересубъективной самоочевидности категориальных подразделений, которые имеют не эмпирическую, но деятельностьную природу.

Таким образом, элементарное рассмотрение приводит нас к необходимости признать два принципиально отличных друг от друга уровня представлений, определенное взаимодействие которых и образует познание как мышление в понятиях. Разница здесь не количественная: категории не просто более общие или более абстрактные понятия, они не просто более универсальны, чем эмпирические, и они не просто более очевидны. Система представлений, связанная с категориями, лежит принципиально в другом измерении и качественно отличается от эмпирических представлений как по генезису, так и по функции.

Праксеологический априоризм дает, конечно, несколько иное понимание априорного, чем то, которое было у Канта. С этой точки зрения мы не можем отнести к составу априорного все аналитические суждения, как это делал Кант, или требовать априорности основных принципов естествознания: априорное как чисто нормативное не затрагивает содержание научного знания даже в самых общих его аспектах. Но здесь тем не менее подтверждается и обосновывается главная идея Канта, состоящая в том, что процесс познания не может быть объяснен чисто эмпирически и индуктивно, без предположения активности субъекта, опирающегося на внеэмпирические представления.

Но если это так, то критику априорного знания, данную Лосским, нельзя признать правомерной. Лосский признает наличие всеобщего, необходимого и вневещного знания, но он делает это знание компонентом знания эмпирического. Такое соединение в понятии опыта представлений различной природы не вполне корректно уже с чисто методологической точки зрения. Но суть не в этом. В кантовской теории познания система априорных основоположений обосновывается, исходя из некоторой гипотезы о целях познающего субъекта, а именно из его стремления к единству своего содержания. Достаточно или нет такое обоснование — другой вопрос. Главное состоит в том, что в теории Канта имеется идея рационального обоснования априорного и ограничения его объема. Мистическая интуиция Лосского, которой он приписывает способность проникать в самые основания бытия и выявлять вневещные элементы опыта, неудовлетворительна не только тем, что сама требует какого-то объяснения своей силы, но и в особенности тем, что она не дает никакого рационального основания хотя бы для приближенного ограничения сферы такого рода вневещных элементов.

Проблема обоснования всеобщего и необходимого знания является наиболее трудной для Лосского. Отвергнув априоризм, который делает это звание изначальной принадлежностью познающего субъекта, а также и эмпиризм, который вообще отрицает существование такого знания, он неизбежно должен снова прибегнуть к мистической интуиции, которая непосредственно ус-

матривает некоторые фундаментальные реалии бытия, «единое как основание многого» и способна приводить нас к безусловно истинным универсальным суждениям.

Фактически Лосский восстанавливает здесь истолкование универсалий как единичных вещей и на этой основе приходит к выводу о возможности необходимых универсальных суждений наряду с необходимыми единичными суждениями, сформулированными на основе непосредственной данности предмета. Цели обоснования необходимых универсальных суждений подчинена и теория индукции Лосского: он полагает, что определенные типы индуктивного вывода способны приводить нас к таким суждениям. Наконец, он допускает здесь определенную роль мысленного эксперимента: «Даже такое положение, как закон причинности — «Все случаемое имеет причину», — признается нами во всей его строгой всеобщности только после того, как мы делаем попытку мысленно представить себе «событие вообще» как самочинное, самопроизвольно возникающее во времени без связи с остальным током остальных событий и с очевидностью усматриваем неосуществимость этой попытки» (1, с. 309). Очевидно, однако, что это «очевидное усмотрение» возможно лишь при том условии, если у нас уже заранее имеется некоторое представление о явлении вообще как необходимо включенном в поток событий.

Здесь основная трудность концепции Лосского. Не вводя каких-либо целевых установок знания, он стоит перед необходимостью обосновать его нормативные структуры, наличие в системе знания принципов, обладающих всеобщностью и необходимостью, исходя фактически только из эмпирических методов, таких, как индукция и мысленный эксперимент. Эта задача, однако, неразрешима, и в этом смысле интуитивистская теория познания не достигает цели. Разрушив систему аргументации у Канта, Лосский не смог предложить нового обоснования всех фактов, на которые она была нацелена, и прежде всего факта необходимых и всеобщих суждений.

Постулат о единстве апперцепции, как это указывалось уже многими исследователями кантовской системы, действительно недостаточен для оправдания всей системы категориальных принципов. Однако, как это мы сейчас все более осознаем, реформа Канта должна состоять не в устранении этого основания, но в усилении его за счет представлений о деятельности. Система категорий как система универсальных деятельностных представлений может быть понята в своем составе и в системе внутренних связей только на основе допущений о назначении человеческого знания, т. е. о его функции. Такого рода допущения могут содержать элемент гипотетичности, но они не связаны с какого-либо рода мистической интуицией: они проверяемы как всей социальной историей знания, так и адекватностью построенных на их основе гносеологических систем.

Эта неудача, однако, не колеблет центральной идеи Лосского, а именно идеи данности объекта и пассивности субъекта познания. Априористская теория познания целиком подчиняет объект субъекту: объект конструируется субъектом, и сама эта теория не

содержит никаких ограничений для активности (самодетельности субъекта). Мы, однако, убеждены, считает Лосский, что картина мира не определяется целиком нашим сознанием, но, напротив, убеждены, что фактически существующие вещи и их связи диктуют нам эту картину и конкретные ее проявления в том или другом случае. Такого рода всеобщая уверенность есть гносеологический факт, который наряду с фактом нашей уверенности в самом существовании внешнего мира должен быть объяснен в теории познания. Лосский безусловно прав в том, что кантовский критицизм, как и предшествующие ему учения, ни в какой мере не решает этой проблемы, но скорее обосновывает нечто противоположное истине, а именно то положение, что видимый мир лишь конструкция сознания, определенная всецело свойствами познавательной деятельности, а наша уверенность в его независимости от сознания не более чем иллюзия, порожденная процессом априорного синтеза. Здесь находится главное расхождение между критицизмом и интуитивизмом, и само понятие мистической интуиции, разделяющей субъективное от транссубъективного, введено Лосским прежде всего с той целью, чтобы скорректировать теорию познания Канта в этом пункте.

При деятельностном подходе к истолкованию априорного знания эта проблема разрешается достаточно легко. Если априорные представления — только нормативные представления, истекающие из общих целей познания, то их участие в формировании конкретных представлений ограничивается соблюдением абстрактных границ, обусловленных этой целью, но отнюдь не предопределяет всей системы связей, составляющих содержание объекта, точно так же, как правила грамматики не предрешают содержания книги. Кантовское требование, чтобы общие принципы наук, относящиеся, естественно, уже к содержанию ее предмета, были также априорными, является заблуждением, свидетельством того, что, зафиксировав существование априорного знания и некоторые его функции, он не имел еще ясного представления о его источниках и действительном его объеме.

С деятельностной точки зрения познание определяется не активностью субъекта, но прежде всего материалом мышления. Категории представляют собой не средство конструирования объекта, но лишь средство распознавания в наличном материале мышления тех или иных связей. Синтез с этой точки зрения есть только узнавание и навязывание материалу мышления гипотез об отношениях, которые могут быть устранены в результате дальнейшего опыта. Категория — не активная конструкция, способная подтянуть под себя любые явления, она представляет из себя не более чем систему неявных признаков, выработанных предшествующей практикой, позволяющих усматривать в системе чувственного опыта те или иные объективные отношения, точнее накладывать на опыт гипотетическую сетку отношений.

С деятельностной точкой зрения решается также и проблема интересубъективности, к которой мистическая интуиция, как интуиция сугубо индивидуальная, не дает никакого подхода. Лосский закрепляет как непреложную данность для субъекта опреде-

ленный тип его переживаний. Однако мир переживаний различен у различных людей и неустойчив даже у определенного человека. Но на основе этого относительного материала опыта выявляется единый общепризнанный предметный мир, который и является действительной данностью для субъекта, но он отнюдь не непосредственная чувственная данность, он продукт выявления происходящего в рамках категориальных интуиций и в конечном итоге в контексте социальной деятельности, вырабатывающей эти интуиции. Таким образом, мы можем заключить, что завышенная активность сознания в системе Канта преодолевается с деятельностью точки зрения без использования мистической интуиции. Категориальная интуиция, на которую мы здесь опираемся, вполне объяснима рационально в своем генезисе и познавательной функции на основе понятия деятельности*

Рассмотрим, наконец, вопрос о существовании внешнего мира, который является принципиальным для интуитивизма. Кант, как известно, допускает существование мира вещей, независимых от субъекта, исходя из необходимости объяснения всего разнообразия опыта. Внешний мир для Канта, безусловно, существует, хотя он и устраняется из сферы знания в качестве объекта исследования. В интуитивизме Лосского внешний мир в смысле субстанциально независимых объектов устраняется полностью. Существование внешнего мира в терминологии интуитивизма — это не более чем существование в сознании особого рода чувственных данных, обладающих качеством «данности мне», которое фиксируется посредством мистической интуиции.

С деятельностью точки зрения оба эти решения совершенно ошибочны. В практике своей активности субъект вырабатывает категории пространства, времени, материи, причинности и, таким образом, научается выделять вещи, которые ведут себя как тела, занимают пространство, оказывают сопротивление и т. д. Это значит, что разделение всех переживаний субъекта на «мои» и «данные мне» или навязанные извне — на Я и не-Я — фундаментальное праксеологическое разделение, т. е. оно определено не некоторой мистической способностью самосознания, но активностью субъекта и системой категориальных представлений, выработанных в процессе этой активности. Но это значит, что в этом подразделении обе стороны равноправны, генетически взаимообусловлены и определены друг через друга. Мы можем поставить перед собой задачу воздерживаться от суждения о не-Я, как это требуют сторонники феноменологического редукционизма, но мы не можем представлять Я, абстрагируясь от не-Я, и наоборот. Отсюда ясно, что идея о большей достоверности суждения «Я существую» по сравнению с суждением «мир существует», которая была популярной у ранних субъективистов, является совершенно

* Надо сказать, что, будучи в целом правым в своей критике Канта, в этом пункте Лосский несколько усугубил его позицию. Объект у Канта конструируется не отдельным (психологическим) субъектом, но трансцендентальным субъектом, а следовательно, для отдельного субъекта он также выступает как данность, хотя и несколько другого рода, чем непосредственная данность объекта у Лосского.

несостоятельной: она проистекает из непонимания генезиса этих понятий, их органической связи и взаимодополнительности.

Это рассуждение утверждает, однако, только внутреннюю смысловую зависимость представлений Я и не-Я, не утверждая субстанционального существования ни одного из полюсов. И здесь мы, по-видимому, действительно вынуждены опереться на некоторый иррациональный акт восприятия реальности, прежде всего восприятия реальности своего Я, о чем говорил В. Соловьев. Эталон всегда иррационален, он не определяется, но служит базой определения и отождествления вещей по тому или другому признаку. Можно предположить, что в основе нашего убеждения в реальности вещей лежит непосредственное, иррациональное переживание реальности и существования собственного Я, выделение же класса реальных вещей в отличие от вещей только мыслимых, т. е. выделение класса вещей, соответствующих эталону реального существования, происходит в актах деятельности и посредством категорий, определяющих деятельность. Но если это так, то гносеологический скептицизм теряет свое основание, ибо мы должны признать, что не только представление о Я органически связано с представлением о не-Я, но и убеждение в реальном существовании Я столь же тесно связано с допущением реального существования не-Я, и наоборот. Это значит, что имманентная философия, какие бы внутренние подразделения она ни производила, отрицая субстанционально независимое существование вещей, отвергает тем самым и любую гипотезу о существовании самого Я как познающего и как действующего субъекта. Мы должны, таким образом, признать полностью несостоятельную имманентную установку Лосского, устранившую из теории познания понятие об объектах, трансцендентных сознанию, существующих независимо от каких-либо познавательных актов субъекта.

Лосский отвергает три тезиса традиционной теории познания: тезис о существовании вещей в себе, тезис о вещах в себе как причине ощущений и тезис о познании как соответствии наших идей миру трансцендентных объектов. В теории познания Канта признаются первые два тезиса и отрицается только третий. С деятельностной точки зрения и позиция Канта, и тем более позиция Лосского не выдерживают критики. Что касается причинной концепции ощущений, то она непосредственно следует из признания вещей в себе. Истолкование же познания как соответствия вещам, находящимся за пределами сознания, как Кантом, так и Лосским отвергается фактически на основании тезиса Беркли, согласно которому идея (ощущение) может походить только на идею и заведомо не может иметь сходства с вещью, которую она предположительно отражает. Однако, здесь упускается из виду, что для адекватности познания необходимо не сходство идеи с вещью, а сходство структуры идей со структурой вещей. Но то, что последнее достигается, подтверждается практикой. Практическая деятельность субъекта должна пониматься как действительный выход в трансцендентность, поскольку речь здесь идет уже не об изменении содержания представлений, а о суще-

ствовании самого субъекта и существовании объектов, с которыми она непосредственно связана. Основная ошибка традиционной гносеологии состоит не в субстанциальной разделенности субъекта и объекта, о чем говорит Лосский, а в неучете отношения, соединяющего то и другое, а именно отношения деятельности, как акта предметного преобразования мира.

Критикуя Канта, Лосский справедливо замечает, что его мир «лишен каких бы то ни было деятельностей, кроме деятельности познания» (1, с. 115). Сам Лосский, однако, признает практическую деятельность только декларативно, никоим образом не придавая ей значения предпосылки познавательной деятельности. Мистическая интуиция у Лосского не что иное, как восполнение той связи между субъектом и объектом, которая реализуется в деятельности, и иррациональный аналог категориальной интуиции, вполне объяснимой в рамках деятельностной теории познания.

4. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Из изложенного ясно, что Лосский не создал гносеологической системы, вполне преодолевающей критицизм Канта. Его критика априоризма, состоящая в конечном итоге в замене априорного знания внечувственными элементами опыта, не может быть признана удовлетворительной. Он не дал убедительного рационального обоснования существования необходимых и всеобщих суждений, без чего альтернатива Канту невысказана. Как это мы сейчас понимаем, такое обоснование возможно только на основе деятельностного истолкования знания, которое у Лосского так же, как и у Канта, полностью отсутствует. Лосский построил свою теорию на психологической трактовке субъекта познания. В настоящее время довольно очевидно, что психологическая теория познания не может быть адекватной: для нее, в частности, закрыт доступ к пониманию нормативных аспектов знания* Само центральное понятие Лосского — понятие мистической интуиции — и те функции, в которых оно используется в системе интуитивизма, также не представляются достаточно перспективными. Вообще, всякая иррациональность, вводимая в теорию, имеет две стороны: с одной стороны, она позволяет снять некую проблему, но с другой стороны, она закрывает путь к возможному ее рациональному объяснению. Как уже говорилось, без ссылок на непосредственную констатацию некоторых фактов теория познания обойтись не может. Но в интуитивизме Лосского, как и в феноменологии Гуссерля, на непосредственное видение списываются такие

* Лосский опирается на понятие психологического субъекта, обладающего волей, переживаниями и т. п., не вследствие обычного для многих философов смешения гносеологических и психологических аспектов в изучении познания. Эта его принципиальная позиция, проистекающая из его неприятия трансцендентального субъекта, наделенного способностью конструирования объектов (см.: 6, с. 297).

особенности познавательных процессов, которые, как показывает опыт, вполне доступны для рационального объяснения.

Мышление Лосского, как мышление многих его современников (Риккерта, Гуссерля и др.), находилось под сильнейшим влиянием идеи имманентности процесса познания. Отсюда требование беспредпосылочности теории познания, которое мы никак не можем оправдать в настоящее время, требование непосредственной данности объектов и отказ от теории отражения, декартовское заблуждение относительно большей доступности для познания явлений субъективной жизни и т. п. Сегодня эти требования и ограничения могут быть истолкованы только как предассудки.

И тем не менее книга Лосского «Обоснование интуитивизма», несомненно, является одной из наиболее значительных гносеологических работ, написанных в нашем веке. Ценность философской работы в отличие, к примеру, от работы математической заключается не в устойчивости понятий и законченности аргументации, хотя это и важно, но главным образом в качестве идеи или, точнее, в перспективности направления, которое защищает философ. В этом плане работа Лосского имеет принципиальный характер, ибо она направлена на анализ действительно основного дефекта априористских теорий познания, преобладающих в конце XIX в.

Главная заслуга Лосского состоит, конечно, в систематической критике кантовской системы. Здесь необходимо учесть следующее. Хотя кантовская теория познания подвергалась интенсивной критике с самого момента своего возникновения, она почти не испытывала существенной критики, направленной на основные ее понятия. Мы должны исключить здесь разве только Гегеля, который в своей «Науке логики» зафиксировал все основные изъяны кантовской системы, в том числе и «абсолютное господство субъекта над объектом». В конце XIX в. мы имеем, с одной стороны, критиков Канта, которые тем не менее являются кантианцами, т. е. признают основные установки его системы (Ф. Ланге, О. Либман, Г. Коген и др.), а с другой стороны, критиков эмпирического и позитивистского направлений, которые отрицают Канта чисто внешним образом, исходя из несовместимости априорного знания с понятием опыта, с идеей эволюции, с данными науки и т. п. Эта последняя критика не могла поколебать кантовской теории познания по существу, ибо исходила из предпосылок, не сравнимых с предпосылками кантовской системы.

Работа Лосского «Обоснование интуитивизма» — первая или по крайней мере одна из первых работ, где дефекты кантовской системы высвечены изнутри, в основных ее пунктах, через анализ внутренней логики ее обоснования. Как бы мы ни оценивали сегодня позитивный вклад Лосского в развитие теории познания, мы не можем не оценить по достоинству его разрушительной работы. После критики Лосского систему Канта нельзя считать чем-то таким, что может быть сохранено в своей основе за счет некоторых второстепенных модификаций. Если нет априорного синтеза объектов, а это положение следует считать доказанным в «Обосновании интуитивизма», то из кантовской системы выни-

маются основание и остаются только отдельные детали, которые в лучшем случае могут быть вмонтированы в структуру каких-то новых систем. Здесь важно также отменить и то, что критика Канта направлена у Лосского не только против кантовской системы как таковой, но и против любых гносеологических теорий, основанных на понятии априорного синтеза объектов, т. е. против всех гносеологических концепций, в которых, как говорил Лосский, «сознание впервые созидает объект» (5, с. 139). К таким теориям относится, в частности, феноменология Гуссерля, сохраняющая значительное влияние и в настоящее время. Но это значит, что критика Лосского имеет не только историческое значение.

Лосский в принципе верно указал и основное направление позитивного развития гносеологии. Суть этого направления — реабилитация установок наивного реализма. В рамках имманентной философии эта задача, однако, не могла быть разрешена адекватным образом. Один аспект наивного реализма восстанавливается здесь за счет другого. Сама задача, таким образом, должна быть поставлена более широко. Но в этом случае для решения требуются совсем иные предпосылки, и прежде всего те, которые предполагаются деятельностной теорией познания. На этой основе мы, как представляется, можем, с одной стороны, обосновать статус априорного знания, а с другой стороны, защитить центральную идею интуитивизма относительно «подлинной» данности объектов в созерцании.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб., 1908.
2. Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. М., 1914.
3. Лосский Н. О. Мир как органическое целое. — М., 1917.
4. Лосский Н. О. Умозрение как метод философии//Логос. 1925. Кн. 1.
5. Лосский Н. О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля//Логос. М., 1991. № 1.
6. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
7. Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь// Вопр. философии. 1991. № 11.
8. Поварнин С. И. Об «интуитивизме» Лосского. Казань, 1913.
9. Перминов В. Я. Рациональный смысл кантовского априоризма//Кантовский сборник. Калининград, 1989. № 13.

КРИТИКА Е. Н. ТРУБЕЦКИМ АНТИНОМИЗМА И. КАНТА

Д. Е. Барам

С XIX в. в русской философской мысли весьма знаменитой становится тенденция — особенно рельефно проявившаяся в начале XX в. — возрождения традиции онтологизма. Наибольшего развития она достигла в «метафизике всеединства».

Важнейшей чертой данного направления, по мнению С. Л. Франка, является «движение к действительному бытию, реальное проникновение в самобытие» (7, с. 21). По существу, это означало попытку возродить философствование в традиции классической метафизики. Данная задача вряд ли могла быть решена достаточно основательно без «преодоления» того типа философствования, родоначальником которого был И. Кант. Не случайно С. Франк особо выделяет «борьбу с кантианством» как главнейшую и насущную потребность отечественной философской мысли. Действительно, на протяжении всего XIX в. в рамках религиозно-философского направления, начиная с Ф. А. Голубинского, русские философы постоянно обращаются к критике Кантова учения как основного «зла» и источника, по их мнению, «порочности» новейшей философии. Видимо, ни один другой философ не занимал так умы отечественных мыслителей и не вызывал столь много упреков, как Кант. Появление неокантианства еще более усилило внимание русских религиозных философов к исходным основаниям учения Канта. Важность полемики с неокантианцами, по мнению Е. Трубецкого, состояла в том, что, «пытаясь освободить учение Канта от присущего ему психологизма» (что, впрочем, пытались сделать и отечественные мыслители), они вместе с тем, «отрицают необходимость выхода знания в метафизику» (1, с. 209). Это обстоятельство делало полемику отечественных религиозных мыслителей с «новейшими последователями Канта» весьма острой. Тем более, что неокантианцы, утверждая необходимость предположений, обуславливающих логическую возможность познания, и сводя их лишь к чисто методологической функции, значительно усиливали «антиметафизический гносеологизм» современной философии. Это ставило перед русскими мыслителями задачу «отстоять» те моменты кантовского учения, которые допускали возможность метафизического истолкования познания. За ее решение и взялся Е. Н. Трубецкой.

Среди проблем, связанных с решением этой задачи, особое место занимала и проблема антиномий. Весьма примечательно, что почти одновременно в издательстве «Путь» вышли фундаментальнейшие труды трех выдающихся представителей русской религиозной философии этого периода — «Столп и утверждение

Истины» (1914) П. А. Флоренского, «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианцев» Е. Н. Трубецкого и «Свет Невечерний» С. Н. Булгакова (оба — 1917), в которых проблема антиномизма занимала весьма видное место. Немало страниц посвятили этой проблеме Н. А. Бердяев, Эрн и другие отечественные мыслители. Однако отношение к антиномизму у них было различным. Если Бердяев, Флоренский, Булгаков, отчасти Эрн усматривали в учении об антиномиях чистого разума серьезный аргумент против неокантианского рационализма и рационализма вообще в пользу веры, то Е. Н. Трубецкой занимал несколько иную позицию.

Основная проблема, требующая своего разрешения по отношению к учению Канта, — в этом Е. Н. Трубецкой видит исполнение завета Вл. Соловьева, — «лишить познающего субъекта неподобающего ему значения центрального светила в познании» (1, с. 306). В этом смысле труд русского философа вполне вписывается в общую традицию критики кантианства. Но это не единственная задача Трубецкого: «Всякое заблуждение великого ума живет истиной; та сила, которую оно увлекает людей, заключается или в некотором элементе истины или в некоторой ее части, которая утверждается как целое» (1, с. 1). Поэтому философские учения XIX и XX вв., критикуя и далее отвергая философию Канта, «периодически к нему возвращаются» (1, с. 3). С момента появления «Критики чистого разума» философы постоянно стремятся «выйти за Канта», построить на ее основании положительную систему. Но, едва появившись, эти «величественные» построения обращались в руины. На смену им пришло «правоверное кантианство», основным девизом которого стал призыв к «правильному истолкованию и усвоению» Кантова учения. Таким образом, с необходимостью встает вопрос: что «приковывает» философию к явно несовершенному кантовскому основанию, которое «растет и развивается» (1, с. 4). Дать ответ на поставленный вопрос можно, лишь ответив на два других: «какими его свойствами обуславливается его необходимость для философии и какими другими — роковая судьба всего на нем построенного». Разобравшись в этом, считает Трубецкой, только и можно, по существу, преодолеть те колоссальные влияния и притягательную силу, которые испытывает философия к «Критике чистого разума» на протяжении столь большого времени.

Роковая двойственность кантовского учения, по мнению Трубецкого, скрыта в понятии трансцендентального метода: «Трансцендентальное исследование познания отвечает на вопрос о возможности познания, трансцендентальный метод отправляется от факта данного познания и затем выясняет необходимые условия его возможности» (1, с. 5). Однако этот вопрос может быть решен двояко: либо теоретико-познавательно, либо психологически, причем эти решения принципиально различны. Кант, по мнению мыслителя, совершенно правильно ставит вопрос о безусловном основании достоверности познания. Но при решении его Кант «спутывает» в одно решение совершенно разных задач: исследование того, что и насколько может быть познано рассудком и

разумом, и вопрос о происхождении априорного познания. Таким образом, смешав эти две проблемы, считает Трубецкой, Кант ставит вопрос о безусловном основании достоверности или значимости априорного познания, а в ответе указываются, как таким основанием служат «антропологические условия познания: определенные человеческие способности, в силу которых для человеческого познания необходимы чистые воззрения и чистые категории рассудка» (1, с. 6—7). Трубецкой постоянно подчеркивает это, по его мнению, главное и фундаментальнейшее противоречие кантовской философии: несоответствие «между безусловностью, надчеловечностью искомого и антропологической обусловленностью найденного» (1, с. 7).

Критикуя таким образом Кантово учение, Трубецкой вовсе не отрицает его значения для метафизики. Более того, «Критика чистого разума», подчеркивает русский мыслитель, «не мертвая вещь, а живая мысль, которая растет и развивается: она заключает в себе множество плодотворных побегов» (1, с. 4). Возможность построения новой метафизической системы Трубецкой видит в учении Канта о том, что «человеческий субъект... носит в своем уме всеобщие и необходимые по форме представления и понятия, которые обуславливают возможность опыта» (1, с. 13). Лишь непоследовательность в проведении этого тезиса, незавершенность начатого построения, считает Трубецкой, приводит немецкого философа к противоречиям, так как «отождествление действительности с совокупностью «предметов возможного опыта» вовлекает Канта в порочный круг» (1, с. 19). Однако он же указывает и выход из этого круга, утверждая независимость от опыта, или априорность, понятий и категорий (1, с. 72). Тем самым, отмечает Трубецкой, «метафизический характер опытных суждений обнаруживается против воли у него самого» (1, с. 74). Поэтому Трубецкой считает возможным «преодолеть» противоречия кантовской системы путем «вскрытия им же высказанного», но не осознанного предположения всякого познания путем философской рефлексии, что в конце концов «должно привести... трансцендентальное исследование» к окончательному и истинному решению основного вопроса теории познания (1, с. 16). Однако для этого Трубецкому предстояло переосмыслить весь комплекс проблем, поставленный Кантовой критикой классической метафизики.

Докантовская метафизика рассматривала человеческий разум как пассивное вместилище идей, которые поступают туда либо естественным, либо сверхъестественным путем; она утверждала, что мышление о бытии есть способность, не зависящая от самого человеческого разума. Поэтому появившийся еще у Парменида тезис, что «существовать» и «иметь смысл» одно и то же, признавался практически во всех онтологических построениях. Отсюда же следовало и тождество логического и онтологического (тождество бытия и мышления). Правда, определенная противоречивость в суждениях об абсолютном бытии все же признавалась (оппозиция «существовать» и «иметь смысл» — это реальность уже докритической метафизики), но носила скорее характер благоче-

ствия, испытываемого перед высшей истиной, нежели серьезного основания для сомнений в содержательности суждений об Абсолюте.

Кантовская «Критика чистого разума» принципиальным образом изменила ситуацию. Выдвинув тезис о продуктивной способности человеческого разума, Кант утверждал, что априорность не относится к абсолютному бытию и не возникает извне, из привходящих критериев и оценок, а принадлежит самим субъективно-объективным отношениям. Из этого с необходимостью следовало, что «логическое истолкование мышления вообще, ошибочно принимается за метафизическое определение предмета» (5, с. 365). Окончательно утвердив различие «существования» и «значимости» (Gelten), немецкий философ все же был вынужден признать синтетически-противоречивую сущность этого вида идеальности, что позволяло увидеть в кантовской «мере созданности» сохранение возможности «логического истолкования мышления» как смыслонесущего, содержательного момента. Все это означало, что вследствие свободного полагания ноуменальной действительности существование может быть представлено как «несводимый к природно-эмпирической реальности феномен», хотя и имеющий, согласно Канту, лишь гипотетический характер. Русский философ почувствовал это обстоятельство при построении своей собственной философской концепции, которая учитывает этот позитивно-двойственный аспект кантовской «Критики чистого разума». Однако чтобы построить метафизическую концепцию на основании «преодоленного» гносеологизма, Трубецкому требовалось по-новому представить соотношение разума и Абсолюта, «существования» и «значимости». Это тем более трудно после блестящей критики Кантом знаменитого декартовского *cogito ergo sum*. Кроме того, неокантианство выдвинуло (тоже на основании «осмысления» кантовского учения) концепцию «методологической значимости чистой мысли», и в частности Г. Коген дал свое понимание парменидо-декартовского определения бытия. Он выдвинул тезис: «бытие есть бытие мышления» и «мышление как мышление бытия есть бытие мышления» (цит. по: 8, с. 135). И хотя этим самым субъект становился пассивен по отношению к бытию, поскольку функция субъекта состояла теперь лишь в том, чтобы отыскать в предмете «первоначальную мысль», Е. Н. Трубецкой сразу почувствовал антиметафизическую направленность формулы Когена, поскольку и здесь, как и у Канта, устраняется безусловное, изначально определяющее всякое познание.

В основание своей философской концепции русский философ полагает понятие Безусловного, или Всеединого. Именно Абсолютное есть условие всякого нашего суждения, ибо только «в нем и через него мы судим то, что мы вообще судим: всякое суждение предполагает критерий истины, а таковым может быть только безусловное» (1, с. 100). Безусловное есть «логический *prius*, т. е. априорное условие всякой мысли» (3, с. 101). Трубецкой категорически возражает против истолкования понятия Безусловного как «методологического понятия». Оно реально, и только поэтому

наше познание дает нам объективное знание. Таким образом, либо надо отказаться от познания вообще, либо надо согласиться с тем, что нашему понятию соответствует «реальное Безусловное, которое действительно есть как всеединое и всеобъемлющее» (3, с. 102).

Исходя из этого, Трубецкой приходит к выводу, что Абсолютное как Безусловное и Всеединое есть не только полнота бытия, но и полнота мысли. Определение Абсолютного как «полноты мысли» представляется ему крайне необходимым, поскольку «исключение сознания из Абсолютного было бы равнозначно уничтожению последнего, ибо тем самым сознание превращалось бы во второе Абсолютное и связанное с первым, в нем не обоснованное и не обусловленное. Мы имели бы в этом случае *два* Абсолютных, иначе говоря, мы на самом деле не имели бы ни одного» (1, с. 311). Из этого вытекает основной онтологический тезис Трубецкого: «быть — и значит быть положенным как сущее в абсолютном сознании» (1, с. 61). Таким образом, сознание о полагании всего сущего в Абсолютном сознании есть акт, посредством которого Абсолютное сознание «все в себе держит». Отстаивая идею Абсолютного сознания, русский философ указывает, что логическая противоположность сознающего и создаваемого вовсе не означает их онтологическую противоположность.

Из этого следует, что Абсолютное заключает в себе как бы две стороны, т. е. обладает двумя основными атрибутами: бытием и сознанием. Следовательно, Абсолютное есть, с одной стороны, абсолютное бытие в себе и сознание о себе, с другой — абсолютное бытие по отношению к другому и сознание о другом. Поэтому Абсолютное и трансцендентно своему другому, и имманентно ему. Следует предположить, что предикаты трансцендентности и имманентности присущи Абсолютному не в равной мере. С этой точки зрения Абсолютное определяется теперь Трубецким как «совпадение противоположностей» (*coincidentia oppositorum*). Оно есть сущее и создающее. «Абсолютное сознание предполагается нашим познаванием потому, что именно оно — абсолютное сознание — и является условием... возможности другого, причем это другое в одно и то же время есть и не есть в Абсолютном» (1, с. 61). Таким образом, «в абсолютном сознании есть две основные сферы, по отношению к коим все прочие возможные и действительные сферы суть лишь частные подразделения» (1, с. 63), — область эзотерическая и область экзотерическая. «Первая есть область сознания Абсолютного о себе самом; вторая... есть сознание Абсолютного о другом, как полагаемом в отвлечение от абсолютного бытия, вне его». Следует подчеркнуть, что речь идет пока лишь о «логической возможности» этого отношения, т. е. о его мыслимости. «Сознание Абсолютного о самом себе составляет высший план сознания, который в нашем познании о временном не открывается» (1, с. 331). Все вышесказанное позволит более полно понять специфическое отношение Трубецкого к антиномии и критике кантовского понимания антиномизма.

Исследование способностей чистого разума приводит Канта к выводу о том, что «бывают умозаключения, которые не содержат в себе никаких эмпирических посылок и посредством которых мы от чего-то известного нам заключаем к чему-то другому, о чем у нас нет никакого понятия, но чему тем не менее из-за неизбежности мы приписываем объективную реальность» (5, 3, с. 367). Такие выводы И. Кант называет «умствующими выводами». Из истории особенно интересны для нас те из них, которые относятся к «трансцендентальному понятию абсолютной целокупности ряда условий для данного явления вообще» (5, 3, с. 367); это понятие заставляет разум выходить за пределы возможного опыта к сверхфизическому, а это, в свою очередь, приводит нас к противоречиям, которые великий немецкий философ называет антиномиями. Они, согласно Канту, суть «догматические по виду знания... из которых ни одному нельзя отдать предпочтение перед другим» (5, 3, с. 399).

Наличие антиномий признается практически всеми русскими религиозными философами. Признаются они и Трубецким. Но в отличие от Канта и некоторых своих соотечественников русский мыслитель считает, что «указания на апории и антиномии не опровергают содержательность метафизических предположений познания, а только ставят новые задачи перед философской мыслью» (1, с. 31). В своей критике антиномизма Трубецкой и попытался это выразить. «Доведенное до конца понятие «чистого разума» должно было бы поэтому заставить Канта признать логическую необходимость искания Безусловного» (1, с. 143-144).

Рассмотрение и критику антиномий Трубецкой проводит путем отдельного анализа логической необходимости тезиса и антитезиса. Это связано с тем, что антиномия соответствует своему понятию только в том случае, если тезис и антитезис, каждый в отдельности, удовлетворяет логической необходимости.

Тезис первой антиномии гласит: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» (5,3, с. 404). Если мы считаем существование мира «от века», то «до всякого данного момента времени» протекла вечность, что означает наличие «бесконечного ряда следующих друг за другом состояний вещей в мире», а поскольку бесконечность нельзя охватить умом, то не возможен и законченный синтез этого ряда. Следовательно, «бесконечный прошедший мировой ряд невозможен» (5,3, с. 404). Поэтому мир имеет свое начало, причем необходимо. Основная ошибка Канта, считает Трубецкой, состоит в том, что «от непредставимости бесконечного ряда во времени... заключает к его невозможности» (1, с. 147). Положение немецкого философа становится истинным лишь в том случае, если исходить из «антропологических границ» наглядного представления, коим и ограничивает Кант возможности человеческого познания. Трубецкой

согласен, что «синтез этого бесконечного ряда невозможен, но не мыслим» (там же). Мы можем мыслить нечто выходящее за границы антропологически ограниченного, обусловленного, которое в непосредственной данности и не дано, но дано в непосредственной интуиции, которая «видит бесконечный временной ряд и для которой синтез этого ряда... от века закончен» (там же). Русский философ считает, что мысль о таком сознании не заключает в себе никакого логического противоречия. Поэтому истинность тезиса ограничена лишь сферой наглядного представления, а не способностью познания вообще.

Вторая часть антиномии является, согласно Трубецкому, также утверждением *ad homini*. Невозможность охватить в законченном синтезе бесконечный мир в пространстве становится невозможностью такого мира. Другими словами, «субъективная непредставимость» становится для Канта «немыслимостью» вообще. Русский философ прав в своем утверждении, что существование бесконечности как таковой нельзя отвергнуть на основании того, что мной она непредставима. «Мы, люди, действительно можем представить предметы в пространстве, только переходя во времени от одного предмета к другому. Но интуиция... может обнять единым взором в единый миг беспредельный мир в пространстве» (1, с. 148). Таким образом, тезис антиномии убедителен только для мысли, ограниченной сферой антропологически обусловленного познания.

Антитезис первой антиномии («мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени и в пространстве» (5,3, с. 405), согласно Трубецкому, «обладает характером безусловной логической необходимости: пространство и время по самому своему понятию и в самом деле, во-первых, формально бесконечны, а во-вторых, немыслимы отдельно от реального содержания, для которого они служат формой» (1, с. 148).

Тезис второй антиномии гласит: «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и, вообще существует только простое или то, что сложено из простого» (5,3, с. 410). Трубецкой даже не разбирает кантовского доказательства этого положения, поскольку «простое и сложное... составное, сложенное (что еще точнее передает термин *zusammengesetzt*, употребленный Кантом), то мы неизбежно должны допустить, что оно составлено из каких-либо частей, которые сами не сложены из чего-либо другого и, следовательно, просты» (1, с. 149). Следовательно, если допущение о существовании множества сложных и простых субстанций произвольно, рассуждает русский философ, то тезис второй антиномии лишен доказательной силы и не обладает характером логической необходимости.

Антитезис второй антиномии, по мнению Трубецкого, еще менее можно считать доказанным великим немецким философом. «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого» (5,3, с. 411). Это положение, по мнению Трубецкого, доказывается Кантом с помощью двух логических скачков. Во-первых, указывает он, внешнее и про-

странственное не одно и то же. Кант смешивает внешнее взаимодействие субстанций с пространственной протяженностью, поскольку существует «чисто духовное взаимодействие», которое не сопряжено с какой-либо пространственной протяженностью. Но если даже и допустить, что простые субстанции протяженны, то это вовсе не означает их делимости. Поэтому вторая ошибка Канта состоит в том, что «от делимости пространственной он заключает к делимости физической» (1, с. 151). Аргумент Е. Трубецкого и здесь основывается на логической допустимости. Действительно, в опыте мы не встречаем неделимых тел, но это никак не означает их логической невозможности.

Вторая часть антитезиса обладает, по мнению Трубецкого, еще большей неосновательностью. «В мире нет ничего простого», что означает, что «существование безусловно простого нельзя доказать никаким опытом или восприятием... и потому безусловно простое есть только идея, объективную реальность которой нельзя доказать никаким возможным опытом... она не имеет никакого применения и никакого объекта при объяснении явлений» (5,3, с. 411, 413). Поскольку в тезисе утверждается логическая необходимость простого, то, следовательно, антитезис по условию антиномийности должен относиться к тезису как его «немыслимости», как «логическая невозможность самого понятия», в данном случае — простой субстанции. Кант, однако, не только не выдвигает такой антитезис, он формулирует его противоречивым внутри себя. Перед нами логическая ошибка, считает Е. Н. Трубецкой: от небытия делается заключение к его невозможности (*an non esse ad non posse non valet consequentia*) (1, с. 152). «Раз вся задача трансцендентальной диалектики,— пишет в заключении своего разбора русский философ,— доказать невозможность метафизического умозрения за пределами возможного опыта, ссылка на то, что то или другое умозрительное понятие... не имеет соответствующего себе объекта в опыте,— не может иметь убедительной силы. Заключать от отсутствия объекта в опыте к невозможности умозрения о нем — в данном случае значит впадать в очередное «*petitio principii*» (1, с. 152). Появление столь несостоятельной антиномии в учении Канта, по мнению Трубецкого, объясняется чисто историческими причинами — гипнозом лейбнице-вольфианской философии (1, с. 150).

Если первые две (математические) антиномии, согласно Е. Н. Трубецкому, фактически не являются антиномиями в собственном смысле, то третья и четвертая антиномии признаются русским философом безусловно. «Здесь мы имеем действительное и, в известной плоскости мышления, необходимое, хотя и не неразрешимое для мысли противоречие» (1, с. 159).

Тезис третьей антиномии гласит: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо допустить свободную причинность» (5,3, с. 418). Антитезис же утверждает, что «нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» (5,3, с. 419). Таким образом, заключает русский философ, данное противоречие состоит в том, что,

с одной стороны, «формальная безусловность закона причинности неизбежно приводит к требованию, чтобы весь причинный ряд имел безусловное начало» (к чему, по мнению Трубецкого, и сводится закон причинности), с другой — «причинность есть априорный закон всего совершающегося во времени, а потому она должна выражать собою общее свойство всего временного — формальную бесконечность» (1, с. 153). Следует отметить, что тезис четвертой антиномии («к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность» (5,3, с. 424), может рассматриваться как логическое продолжение тезиса третьей, а антитезис четвертой антиномии («нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира, — как его причины» (5,3, с. 425), вполне согласуется с антитезисом третьей, признающим наличие только законов мира.

Третья антиномия в конечном счете сводится к проблеме свободы и необходимости. Трубецкой также рассматривает эту проблему. Однако для него большее значение имеет другой аспект, а именно «антиномия в понятии причинности» (1, с. 154). Тем самым русский философ делает акцент, как и при анализе первых двух антиномий, на логическую достоверность Кантовой антиномии. В этом смысле «она ставит перед нами один-единственный вопрос — о безусловном основании (начале) всякой причинности как бесконечного ряда» (там же). Важность решения этой антиномии для Трубецкого несомненна. Дело в том, что «цель антиномий, по Канту... удержать знание в границах... эмпирического применения категорий» (1, с. 292). т. е. доказать невозможность метафизического знания как рационального знания о сверхсущем. Но если исходить из противоречия в суждении о причинности как доказательстве бессодержательности метафизического знания, то, как считает Трубецкой, последовательное продолжение этой мысли должно привести нас к убеждению в невозможности знания вообще, ибо «никакое знание невозможно, если основное его предположение обрекает человеческую мысль на безысходное и неразрешимое противоречие» (1, с. 156).

«Весь смысл закона причинности, — считает Трубецкой, — заключается именно в утверждении Безусловного, лежащего в основе всего» (1, с. 166). В определенной степени Кант сам признает это: в примечании к тезису немецкий философ утверждает, что «необходимая сущность есть» (5,3, с. 429). Но он считал всякое суждение, в котором происходит выход за пределы возможного опыта, бессодержательным, онтологически беспочвенным. В этом пункте, как представляется, одно из фундаментальных расхождений между Кантом и Трубецким. Последний строит свою гносеологию на концепции, согласно которой в каждом акте познания субъект выходит в сферу, лежащую за пределами опыта, выходит за ту плоскость сознания, в которой пребывает наша мысль, переходя из плана бытия в план сознания» (1, с. 115). Этим русский философ стремится преодолеть ту двойственность, которая с наибольшей наглядностью предстает в учении Канта о категориях, и прежде всего о категории причинности. «Если причинность есть только субъективное наше понятие, способ

мысли человеческого ума о наших человеческих представлениях, — спрашивает Е. Трубецкой, — то какой же смысл может иметь вопрос о безусловном основании и об умопостигаемой причине» (1, с. 164). И сам отвечает: «Если категория причинности приложима только к явлениям как их понимает Кант, т. е. только к человеческим представлениям, то между областью явлений и абсолютной достоверностью существует пропасть, которая должна быть признана непреодолимой, поскольку категории, с помощью которых связываются наши представления, суть субъективные иллюзии» (1, с. 165).

В опровержении кантовского запрещения «трансцендентального применения» категорий русский философ видит разрешение и четвертой антиномии. И опять повод дает сам Кант, допуская бесконечный ряд причин и действий, который, по мнению Трубецкого, «вполне совместим с предположением безусловного основания всего ряда, которое находится вне ряда» (1, с. 165). Поэтому русский философ считает, что разрешение антиномии лежит в утверждении Безусловного, ибо, «если нет этого реального всеединства и если господство его в мире не безусловно — тогда возможны в мире явления и происшествия, вовсе не имеющие никакого почему; тогда нет и единого космоса» (1, с. 166). Но это как раз подразумевает применение категорий к сверхопытной сфере. Поэтому, считает он, во всей попытке немецкого философа разрешить четвертую антиномию явление характеризуется как «сплошь случайное, а понятие необходимости оказывается применяемым только за пределами явлений — к безусловно необходимому существу» (1, с. 165). «Если мир явлений сводится к моим представлениям и их связи — потому что в основе всего этого лежит случайная психологическая особенность человеческого ума» (там же), то необходимость законов природы мнима по отношению к космосу, ибо она «сводится к чисто психологической необходимости для человеческого ума», что указывало бы на бессознательность человеческого ума в его суждениях о природе.

Если же смысл закона причинности заключается в утверждении Безусловного, то категория причинности, так же как и другие категории, обоснована в самом Безусловном. Поэтому «закон причинности есть закон всеобщей и безусловной связи всей становящейся действительности... формальное выражение Всеединства в порядке генезиса» (1, с. 166-167). Русский философ сам обращает внимание на определенную схожесть своих рассуждений с суждениями Канта, особенно с тезисом четвертой антиномии, в которой, как считает Трубецкой, Кант допускает рассмотрение Безусловного как «что-то предшествующее во времени всему обусловленному» (1, с. 167).

Закончив рассмотрение всех четырех антиномий чистого разума, Трубецкой пытается ответить на тот вопрос, который он сформулировал в начале своего исследования, — о природе антиномий. Он сразу же признает, что кантовское учение об антиномиях не является каким-то его заблуждением. Наоборот, оно есть «выражение природной склонности, плененной чувственно-

стью» (1, с. 168). Хотя каждая мысль «подзаконна» Безусловному, не каждая способна подняться над плоскостью временного, и вследствие этого зависимость мира от Безусловного представляется подобной природной связи. «Пока ум не отрешится от пагубной привычки, антиномия (т. е. внутреннее противоречие) для него неизбежна» (там же). Таким образом, Трубецкой утвердительно отвечает на первую часть вопроса — антиномии являются необходимым атрибутом мысли.

Чтобы преодолеть это внутреннее противоречие, раздвоенность, мысль должна, считает русский философ, «подняться над временем, понять Безусловное как сверхвременное» (там же). Но это еще не все. «Чтобы снять как тезис, так и антитезис (как выражение состояния мысли, ограниченной временною плоскостью бытия.— *Д. Б.*), необходимо понять временной процесс как положенный в Безусловном» и, следовательно, «причинность должна быть понята как объективный закон Безусловного» (1, с. 168). Кант, считает Трубецкой, сам подходит к этому решению. Однако для него отстаивающего абсолютную противоположность «вещи в себе» и «вещи для нас», существуют два вида причинности — феноменальная и умопостигаемая. Трубецкой категорически возражает против этого. «Всякая причинность как такая выражает собой связь умопостигаемого сущего и явленного; только через утверждение единства того и другого возможно наше какое бы то ни было суждение о причинной зависимости» (1, с. 169). Поэтому природа антиномий лежит в противоречии «плоскостного мышления», которое рассматривает данную плоскость бытия как абсолютную «полноту оснований». Логически невозможно, думает Е. Трубецкой, защитить тезис о том, что мысль противоречива в своих априорных условиях, так как это ведет к низвержению самой логики. «Верить в возможность логического познания в каком бы то ни было, хотя бы в самом скромном, размере — значит предполагать, что между человеческой мыслью и единством истины нет безусловной логической несовместимости» (1, с. 175-176). Тем не менее возникновение антиномий и их разрешение — закономерный процесс мышления, который уже свидетельствует о достаточно «высоком» развитии самой мысли. Антиномии, таким образом, «выражают собой состояние мысли, оторванной от всеединства и потому замкнутой в порочном круге» (1, с. 177). Именно поэтому, считает Трубецкой, «утверждать окончательную разрешимость антиномий — значит утверждать Всеединство» (там же). Таким образом, фактически разрешена и вторая часть вопроса: антиномии не являются для разума чем-то непреодолимым. Но если они являются неизбежным следствием нашего «в-данном-бытии мышления», то как же все-таки возможно их преодоление? Лучшим ответом на этот вопрос Трубецкой считает признание Всеединства как онтологического основания логического (рационального) познания, что с неизбежностью приводит нас к более глубокой и существенной для нашего мышления антиномии — антиномии Абсолютного и его другого.

«Антиномией из антиномий» называет ее русский философ, поскольку решение ее имеет не только философское, но и рели-

гиозное значение — разрешение проблемы «смысла жизни». Поэтому решение этой антиномии возможно только при построении целостной метафизической системы. Это достигается, по мнению Трубецкого, посредством как логического (гносеологического) исследования, так и положительного откровения, в котором раскрывается онтологическое основание метафизических предположений. Поэтому рассмотрение антиномий ведется Трубецким в двух аспектах — в гносеологическом в «Метафизических предположениях познания» и в онтологическом (с точки зрения откровения) в «Смысле жизни».

Обратимся сначала к теории познания, в рамках которой, согласно Трубецкому, возможно лишь неполное, предварительное решение антиномии. Антиномия Абсолютного и его другого первоначально обнаруживается при философском понимании пространства и времени, как антиномия пространства и времени; она, в свою очередь, является частным случаем общей антиномии. Она состоит в том, что «все наше познание о мире в пространстве и времени предполагает, с одной стороны, что эти формы существования могут быть действительны только вне Абсолютного, а с другой стороны, что они не могут быть действительны вне него» (1, с. 69). Тезис общей антиномии гласит: «Абсолютное сознание должно охватывать до мельчайших подробностей все текущее во времени»; антитезис — «абсолютное сознание исключает всякое изменение» (1, с. 313).

Первый шаг к разрешению этой антиномии заключается в признании Абсолютного трансцендентным и имманентным временному бытию. Однако предикаты трансцендентности и имманентности не тождественны друг другу, они присущи Абсолютному не в равной степени. «Как сознающее, Абсолютное... имманентно всему, что есть: ибо быть — и значит быть положенным как сущее в абсолютном сознании; все, что есть, — в нем содержится и в нем всецело осознанно» (1, с. 61). Следовательно, Абсолютное как абсолютное сознание, будучи вседержущим, является имманентным другому. Абсолютное же как сущее бытие является по отношению к временному как трансцендентное. Однако, как отмечает Е. Трубецкой, «не только как сознающее, но и как сущее, Абсолютное может быть в одно и то же время и имманентным и трансцендентным другому» (там же). Таким образом, антиномия философского понимания пространства и времени состоит в том, что «в абсолютном сознании есть две основные сферы, по отношению к коим все прочие возможные и действительные сферы его суть лишь частные подразделения» (1, с. 63).

Если представить себе конечный вывод решения антиномий пространства и времени и, следовательно, частичное разрешение антиномии Абсолютного и его другого в рамках гносеологии, то оно сводится к следующему: «С одной стороны, полнота Абсолютного бытия исключает из себя все неполное, совершающееся, становящееся, с другой стороны, абсолютное сознание объемлет все в себе, — как внутреннюю, имманентную Абсолютному бытию

сферу, так и внешнюю ему сферу другого; стало быть, и другое объемлется абсолютным сознанием в обоих его существенных отношениях — и как утверждаемое в Абсолютном, и как положенное вне его» (1, с. 62).

Онтологическое обоснование решения антиномий Абсолютного и его другого излагается Е. Н. Трубецким в его главном произведении — «Смысле жизни».

Прежде всего Трубецкой замечает, что принятое и обоснованное предположение в рамках гносеологии — мир во времени есть, лишь поскольку его держит в себе всеединое сознание, — «вполне совпадает» с христианским откровением (2,3, с. 94). На этом основании русский философ критикует, с одной стороны, «чистый» монизм, к которому он, видимо, причисляет и Вл. Соловьева, с другой — «чистый» дуализм, хотя и признает относительную истинность и того и другого (3, с. 89). Согласно первому, Бог и тварь находятся в неразрывном единстве друг с другом, что, как известно, противоречит христианскому учению о «неслиянности» Творца и творения. Но одновременно неправ и дуализм, отстаивающий принципиальное различие Бога и его творения, ибо, согласно учению церкви, Пантократор и сотворенное «нераздельны» (3, с. 90). Для Трубецкого факт существования догмата уже свидетельствует о единстве человеческого разума и Откровения. Но оно относительно, поскольку догма — это лишь свидетельство мыслимого, но еще не жизненного преображения, символ новой экзистенции. Таким образом, разрешение антиномий возможно в Богочеловечестве, в Христе, в котором божественное и естественное находятся в «нераздельном и неслиянном» единстве. Только «пришествие Христово означает полное преображение всего человеческого и мирского в божеское и Христово» (3, с. 278).

По мнению Трубецкого, последний тезис вполне согласуется с «духом» учения Канта. Ибо, согласно немецкому философу, «опыт субъекта включает в себя свободное полагание ноуменальной действительности» (3, с. 187), а «запрет» на разрешение антиномий Кант налагает лишь на сферу опыта (см.: 5, с. 446). Таким образом, оказывается, что вместе с разрешением противоположения феноменального и ноуменального (возможного для Трубецкого — в Богочеловечестве) происходит разрешение и антиномий. В этом и состоит, по Трубецкому, доведение трансцендентального метода до конца.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кн. Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.
2. *Трубецкой Е. Н.* Свет Фавора и преображение ума // Рус. мысль. 1914. Кн. 5.
3. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1918.
4. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в западноевропейской философии. М. 1989.
5. *Кант И.* Сочинения. М., 1963. Т. 3.
6. *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. М., 1986.
7. *Франк С. Л.* Сущность и содержание русской философии // Филос. науки. 1990. № 5.
8. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990.

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И П. ФЛОРЕНСКОГО

Т. Б. Другач

Во многих работах, опубликованных за последние годы по проблемам русской религиозной философии, отмечается, что философия Иммануила Канта была воспринята большинством русских религиозных мыслителей совсем иначе, чем, скажем, учение Гегеля или Шеллинга. Конечно, религиозным философам России конца XIX — начала XX в. было свойственно отрицательное отношение ко всей западноевропейской философии в целом, поскольку она символизировала для них победу рационализма над верой, но все же отдельные положения гегелевской и шеллинговской систем нередко вызывали благоговейное восхищение, тогда как философия Канта была объектом, если можно так выразиться, благоговейного ужаса. Объяснение этому нужно искать в специфических для русских идеалистов философских установках, касающихся фундаментальных проблем бытия и мышления.

Дело в том, что русскому религиозному сознанию гораздо ближе был идеализм платоновского толка с принятой в качестве изначального образца идеей Абсолюта, нежели критицизм Канта. Если в системах Шеллинга и Гегеля человек в конечном счете воплощает в своих действиях и мышлении волю и сознание Абсолюта, то внутри кантовской системы разумный субъект сохраняет опору на себя самого; в этом состоит сокровенная суть критической философии, о каких бы ее разделах ни шла речь.

Так, в том, что касается познания, человеческий разум автономен, ибо человек предписывает законы природе, а Бог сохраняется лишь в виде умозрительной идеи о неопределенном Творце всего сущего. Что же касается нравственной области, то здесь человек обладает свободной волей, оставляя опять-таки вследствие этого Бога за границами личного свободного выбора и ответственного решения. И наконец, в сфере эстетики посредством эстетического суждения сбывается свободная творческая деятельность человека по созданию произведений искусства, таких совершенных и законченных, как если бы они были продуктами самой природы.

Вот эту-то автономию человеческого разума не смогло принять большинство русских религиозных философов; каждый из них дает свою особую критику Канта, но все вместе несогласны с ним по этому центральному вопросу. «Независимо от каких бы то ни было положительных верований и какого бы то ни было неверия, — пишет Вл. Соловьев, — всякий человек как разумное существо, должен признавать, что жизнь мира вообще и его собственная в частности имеет смысл, что, следовательно, все зависит от

высшего разумного начала, силою которого этот смысл держится, а признавая это, он должен ставить себя в сыновнее положение относительно высшего начала жизни, т. е. благодарно подчинять все свои действия «воле отца», говорящей через разум и совесть» (2, № 1, с. 180 — 181). Из этого высказывания видно, что человек, согласно Соловьеву, обретает свободу только через веру, что свободная самостоятельность разума возникает сложным путем — благодаря обращению к вере. Если с точки зрения Канта, религия существует «в пределах только разума», то, с точки зрения Вл. Соловьева, скорее разум существует «в пределах только религии».

Кантовская установка на автономию человеческого разума воспринималась русскими религиозными философами как своего рода грехопадение вследствие утраты подлинно религиозного духа, вызванного расколом церкви на католическую и православную с последующим усилением позиций протестантизма. Именно последний, как они полагают, обусловил в конечном счете непомерные притязания кантовского рационализма и определил отказ Канта от живого, целостного религиозного опыта.

Точка зрения эта, как уже говорилось, обща для многих религиозных мыслителей. Почти все работы П. Флоренского также содержат прямую или скрытую полемику с кантовскими основоположениями и принципами, и главный мотив критики Канта — обвинение его в протестантизме, разрушившем цельный религиозный опыт. «Культу можно противопоставить лишь культ,— пишет Флоренский.— Но Кант, до мозга костей протестант, не знал культа в его собственном смысле, ибо, конечно, у протестантов, поскольку они действительно верны своим стремлениям,— не культ, а так, одни разговоры,— и не метафизическое выходжение из своей самозамкнутости к *иным* премирным реальностям, а лишь щекотание и возбуждение своей субъективности...

Имманентизм — короче говоря, столь напирющий на нас со всех сторон протестант Кант,— не хотел знать культа. Единственная осмысленная реальность для него *сам он*, и поставление себя в безусловный центр мироздания (а в этом существо западноевропейского духа, нового времени) заранее исключало из его мысли возможность определяющих мысль реальностей вне его, заранее делало его враждебным ко всему культу и заранее побуждало дать такую систему мысли, по которой культ был бы невозможен. Это-то и достигалось через принципиальное и навечное разделение смысла и реальности, духа и плоти, истины и силы — на два царства: царство объективных истин и царство вне-истинных объективностей... Напрасные хитрости: конечно, самозамкнутость кантовского духа есть вся насквозь *субъективность*, какие бы дистинкции ни строил себе философ протестантизма для сокрытия своей субъективности,— так, конечно, субъективистично и протестантское разумение Евхаристии, в какие бы богословские тонкости ни пускались богословы. А нужна Канту, как и вообще протестантизму, субъективность — ради обеспечения своей *автономии*...» (3, с. 123).

Мы специально привели такую длинную цитату для того,

чтобы смысл главного упрека в адрес Канта со стороны Флоренского был достаточно ясен — это обвинение Канта в рационализме, вытекающем из протестантизма, который не только не является истинной верой, но, напротив, порождает неверие. Религия «в пределах только разума», опора на собственный разум не могут удовлетворить религиозного философа; в этих принципах он видит всего лишь непомерные притязания разума, от которых верующий человек должен отказаться. И Флоренский отказывается: «Мы не страдаем протестантско-кантовской гордыней, которая не желает и от Бога принять полного сока и жизни мира только потому, что он *дан*, дарован нам, создан для нас, а не нами. И зачем нам рассудочно воспостроить мир в той его стороне (даже если бы это было возможно), которая по благодати Божьей созерцается нашими телесными органами, т. е. воспринимается всею полнотою нашего существа» (4, с. 128). Этот упрек Флоренского относится к установке Канта, согласно которой, хотя мир нам дается (т. е. он не создан нами), познать его мы можем только тогда, когда мы как бы «накладываем» на «данные впечатления» чисто человеческую «рамку» (форму) их восприятия; составными моментами этой формы, как известно, оказываются пространство и время, а также категории. Но это и означает, что мир нам не дан, если он в какой-то мере нами не создан (не сконструирован). Вот против этой-то (хотя и относительной) самостоятельности разума возражает Флоренский.

Далее, он обвиняет Канта в том, что тот «произвольно избирает из всей культуры небольшую ее часть — математическое естествознание и провозглашает его вечной и неизменной истиной, ибо что значит ориентироваться на факте науки, в частности, на факте математического естествознания, как не обоготворить ученые мнения определенной группы людей определенного времени на все времена, всем поколениям... Из факта науки Кант, убегая от культа, делает *идола*... (5, т. 3, с. 128 — 129).

Иными словами, Кант отказывается от веры потому, что он абсолютизирует научные достижения; по мысли Флоренского, вопрос о возможности науки для Канта оборачивается вопросом о невозможности культа. Можно ли признать эти упреки справедливыми?

Действительно, философская система Канта, да и философия нового времени в целом, строится по модели науки, как своеобразное «наукоучение». Понимание того, что такое истина и что такое заблуждение, что значит мыслить логично и что означает допустить ошибку в рассуждениях и т. д., в философской логике нового времени воспроизводится в соответствии с требованиями научного знания. Одной из главных категорий становится категория причины, потому что в науке объяснить какое-либо явление — это то же, что отыскать его причину. Вспомним также, что бытие в науке выступает в форме объекта, абсолютно не зависящего от субъекта, и такое «обличье» бытия в известной мере обусловлено стремлением ученого «очистить» предмет познания от всяких посторонних наслоений, прежде всего от «субъективных

примесей», с тем чтобы понять его собственную незамутненную, объективную сущность.

Субъект в этом случае отождествляется с познающим субъектом, а его разум сводится к теоретическому разуму. И даже с учетом того, что философия нового времени рефлексировала также и относительно исключительно важной, хотя и принципиально иной, чем первая, особенности научного познания, отражающей тот факт, что, ставя предмет в искусственные «чистые» условия эксперимента, познающий субъект фактически изменяет предмет, привносит в него субъективные моменты (сама наука начинает осознавать этот факт лишь в начале XX в.), — даже с учетом этого обстоятельства субъект продолжает оставаться для философа прежде всего познающим субъектом, подчиненным закономерностям познания. Иными словами, разум берется главным образом в его познавательной, теоретической функции.

Все это так, и как будто, обвиняя в этом Канта, Флоренский вполне прав. И все же это лишь часть истины. Другая ее часть заключается в том, что, будучи рефлексией над наукой и, таким образом, не совпадая с ней, философия все же выходит за рамки наукоучения, расширяя свои представления и о бытии, и о человеке. Для Канта, например, бытие — это не только познаваемый объект, но и абсолютно непознаваемая, находящаяся за границами знания вещь в себе. Что же касается субъекта, то при всей ориентации Канта на науку именно ему принадлежит заслуга признания субъекта не только познающим, но и нравственным, и эстетическим существом. Разум выступает тогда в виде практического и эстетического способов разумения. Вторая и третья «Критики» Канта слишком важны для философии, чтобы результатами их можно было пренебречь, как это фактически делает Флоренский. Философию Канта в равной мере характеризуют как разработка гносеологической проблематики, так и поиск целостного разума, несводимого к теоретическому. Не его ли ищет и сам Флоренский?

Как нам кажется, можно утверждать, что усилия Канта во многом близки усилиям Флоренского, поскольку тот также стремится отыскать целостный образ разума. Различие между ними состоит в другом. Оно состоит в том, что для Флоренского целостный разумный опыт человеческой жизни сопряжен с религиозностью, для Канта же — с нравственностью и эстетикой. В этом смысле обоим мыслителям свойственна культурологическая направленность, но Флоренский отождествляет культуру с культом, а Кант понимает ее совсем иначе; тем не менее философские размышления обоих устремлены за пределы научной реальности — к бытию самому по себе, и в этом смысле они движутся от логики к онтологии, к метафизике. Кант принимает бытие в его отрицательном, апофатическом значении, тогда как для Флоренского оно становится символом истинного, Божественного бытия.

Отсюда и разные смыслы понятия философии: казалось бы, этимологически «философия» и «софиология» означают одно и то же — любовь к мудрости; и все же следует говорить о различных оттенках этого понятия — Кант связывает мудрость также и с

осмыслением бытия самого по себе в его непознаваемом для теоретического разума содержании; Флоренский видит мудрость в религиозном постижении Истинно-сущего, просвечивающего сквозь земную оболочку.

Этим фундаментальным различием обусловлена как глобальная критика Флоренским Канта (хотя нельзя не увидеть, что Кантова философия выступает как бы в виде отрицательной регулятивной идеи для Флоренского), так и частная критика принципиально иного решения им некоторых философских проблем. Не претендуя, разумеется, на их всесторонний охват, остановимся только на проблеме времени.

В «Критике чистого разума» время определяется весьма многообразно. Во-первых, это чисто человеческая форма восприятия явлений, априорное условие опыта: «Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, нельзя устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следовательно, время дано а priori. Только в нем возможна вся действительность явлений» (5, т. 3, с. 135-136).

Из этого вытекает, во-вторых, признание Кантом особой объективности времени. «Таким образом,— пишет Кант,— наши утверждения показывают эмпирическую реальность времени, т. е. объективную значимость его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувством» (5, т. 3, с. 139).

В-третьих, время относится к созерцаниям, хотя и чистым: «Пространство и время, вместе взятые, суть чистые формы всякого чувственного созерцания, и именно благодаря этому возможны априорные синтетические положения» (5, т. 3, с. 142). Мы не будем подробно рассматривать здесь принцип конструирования (см.: 6, с. 9-38), работающий главным образом в чистой математике, а также особый характер объективности, присущий объектам так называемого «третьего мира»; скажем только, что «чистота созерцания» обусловлена тем, что созерцается не эмпирический, а сконструированный (мысленно) предмет (т. е. идеальный, всеобщий объект мысленного эксперимента); что пространство следует считать как бы «предметной проекцией» такого конструирования, или его результатом, тогда как время выступает как его «субъектная координата», обозначая последовательность моментов самого процесса конструирования.

Кант говорит в этой связи, в-четвертых, о последовательности во времени, т. е. о направленности временного вектора от прошлого к будущему. И если относительно пространства Кант, хотя бы в молодые годы, высказывал некоторые нетрадиционные предположения, например о многомерности пространств и геометрий, то в своем понимании времени, прежде всего в понимании соотношения прошлого, настоящего и будущего, он не выходил за рамки общепринятых представлений. Правда, исключительно важны замечания, сделанные Кантом в ранний, «докритический» период творчества, касающиеся симметрии, которую он считал отличительным признаком времени в плане выяснения его в абсолютности и относительности.

В-пятых, говоря о времени, нельзя не сказать ничего о такой

важной его особенности, как прерывность и непрерывность, конечность и бесконечность. Это свойство обнаружит свою значимость тогда, когда речь пойдет о знаменитых кантовских антиномиях.

И наконец, для Канта время выступает как схема, которая только и обеспечивает возможность подведения наглядных представлений под понятия; ведь должно существовать, согласно Канту, нечто однородное с категориями и чувствами: «Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключать в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, быть интеллектуальным, а с другой — чувственным. Такой характер имеет трансцендентальная схема» (5, т. 3, с. 223).

Понятие схемы исключительно важно для кантовской философии с ее принципом активности познающего субъекта, потому что, по Канту, в основе всех наших чувственных представлений лежат не образы, а нечто иное. Можно было бы охарактеризовать это «иное» как некий «всеобщий образ», который с точки зрения чувственности представляет собой нонсенс, ибо он, будучи «образом» и относясь, следовательно, к чувственности, тем не менее не вмещается в ее рамки, так как содержит в себе еще и всеобщность. Вследствие этого он включает в себя понятийное начало, и, перефразируя Маркса, можно было бы сказать о нем, что всеобщий образ имеет «чувственно-сверхчувственный» характер. Это и есть схема; она делает возможной последовательную деятельность субъекта по созиданию идеальной модели предмета.

Парадокс Кантова учения в данном пункте заключается в том, что, с одной стороны, предмет нам «дается»; следовательно, от познающего человека не требуется как будто никакой активности, поскольку речь идет о пассивном восприятии того, что дано извне. И тем не менее это не совсем так: как ни странно, предмет дается только тогда, когда он конструируется, т. е. создается. По Канту, дело обстоит так, что конкретный чувственный предмет воспринимается чувственно лишь в том случае, если он «подводится» под схему, т. е. под тот «всеобщий образ», о котором речь шла выше.

Разъясняя смысл «всеобщего образа», Кант четко говорит о действиях человека по конструированию (созиданию) образа: «... если я, например, превращаю эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие... я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве» (5, т. 3, с. 211). Мы не можем представить себе прямую линию, не проводя ее (мысленно), и, как известно, даже «понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным образом *in concreto*» (5, т. 3, с. 223). Что имеет в виду Кант?

Сам он поясняет, что «образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а схема чувственных понятий (как фигур пространство) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *argiori*; благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы...» (5, т. 3, с. 223).

За этими словами фактически скрывается убеждение в способности человека понять единичный предмет только посредст-

вом деятельности, в кантовской интерпретации — посредством конструирования, т. е. идеальной деятельности. Собаку человек, конечно, не создает, но для того чтобы понять, что она такое, надо как бы воссоздать ее — мысленно, т. е. как бы «построить» ее (как дом, как треугольник и т. д.). Схема именно потому и содержит в себе некий всеобщий образ, что дело касается одного-единственного образа, т. е. определенного типа конструирования (моделирования) всех предметов данного класса независимо от их конкретной оболочки.

Так, если мы говорим о доме, мы конструируем его как жилище, которое должно иметь пол, стены, крышу, окна, следовательно, как бы мысленно возводим его; при этом на второй план отступает конкретно-эмпирическое обличье — неважно, каменный он или деревянный, имеет слюдяные или стеклянные окна, крышу из черепицы или бамбука и т. д. Скорее наоборот — условием эмпирического восприятия данного конкретного дома (из бамбука, например) служит понимание того, что такое дом вообще. Это знание, как полагает Кант, можно получить не на основе эмпирического, но только на основе чистого созерцания; последнее же есть схема, т. е. способ деятельности субъекта (разумеется, идеальный) по воссозданию этого предмета, а также созерцание полученного предмета (путем конструирования) «очами разума».

Такова схема вообще. Именно поэтому в ней наличествует не только чувственность, но и понятие (схема их опосредует); она относится к понятиям постольку, поскольку она относится к созерцаниям. Возникает парадокс, о котором мы уже упоминали: человеку познаваемый предмет дан, но только потому, что он им же создан*. Схема выражает основные моменты процесса человеческой деятельности по созиданию (конструированию) предметов, именно поэтому огромное значение приобретает последовательность, т. е. течение времени от прошлого к будущему через настоящее.

Итак, мы коротко рассмотрели важные для теоретической философии Канта характеристики времени. Как оценивает их Флоренский? Вся Кантова интерпретация времени резко отвергается, поскольку это время научного знания; у Флоренского же совершенно иной исходный пункт: для него время — это прежде

* Надо сказать, что здесь Кант предвосхитил тех философов и психологов, которые стоят на точке зрения деятельности: например, современная психология зрительного восприятия (как отечественная — А. Запорожец, В. Зинченко, так и зарубежная — Ж. Пиаже, Р. Грегори) исходит из того, что зрение обязательно опосредуется мышлением в контексте действий с предметом. Иначе говоря, зрительный образ возникает у человека в той мере, в какой он — начиная с младенческого возраста — не просто видит предмет, но действует с ним, постигая, таким образом, его смысл и назначение. Но Кант не только предвосхитил достижения современной психологии, но и сделал те выводы, которые она до сих пор не сделала, а именно: Кант говорит не только о вплетенном в ткань действий эмпирическом образе, но и о всеобщем, идеальном образе, невозможном в эмпирии. В этом смысле ближе всех к Канту стоял И. Сеченов со своей рецепторной теорией, принципиально отличной от рефлекторной.

всего культовое время, все определения которого, в том числе и бесконечная длительность, и направленность от прошлого к настоящему (и будущему), объясняются только на базе культа. «Мы живем в ритме праздников,— пишет русский мыслитель.— Мы считаем дни: столько-то от Воскресенья — столько-то до следующего. Мы говорим: от Рождества до Пасхи — столько-то недель, столько-то месяцев и так далее. Столько-то дней от Нового года. Столько-то лет от Рождества христового как эры летоисчисления. Но что это, как не время культовое, время Евхаристии, а в других культах — *свое*, своих культовых действий, однако всегда культовое, ибо календарь общественно богослужeben. Уничтожьте мысленно воистину *все* культовые времена — и не станет календаря: всякий календарь непременно месяцеслов или подразумеваемый месяцеслов — так именно» (3, с. 133).

Флоренский предвидит, конечно, возможные возражения неверующих и заранее отвечает на них: разумеется, день и ночь, времена года и т. п. как будто существуют сами по себе, независимо от культа. Но на самом деле это не так: «... ведь они — *осознания* того, что опыт так подчеркивает мистически, что определяется в отношении к религии. Воистину и последовательно: извлеките из них все содержание их религиозное, и вы увидите, что *нечего* будет сознать — и время сольется в безразличную среду — *внѣви* не будет времени. Время есть, ибо есть Культ. Все времена держатся на: закрепках литургических, и когда религиозные устои распадаются — «время выходит из пазов своих», по слову Шекспира» (3, с. 133).

В связи с отсчетом во времени культовых событий время для Флоренского всегда прерывно, тогда как монистическая непрерывность представляет собой, по его словам, «знамя крамольного рассудка твари, отторгающей от своего начала и корня, и рассыпающегося в прах самоутверждения и самоуничтожения» (7, с. 65). Дуалистическая же прерывность — это «знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с ним получающего свое обновление и свою крепость» (7, с. 65).

Из общего определения времени как культового вытекает также признание особого характера его объективности: разумеется, это не априорность — априорность Флоренский характеризует как субъективизм, в связи с чем, в частности, упрекает Канта за то, что он разделил сферу субъективного на две части, одну из которых обозначил как объективную. Но когда говорят об априорности, не может быть объективности — она всего лишь псевдообъективность. Подлинно объективным время становится лишь в рамках культовой философии, так как предпосылка объективности здесь — в противовес Канту — признание образа одновременно изображением самого лика: так, мы созерцаем икону Богородицы и говорим: «се есть она сама». Образ, по убеждению Флоренского, вследствие этого не разделяет действительность и человека, а соединяет; так же обстоит дело и со временем. Оно объективно, потому что является отражением Божественной Вечности, ее эманацией. Время есть действительное, объективное

время человеческого бытия, которое человек получает вместе с актом Божественного творения.

Объективное время характеризуется Флоренским прежде всего со стороны его однолинейной направленности, т. е. течения от прошлого к будущему через настоящее, но очень важно, что Флоренский предполагает возможность одновременного присутствия всех времен в некоей как бы вневременной точке.

Речь идет о такой удивительной способности человека, как память. «Но что же такое память? Уже психологическое ее определение, а именно как «прирожденной способности к представлениям», несмотря на свою отвлеченность, отмечает существенную связь памяти с процессами мышления вообще. С другой стороны, и теория познания через понятие трансцендентальной апперцепции, вкупе со всеми в эту последнюю входящими актами аппергензии, репродукции и рекогниции, делает память основной познавательной функцией разума» (7, с. 200).

Хотя, как мы видим, Флоренский употребляет для характеристики памяти кантовские категории, он все же отдает предпочтение платоновской концепции знания как воспоминания: «... если трансцендентальная память — основа знания, по Канту, то память трансцендентная — основа знания, по Платону» (7, с. 200-201). Такое предпочтение понятно — в духе русского «теософского платонизма» Флоренский определяет трансцендентную память как истинное творчество по воссозданию того, в чем содержится Истина с большой буквы, которую человек постигает в религиозном опыте: «Память есть *деятельность мыслительного усвоения, т. е. творческое воссоздание из представлений — того, что открывается мистическим опытом в Вечности, или, иначе говоря, создание во Времени символов Вечности*» (7, с. 201).

Благодаря памяти можно, следовательно, снова коснуться над временем стоящей и уже раз пережитой мистической реальности, лежавшей в основе одного представления, ныне утекшего безвозвратно, но тем не менее могущего вновь стать основой другого, наступающего и родственного первому по единству «мистического опыта» события. Поэтому «память имеет значение трансцендентальное, и в ней мы не можем не видеть нашего надвременного естества» (7, с. 201-202).

В этих словах, по сути дела, утверждается возможность прорыва для каждого, а не только для избранных в иное, надмирное царство: память человека, в том числе и его обыденная, повседневная память, основана на религиозном опыте, на связи с Вечностью. В памяти, таким образом, проявляется совершенно особое течение времени — прошлое не исчезает окончательно, оно сохраняется и превращается в настоящее в обличье «теперь». «Ведь очевидно, — пишет по поводу этого Флоренский, — что если о некотором представлении мы говорим как о воспоминании, т. е. как о чем-то прошедшем, то эта «прошедшесть» дана нам и дана *теперь*, в том «настоящем», когда мы говорим. Другими словами, прошедший момент времени должен быть дан, и не только как прошедший, но и как сейчас, как настоящий, т. е. *все* время дано мне как некоторое «сейчас», «почему я сам, смотря-

щий на все Время, зараз мне данное, — сам я стою над Временем» (7, с. 202).

Истоки подобного толкования времени Флоренский хочет отыскать у Платона: память, соединяющая все времена, благодаря которой человек как бы возвышается над потоком времени, представляет собой своего рода «символо-творчество». С одной стороны, память есть творчество, с другой — воспоминание; как творческое начало она создает нечто новое, как воспоминание — воспроизводит уже пережитое человеком (хотя и в форме прошедшего, т. е. как символ). «Помещаемые в прошедшее, эти символы в плоскости эмпирии именуются воспоминаниями; относимые к настоящему, они называются воображением, а располагаемые в будущем — считаются предвидением и предведением. Но и прошедшее, и настоящее, и будущее, — чтобы *сейчас* быть местом для символов мистического, должны сами переживаться, хотя и как разновременные, но зараз, т. е. под углом зрения Вечности; во всех трех направлениях памяти деятельность мысли излагает Вечность на языке Времени... Сверхвременный субъект познания, общаясь со сверхвременным же объектом, это свое общение развертывает во Времени; это и есть память» (7, с. 202).

Сказанное и означает, что человеческое время не субъективно, но является выражением Вечности; последняя не запредельна для человека, не есть вещь в себе, но представляет собой подлинную объективность отражением Истинного, Вечного, Божественного Бытия.

Флоренский замечает далее, что, будучи элементом памяти, время обретает особый характер, поскольку в данном случае исчезает жесткое разграничение между прошлым, настоящим и будущим, и постольку Время сливается с Вечностью. Но не вполне, потому что все же речь идет о воспоминании, хотя и творческом; и даже само творчество человеческой жизни, чадородие, согласно Флоренскому, является ничем иным, как воспоминанием, «созданием в мире людей по своему подобию, данному Богом» (7, с. 196). Так же осуществляется и духовное «порождение» человека.

Итак, «время всегда останется *временем*, т. е. вереницей, рядом, движением: оно всегда имеет начало и конец, возникновение и прекращение, рождение и смерть. И жизнь, связанная со временем, по существу своему *такова же* и не может не быть такою» (7, с. 531).

Но чем же отличается Вечность от Времени? — Формой истинности. В вечном Божественном бытии знание существует как Истина с большой буквы, которая нетленна и непреходяща. Человеческое знание преходяще и неустойчиво: «Несомненно, что наряду с Истиною существует и *истина*, если только наряду с Богом есть *тварь*. Существование же *истины* есть лишь иное выражение самого факта существования *твари* как таковой, т. е. лежащей личностным многообразием в пространстве и времени» (7, с. 143).

Тварь мятется и крушится в бурных порывах времени. Истина же должна пребывать; тварь рождается и умирает, поколения сменяются поколениями; Истина же должна оставаться нетленной. Таким образом, главное отличие Времени от Вечности коренится в характере истины.

Во-вторых, можно сказать, что Время есть выражение Рока, т. е. Божественного предназначения для человека; иными словами, Рок и есть время. В связи с этим Флоренский проводит в главе «Рок и время» («Столп и утверждение истины») очень интересный филологический анализ, доказывающий, что во многих языках понятие «Рок» означает и «определенное время», «срок», и — «Судьбу». Собственно говоря, согласно Флоренскому, эти значения совпадают, потому что для каждого человека его время определено, и это есть Божественный Рок, судьба.

Но существует еще одно определение времени — это история. Человек живет в истории, т. е. движется от рождения к смерти, от прошлого к настоящему и будущему вплоть до Страшного суда. В Вечности же нет движения, нет истории. В тот момент, когда человечество подойдет к моменту Страшного суда, завершится его история и закончится время — оно перейдет в Вечность: «Введение Духа Святого дало бы полную духо-носность, *полное* обожение всей Твари, *завершенное* просветление. Тогда кончилась бы история; тогда исполнилась бы полнота сроков: тогда во всем мире Времени уже не было бы» (7, с. 111).

Принципиальное различие времени и вечности не означает, что нет их частичного совпадения; во-первых, как уже говорилось, оно осуществляется в памяти; во-вторых, «прорыв» в вечность, доступный не только праведникам, но и простым смертным, происходит благодаря мистической связи двух царств, «озарению» времени вечностью. Последнее придает земному времени смысл, и в этом пункте Флоренский вновь подчеркивает свое отличие от Канта, вновь критикует его, хотя — и нужно обратить на это особое внимание — допускает частичное применение кантовских приемов к истинным, т. е. к религиозным, установкам при условии принятия приоритета веры.

Пронизывание вечностью времени означает также признание единства прерывности-непрерывности времени, что, в свою очередь, оборачивается тождеством смерти-жизни: «Существование во времени по существу своему есть умирание, — медленное, но неуклонное наступление смерти. Жизнь во времени есть неизбежное покорение себя Хищнице. Жизнь и умирание — одно. А смерть — ничто иное, как более напряженное, более эффективное, более обращающее на себя внимание Время. Смерть — это мгновенное время, а Время — длительная смерть... Черная смерть не извне налетает на светлую Жизнь, но сама жизнь в недрах своих таит неумолимо растущее ядро смерти. Живя — умираем, умирая — живем. Умирание есть *условие* жизни... Не бывает настоящего без прошедшего; не бывает жизни без смерти... Рождение и

Смерть — полюс одного, — Жизни ли, Умирания ли, — называй каждый, как ему слаще, а точнее сказать, Рока и Времени» (7, с. 530).

Казалось бы, рассуждения Флоренского здесь достаточно банальны — ведь стало почти азбучной истиной, что жизнь и смерть связаны нерасторжимо. Но Флоренский все же решает другую проблему: проблему неуничтожимости культуры в жизни человека, несмотря на конечность отдельного индивида и исторически конечных конкретных поколений. Культура неуничтожима, потому что время пронизано вечностью; культ и составляет стержень культуры.

Особое внимание при исследовании времени Флоренский уделяет «обратному» его течению, т. е. направленности вектора времени от будущего к настоящему и прошлому. Этот вектор обнаружился уже при изучении памяти; но есть еще один феномен, характеризующийся обратным течением времени, который имеет для человека даже гораздо более важное значение, поскольку, как думает Флоренский, он является как бы непосредственным свидетельством существования иного мира. Это — сновидения. Их Флоренский подробно анализирует в работе «Иконостас».

Прежде всего он замечает, что сновидения не принадлежат ни тому, ни этому миру, а представляют собой как бы мостик от одного к другому. Это и не бодрствующая земная жизнь, но это и не иная жизнь; во сне мы воспринимаем образы потустороннего мира более осязательно, чем символы вообще, поскольку мы их «переживаем», хотя и особым, если так можно выразиться, «сверхчувственным» образом.

Во-вторых, во сне время длится принципиально иначе, чем наяву, что выражается, в частности, в изречении: «мало спалось, да много виделось». Это означает, что время во сне способно сжиматься и растягиваться: «Спящий, замыкаясь от внешнего мира и переходя сознанием в другую систему, и *меру времени* приобретает новую» (4, с. 84). Так, во сне можно пережить часы, месяцы, годы, а в некоторых случаях века и тысячелетия. Принцип относительности позволяет утверждать, что время течет здесь совсем по-другому, так как налицо иная система отсчета.

В-третьих, скорость течения времени может достигать во сне величины, превосходящей любую конечную величину (включая скорость света). «Но если всякий согласен, и не зная принципа относительности, — пишет в связи с этим Флоренский, — что в различных системах, по крайней мере применительно к рассматриваемому случаю, течет свое время *со своею мерою*, то не *всякий*, пожалуй, не многие задумывались над возможностью времени течь с бесконечной быстротой» (4, с. 84). А между тем именно благодаря ей совершается превращение: сначала по достижении предела мгновенно осуществляется как бы переход из одной сферы духовной жизни в другую; заметим, что Флоренский говорит здесь не только о двух различных мирах — он говорит о двух различных душевных состояниях. Ведь одно дело, когда мы что-то переживаем наяву, и совсем другое дело, когда мы переживаем нечто во сне. Но бесспорно, что последний — тоже явление

душевной жизни. Кроме этого, ускоряясь в своем ходе и достигнув бесконечности, время как бы «выворачивается» через себя наизнанку*, т. е. меняет свой вектор. Из этой точки и начинается обратное течение времени: «Время действительно может быть мгновенным и обращенным от будущего к прошедшему, от следствий к причинам телеологическим, и это бывает именно тогда, когда жизнь от видимого переходит в невидимое, от действительного в мнимое» (4, с. 84).

Суть дела заключается здесь в том, что одно и то же событие воспринимается, как полагает Флоренский, сразу в двух планах, как бы в двух проекциях — в «дневной» и «ночной». Так, данное событие — (назовем его x), будучи следствием другого события (назовем его Ω), входит в один временной ряд, где речь идет о причинно-следственной связи, и время, следовательно, течет от прошлого к будущему через настоящее. Вместе с тем это же событие x включено в совсем иной причинный ряд — крепко спаянных между собой звеньев с конечной причиной a . Сложность заключается в том, что причина a не имеет ничего общего с причиной Ω и не может быть ею вызвана. А если бы не было a , то не было бы всего сновидения. Таким образом, получается, что физическая причина Ω не имеет как будто к описанному событию никакого отношения. При этом под a Флоренский подразумевает целевую, телеологическую причину, а под Ω — причину земную и на многих конкретных примерах поясняет, что он имеет в виду.

Если, например, в сновидении (облетевшем все учебники психологии) спящий участвовал во французской революции, прошел ее почти до конца, был осужден трибуналом и гильотинирован, то символом ножа, от прикосновения к шее которого он проснулся, была спинка железной кровати; но является ли последнее событие сна — прикосновение ножа — каким-то отдельным от всех остальных событием или же все моменты сновидения устремлены единым потоком именно к этой точке? Если бы оно было случайным явлением, то никак не вписывалось бы в единую линию канвы и спящий проснулся бы от какого-то другого ощущения. Но это не так. Просто дело в том, что, как думает Флоренский, ощущение прикосновения железа к шее воспринимается сразу в двух различных измерениях, двух проекциях (как уже говорилось, в «дневной» и «ночной»); и если в первом случае

* Любопытно, что подобное «переворачивание» имеет место, по Флоренскому, и относительно пространства. В этой связи он дает интересный анализ того места «Божественной комедии», где речь идет о спуске в ад: сначала поэты спускаются ногами к центру Земли, а головой — к месту спуска, но, достигнув определенной точки, «неевклидовой» грани, переворачиваются:

— Когда же мы достигли точки той,
Где толща чресл вращает бедра громаду, —
Вождь опрокинулся туда главой,
Где он стоял ногами, и по гаду,
За шерсть цепляясь, стал входить в жерло... —

Переворачивание совершается потому, что переворачивается сама поверхность движения, что связано в конечном счете с противоположностью Чистилища и Сиона, т. е. двух миров (8, с. 45).

можно говорить о причинной связи, то во втором случае — только о телеологической. Это и означает, что здесь время протекает *«как раз наоборот против того, как мы могли бы ждать, помышляя о кантовском времени»* (4, с. 87).

Например, для человека, которому приснилось, что его гильотинировали, подлинная причина удара ножом *x* — это *a*, т. е. весь ход приснившейся революции. Но *a* — это телеологическая причина, соответственно которой время течет в обратную сторону, т. е. от будущего к настоящему и прошлому. В дневном времени все было бы как раз наоборот, и событие *x* (прикосновение ножа) было бы причиной; но тогда разрушилась бы необходимая связь всех элементов сновидения, представляющая его как целостное явление. «Таким образом,— подытоживает Флоренский,— в сновидении время бежит, и ускоренно бежит *навстречу* настоящему, *против* движения времени бодрствующего сознания. Оно *вывернуто через себя*, и, значит, вместе с ним вывернуты все его конкретные образы. А это значит, что мы перешли в область мнимого пространства (вспомним о мнимых пространствах, т. е. о переворачивании пространства при спуске в ад. — *Т. Д.*). Тогда то самое явление, которое воспринимается отсюда — из области действительного пространства — как действительное, оттуда — из области мнимого пространства — самозрится мнимым, т. е. прежде всего протекающим в телеологическом времени, как *цель*, как предмет стремлений» (4, с. 87).

Итак, Флоренский убежден в том, что в сновидениях приоткрывается сокровенный смысл всех явлений земной жизни, а именно что все существующее располагается как бы на пересечении двух векторов времени. Поскольку земная жизнь признается лишь слабым отблеском Божественного бытия, постольку приоритет признается за телеологической причиной, т. е. за течением времени из будущего к настоящему.

Заметим, что объяснение, которое дается Флоренским, без сомнения, очень интересно, как интересен и сам представленный им материал сновидений. И однако, как нам кажется, в объяснениях Флоренского есть одно уязвимое звено: решающим аргументом в пользу примата телеологической причины для него оказывается сфера подсознания. Нам кажется, что логически более убедительным был бы переход не от сознания к подсознанию (от реальных явлений к сновидениям), а от сознания к сверх-сознанию; и если учесть, что в философии (и психологии) понятие «сознание» является своеобразным синонимом понятия личности, то сверх-сознание может означать только одно — культуру (то, что немецкие идеалисты называли объективным духом). При анализе сновидений Флоренский как будто отказывается от исходного принципа культуры (тождественной, разумеется, с культом), к которому он всегда прибегал в других случаях, в чем можно видеть некоторую непоследовательность его концепции. Но вернемся к проблеме обратного течения времени.

К анализу сновидений у Флоренского примыкает описание совершенно другой ситуации, где время тем не менее также течет вспять: речь идет о сферах предположительно огромных скоро-

стей. «Что, собственно, означает предельность величины $3 \cdot 10^{10}$ см/сек? — спрашивает Флоренский и отвечает: — Это означает не невозможность скоростей, равных и больших c , а лишь появление вместе с ними новых, пока нами наглядно не представляемых, если угодно, трансцендентных нашему земному кантовскому опыту условий жизни» (8, с. 50).

Указывая вновь на ограниченность научного знания в данном случае и вновь отождествляя последнее с кантовским пониманием движения и времени, Флоренский полагает, что скорости, большие c , относятся не к земным пространствам, а к переходным — между небом и землей (т. е. между тем и этим мирами). В таких «точках перехода» происходит как бы подготовка к превращению реального существования в принципиально иное бытие: тело сжимается в точку, время же становится бесконечным. Но так — на границе между двумя мирами; что же касается находящегося по ту сторону границы вечного Божественного бытия, то само собой разумеется, что время (опять-таки как бы выворачиваясь наизнанку) «протекает в обратном смысле, так что *следствие предшествует причине*. Иначе говоря, здесь действующая причина сменяется — как и требует аристотелевско-дантовская онтология — причинностью конечной, телеологией...» (8, с. 52).

Данное предположение (в котором, как это ни странно, для Флоренского совпадают вера в Бога и приверженность именно научным принципам — принципам теории относительности) позволяет Флоренскому вернуться к культуре и вновь отождествить культуру и культ. Ибо возникающие на границе (между «небом» и «землей») переходные бытийные структуры есть, согласно Флоренскому, нечто вроде платоновских идей — непротяженных, бестелесных, неизменных, вечных сущностей, которые воплощают в себе телеологическую причинность и становятся образцами как природного бытия, так и бытия в культуре. Но прежде чем остановиться на них, попробуем припомнить, говорил ли кто-либо, кроме Флоренского, об обратном течении времени.

Нечто близкое мы можем найти в немецком идеализме XVIII — XIX вв., представители которого отчетливо увидели способность человека ориентироваться на будущее, руководствоваться целями и, следовательно, в известной мере подчинять свои сегодняшние действия тем задачам, которые идут из будущего. Эта человеческая способность была понята в немецком идеализме как выражение творческой, демиургической силы разума творить действительность. И именно Кант был одним из тех, кто предложил по этому поводу свою собственную, глубоко оригинальную трактовку.

Согласно Канту, в то время как все природные объекты подчиняются причинной зависимости, когда, следовательно, их настоящее и будущее определяются прошедшим, когда, далее, разум при их познании руководствуется принципом причинности, — в сферах нравственности или эстетики дело обстоит совсем по-другому. Человек обретает здесь свободу как раз потому, что вырывается за рамки причинной предопределенности и подчиняется целям, которые ставит он сам. Течение времени становится

при этом другим: либо будущее определяет настоящее (через цель), либо следует говорить также и о присутствии вечности во времени (через идеал). Как раз Канту принадлежит заслуга определения человека как нравственного и эстетически осваивающего мир существа, изменяющего благодаря своей свободе направленность времени.

Коль скоро речь заходит о «Критике практического разума», то главным моментом, определяющим человеческое поведение, признается не сущее, а должное; это означает, что вектор времени меняется при соотнесении наших поступков с идеалом как будущей целью. Одновременно мы оцениваем все свои прошлые поступки с этих позиций, т. е. опять-таки движемся от будущего к прошлому, при этом прошлое не умирает. Кант обращает особое внимание на то, что, казалось бы, глупо переживать по поводу того, что давно прошло и что нельзя вновь вызвать к жизни и изменить. Но, как это ни глупо, человек, оценивающий себя нравственно, продолжает страдать и переживать те оскорбления и унижения, которые нанесли ему (или которые нанес он сам), причем так сильно, что иногда подобные переживания могут изменить всю жизнь (заставить человека уйти в монастырь, покончить с собой и т. д.). Этот обратный вектор времени очень хорошо просматривается в той антиномии Канта, которая касается соотношения свободы и необходимости: как раз вследствие того, что человек подчинен нравственному закону, прошлое не зажимает его в свои тиски, и он обретает свободу.

Относительно эстетики Кант также совершенно определенно подчеркивает, что «искусство по праву следовало бы назвать только созданием через свободу, т. е. через произвол, который полагает в основу своей деятельности разум» (5, т. 5, с. 318), и что «дух в искусстве должен быть свободным» (5, т. 5, с. 319); свобода же, как известно, противостоит необходимости, а значит, и причинной обусловленности настоящего и будущего со стороны прошлого. «... Искусство,— продолжает Кант,— имеет всегда определенное намерение (значит, цель.— *Т. Д.*) что-то создать» (5, т. 5, с. 322), так что «гений есть *талант* создавать то, для чего не может быть никакого определенного правила» (5, т. 5, с. 323). Поэтому гениальность и характеризуется свободой продуктивного воображения — свободой создавать то, чего нет в природе и что в отсутствие гения вообще не появилось бы на свет.

Итак, в кантовском учении о нравственности, так же как в кантовской эстетике, говорится о целевой детерминации, что для Канта вполне определенно связано со свободой, а не с причинной зависимостью, когда время, таким образом, меняет свой вектор, свою направленность. И Флоренский близок Канту как в понимании нравственности, так и в понимании искусства, о чем уже было упомянуто, хотя и с той разницей, что для Флоренского эстетическая и телеологическая способности суждения совпадают, потому что, повторяем, для него культура тождественна культу. Время культуры в качестве культового времени, согласно Флоренскому, становится очень важной характеристикой творчества: с одной стороны, созидания предметов искусства, с другой —

созидания самой личности при условии, что «уток» творчества составляет нравственность, а в ее основе, в свою очередь, лежит вера.

Что касается созидания личности, то имеется в виду деятельность, направленная на себя. Чем она отличается от действий по созиданию предметов? Чем отличается вещь от личности? — ставит вопросы знаменитый русский мыслитель и отвечает: «Вещь есть лишь внешнее единство всех своих признаков и не создает себя», в то время как лицо, личность является внутренним единством своих качеств и создает себя (после того, конечно, как ее создал изначально господь Бог). Это «живое единство самосозидающей деятельности, творческое выхождение из своей самозамкнутости...» (7, с. 80).

Флоренский убеждает читателя в том, что такое понимание недоступно рационализму, прежде всего кантовскому, так как рационалистическое толкование есть ничто иное, как «рационалистическая» понятность «личности» (7, с. 80). «Напротив, *христианская философия*, т. е. *философия идеи и разума*, философия личности и *творческого подвига*, опирается еще раз на возможность преодоления закона тождества и может быть охарактеризована как философия *омусианская*. Это — философия духовная» (7, с. 80).

Но мы уже сказали, что для Канта человек был не только познающим, но и нравственным, и эстетически развитым субъектом; поэтому приписывать Канту убеждение в том, что невозможно целиком познать личность «рационалистически», было бы неверно; напротив, Кант, как известно, определяя человека как ноумен, полагал, что его нельзя познать («рационалистически»), хотя и необходимо помыслить. Для того чтобы понять, в чем Флоренский упрекает Канта в данном случае, надо попытаться раскрыть содержание понятия «рационального». В философии Канта оно имеет достаточно сложный и дифференцированный смысл.

В теоретической сфере рационалистическое объяснение означает нахождение причины; иными словами, признается, что объяснить существование и поведение объектов можно только на основе причинно-следственной связи. Но в том случае, когда субъект направляет познание и действие на самого себя, можно говорить о причине лишь весьма условно, так как речь идет о причине самого себя, т. е. о причине, которая предшествует себе во времени, нарушает, таким образом, естественное следование событий и должна определяться иначе, чем просто причина. Спиноза попытался в связи с этим ввести определение природы как *causa sui*, однако принцип самодействия в его философии был ограничен тем, что природа выступала как творящая лишь по отношению к природе *сотворенной*; как *творящую* она себя не создавала. Этот недостаток позже попробовал восполнить Фихте, начав с созидания Я самого себя именно в качестве созидającego.

Кант относит принцип самодействия не к познающему субъекту, а к нравственной и эстетической личности; но тогда нельзя говорить о познании как раз вследствие того, что здесь субъект — *causa noumenon*, т. е. причина самого себя, но вовсе не в естест-

веннонаучном понимании причинности. Не означает ли это, что рационализм здесь не «работает», о чем и говорил Флоренский? На этот вопрос, как нам кажется, можно дать два несколько отличных друг от друга ответа: если речь идет о теоретическом, научном, рациональном объяснении (т. е. причинной интерпретации), то действительно объяснить на этой основе поведение существа, формирующего цели и изменяющего в установке на эти цели свое прошлое (следовательно, не детерминированное прошлым фатально), изменяющего себя, невозможно. Здесь Флоренский прав.

Но дело-то все в том, что и нравственность, и эстетика для Канта — это также типы *разумения*, иного, чем теоретическое, но все же разумения; ведь недаром говорится о практическом *разуме* и об эстетической способности *суждения*. В данном случае поведение, поступки, вся жизнь человека объясняются не с точки зрения причины, а иначе, хотя тем не менее налицо рационалистическое постижение.

Конечно, Флоренский не согласен здесь с Кантом по существу, потому что для него сфера разумения всегда опосредована верой и в конечном счете разум существует «в пределах веры», так что рационализм всегда ограничен. В этом различном контексте оба мыслителя по-разному толкуют свободу, причинность, время. Самой поразительной степени «любовь-вражда» между Флоренским и Кантом достигает, пожалуй, в сфере решения вопроса об антиномиях, тесно связанного с данной проблематикой.

Предмет этот особенно интересен для нашего исследования, поскольку оба мыслителя говорят непосредственно об одном и том же, но по-разному, что дает возможность совершенно отчетливо увидеть, в чем состоит принципиальное различие между ними. Начнем с того, что великий русский мыслитель отдает должное великому немецкому мыслителю лишь в одном-единственном случае — как раз за разработку проблемы антиномий, так как, по словам Флоренского, «истина есть антиномия» (7, с. 153). «Самое слово *антиномия* как философский термин, — признается он, — происхождения весьма позднего, а именно появляется не ранее Канта, да и то только в «Критике чистого разума», т. е. в 1781 году» (7, с. 153). До того времени это был отчасти юридический (со времен римского права), отчасти богословский термин. Но Флоренский во многом несогласен здесь с Кантом; свои возражения он высказывает в лекции «Космологические антиномии И. Канта» (см.: 9, с. 133-146); похожие взгляды излагаются также в «Столпе...» и некоторых других работах.

Несмотря на то что только Кант, как считает Флоренский, осмыслил понятие антиномии, антиномичность следует считать истинной сущностью бытия и мышления человека; в связи с этим он упоминает о Гераклите и Платоне: «Великим, хотя до сих пор с этой стороны непонятым сторонником антиномичности рассудка был и сам *Платон*. Большинство его диалогов — ничто иное, как исполинские, со всей тщательностью развитые и художественно драматизированные антиномии. Самое пристрастие Платона к диалогической форме изложения, т. е. к форме противопо-

ставления убеждений, намекает уже на антиномическую природу его мышления» (7, с. 156). И далее Флоренский провозглашает свое кредо относительно объективности антиномий: «Мы не должны и не смеем замазывать противоречие текстом своих философов! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должно и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он, — не монолитный кусок, если он самому себе противоречит, — мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет» (7, с. 157). И Флоренский восхищается тем, что Кант это понял, хотя и не до конца, в связи с чем предьявляет ему множество возражений, упрекая во внутренней противоречивости. Но прежде чем остановиться на его возражениях, зададимся вопросом: не противоречит ли себе и сам Флоренский, когда он, с одной стороны, утверждает антиномию в качестве истины как таковой, Истины, так сказать, с большой буквы (поясняя, в частности, что все богословие, в том числе книга Иова, чревато антиномиями), а, с другой стороны, характеризуя антиномию лишь как свойство человеческого ума, следовательно, истину с маленькой буквы? Во внутренних противоречиях упрекает Флоренского, например, кн. Е. Трубецкой*. И однако, как нам кажется, внутренне противоречивыми взгляды Флоренского кажутся лишь на первый взгляд; более внимательное их рассмотрение убеждает в том, что никакого противоречия нет: антиномии, согласно Флоренскому, характеризуют лишь человеческое знание, человеческое постижение истины, к которому относится и богословие (хотя его нужно оценивать и более высоко, чем науку). Противоречие исчезает вместе с отчетливым пониманием того, в чем состоит отношение истинного, Божественного и человеческого бытия; здесь и открывается смысл принципиальных расхождений между Кантом и Флоренским.

Как известно, согласно Канту, вещь в себе находится целиком за границами нашего знания; согласно Флоренскому, именно такое толкование таит в себе фундаментальную ошибку, обуславливающую все другие неправильные выводы: ведь, как полагает Флоренский, несмотря на то что мы, действительно, знаем только явления, Божественное Бытие открыто нам — и в этом плане оно вовсе не является вещью в себе, — но открывается оно лишь своеобразному синтезу разума и веры. Без веры разум остается на уровне явлений, оборачивается рассудком и приобретает антиномический характер. «За что бы мы ни взялись, — пишет Флоренский, — мы неизбежно дробим рассматриваемое, раскалываем изучаемое на несовместимые аспекты. Смотря на одно и то же с разных сторон, т. е. действуя разными сторонами духовной деятельности, мы можем придти к антиномиям, т. е. к положениям, несовместимым в нашем рассудке. Только в моменте благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но — не рассудоч-

* См. по этому вопросу: *Трубецкой Е.* Свет Фаворский и преображение ума // *Вопр. философии.* 1989. № 12.

но, а сверхрассудочным способом» (7, с. 159); ведь «полнота в единстве, полнота целостная для *рассудка*, — как сказано, — лишь постулируется. Но условием интуитивной данности постулата является укрощение своей рассудочной деятельности и выход в благодатное мышление восстановленного, очищенного и воссозданного человеческого естества» (7, с. 161).

Таким образом, антиномии, возникающие в уме, свидетельствуют не просто об ограниченности человеческого знания, но о том, что мы пытаемся наш, земной мир выдать за истинный, Божественный. Иной мир действительно существует, но он не абсолютно определен для человека — он постижим особым единением разума и веры. Антиномии вследствие этого бледнеют в свете Божественного Разума, и для их устранения здесь, на земле, нужно подчинять разум вере. Антиномии, согласно Флоренскому, возникают не тогда, когда мы выходим к вещи в себе в процессе познания, а тогда, когда мы выдаем явление за конечную цель, в то время как на самом деле оно — символ Истинного Бытия; поэтому антиномии вопреки убеждению Канта относятся не к вещам в себе, а только к явлениям: «... если считать доказательства антиномий правильными, то приходится признать, что противоречия относятся не к миру вещей в себе, а к миру явлений» (9, с. 141).

Вслед за этим главным обвинением по данному вопросу в адрес Канта следуют другие. Почему, спрашивает Флоренский, в своих антиномиях Кант отождествил пространство и время, говоря о конечности и бесконечности мира? «Прежде всего, — пишет Флоренский, — в первой антиномии почему-то соединены два вопроса: о бесконечности мира в пространстве и о бесконечности мира во времени. Вопросы эти разные, и различность их видна хотя бы из того, что Кант дает им отдельные доказательства... Ведь время служит источником схем, — этих посредников между чувственностью и рассудком, а пространство — нет. Но и помимо того, бесконечность пространства — вовсе не то же, что бесконечность времени. Первая есть актуальная бесконечность по всем направлениям, вторая же — данная бесконечность в прошедшем и лишь возможная, потенциальная в будущем» (8, с. 137-138).

И, действительно, здесь надо признать правоту Флоренского: ведь в пространстве различные его отрезки по всем векторам могут считаться равноценными (так называемая изоморфность пространства); во времени же существует строго определенная направленность, и двигаться от прошлого к будущему совсем не то, что двигаться в обратном направлении.

Кроме того, как правильно подметил Флоренский, относительно пространства и времени совершенно различным оказывается понимание потенциальной и актуальной бесконечности. По отношению к пространству можно говорить об актуальной, завершенной бесконечности — в нем все дано сразу; не так во времени. где завершено лишь прошлое. Вот в нем-то и наличествует актуальная бесконечность, применительно же к будущему можно употреблять только понятие потенциальной бесконечности.

В пространстве, следовательно, есть статика, но нет динамики,

нет становления; время, напротив, характеризуется становлением, но в нем отсутствует статичность. К данному возражению примыкает еще одно: как раз по причине того, что Кант отождествил пространство и время, в его философии произошло молчаливое (но бездоказательное, согласно Флоренскому) отождествление потенциальной и актуальной бесконечности, для чего Кант не имел никаких оснований. Канту вообще не присуще истинное понимание актуальной бесконечности,— считает Флоренский,— что объясняется отрицанием Божественного Бытия — ведь вещь в себе — это не вечное, Божественное Бытие, актуальное по самой своей сути, а всего лишь некая идея о неопределенном нечто, относительно чего ни в коем случае нельзя применять понятие актуальной бесконечности. Вот как пишет об этом сам Флоренский: «Но главнейшее... что можно возразить Канту,— это неприятие им во внимание идеи актуальной бесконечности. Для него потому метафизика должна мыслить конечность мира, деление его и причинности, что бесконечность не может быть данной. А данной она не может быть потому, что данная величина получается посредством ряда конечных синтезов и что, стало быть, никаким рядом таких синтезов бесконечность не может быть исчерпана. Стало быть, метафизик, требующий в тезисах законченности, непременно должен утверждать конечность мира, деления его и причинности. Напротив, эмпирик, требующий в антитезисах бесконечной шири для опыта, тем самым отрицает всякую данность, ибо данность — всегда конечна и, следовательно, поставила бы границы опыту. Однако как утвержденная для данности опыта конечность, так и утверждение о необходимости быть неданной — совершенно неправильно. Признаки данности-законченности и бесконечности-беспредельности сочетаются в идее актуальной бесконечности, которая дана, но не исчерпывается никаким конечным рядом синтезов» (9, с. 141). У Канта нет и не может быть понятия актуальной бесконечности, поскольку в его учении отсутствует подлинная вера, подводит итог Флоренский. И далее он высказывает исключительно важное замечание, хотя и несколько по другому поводу, но тем не менее имеющее свой исток также в кантовской интерпретации соотношения вещи в себе и явления: Кант неправомерно объединяет не только пространство с временем, но и созерцание с мышлением. По сути дела, в антиномиях, как уже говорилось, всегда имеется в виду явление, сам же Кант относит антиномии к вещам в себе. Последние мы действительно должны помыслить, созерцать их мы не в состоянии и, постольку, созерцание свойственно только человеческому восприятию явлений. Вследствие этого, как полагает великий русский мыслитель, «в тезисах речь идет о нёмыслимости противоположного, а в антитезисах — о непредставимости противоположного. В антиномиях сталкиваются, следовательно, разные функции сознания, а вовсе не обнаруживается самопротиворечивость одной и той же. Получается хорошо известный факт, что одна способность человека может быть в антагонизме с другою... Антиномия ли это? — Конечно, нет. Так и с кантовскими противоречиями» (9, с. 141).

Итак, вся в целом критика, данная великим русским мысли-

телем великому немецкому философу в его учении об антиномиях, покоится на неприятии кантовского деления мира на вещь в себе и явление, на неприятии кантовского толкования их соотношения; вечное Божественное Бытие, символически воспринимаемое человеком, согласно Флоренскому, не характеризуется антиномиями, они возникают только в том случае, когда явления пытаются выдать за конечную и истинную действительность.

Однако, как мы помним, не только протестантизм, порождающий неверие, но и научный рационализм для Флоренского — исток заблуждений Канта, и нужно сказать, что в данном случае критика кантовского учения об антиномиях обусловлена принципиально иным пониманием движения, пространства и времени, что, в свою очередь, на наш взгляд, определено качественно иным состоянием науки XX в. Прежде чем выяснить специфическую особенность последней в данном вопросе, попытаемся понять, как интерпретировала движение, пространство и время прежняя, родившаяся в XVII в. наука.

Дело в том, что трактовка ею упомянутых понятий также сильно отличалась от предшествующей, восходящей еще к Аристотелю. Так, движение в античности и средневековье рассматривалось как интегральное, т. е. складывающееся из отдельных отрезков пути и моментов времени, как перемещение из одного «естественного места» (по выражению Аристотеля) в другое, т. е. между ними. Этой интерпретации были присущи свои трудности, связанные прежде всего с тем, что до начала и после окончания движения тело бралось как покоящееся, да и на протяжении всего пути движение, по сути дела, отождествлялось с покоем (тело «находится» — «стоит» — в каждой из точек пути), что вытекало из признания покоя более совершенным состоянием, чем движение (согласно Аристотелю, тело находится в покое, если на него не действует никакая внешняя сила; как мы знаем, в новоевропейской науке принимается прямо противоположный принцип). Из этих трудностей вырастают апории Зенона.

Интегральное представление о движении сменяется в новое время дифференциальным; это означает, что движение берется как осуществляющееся не *между* точками, а в *каждой точке* пути и в *каждый момент* времени. Таким образом, удастся преодолеть трудности, связанные с переходом от покоя к движению, от отождествления покоя и движения. Но при этом возникают свои, присущие именно науке нового времени трудности, обусловленные тождеством иного рода, а именно отождествлением потенциальной и актуальной бесконечности, а также связанным с ним отождествлением бесконечного и конечного. Дело заключается в том, что интегральное понимание имеется и здесь, но оно ориентировано на понятие дифференциала (или производной, открытой одновременно Лейбницем и Ньютоном) и фактически оказывается представлением о достигнутом пределе, о тождестве бесконечно малой и какой-либо конкретной величины.

Флоренский оценивает подобный взгляд как величайшую

ошибку новоевропейской науки. Однако, как нам кажется, в данном случае следовало бы говорить не столько об ошибке, сколько о специфическом способе рассуждения науки нового времени. Действительно, актуальная бесконечность не тождественна потенциальной, а бесконечное не сводится к конечному, так что, сколько бы мы ни увеличивали число сторон многоугольника, вписывая его в окружность, эти фигуры никогда не совпадут. И тем не менее ученый вполне правомерно оперирует, например, понятием бесконечно большой окружности, приравнивая тем самым кривую линию к прямой, а также понятием бесконечно малой величины, приравнивая бесконечное к конечному. Он прекрасно понимает, что предела достигнуть невозможно, но оставляет это как бы за скобками своих рассуждений, заявляя: «Предположим, что предел достигнут. Из этого следует...», разворачивая далее всю систему научных выводов. И он имеет на это право, как имеет право на отождествление мышления и бытия при объяснении процесса познания философ, прекрасно сознающий, что идеальный предмет не совпадает с предметом материальным. Короче говоря, речь идет об идеализации особого типа, присущей только новоевропейской науке; в основе ее лежит дифференциальное понимание движения.

Флоренский не может принять эти доводы, так как он уже — представитель нового научного знания XX в. с типичной только для него, своей собственной идеализацией: на повестку для ставится вопрос об ином — в плане теории относительности — понимании движения, пространства и времени, в связи с чем совершенно по-другому начинает трактоваться отношение конечного и бесконечного, актуальной и потенциальной бесконечности. Так, в свете взглядов Бора, Эйнштейна, де Бройля и других великих физиков нашей эпохи возникают представления о замедленном течении времени, о сжатии или расширении пространства, а в определении физического объекта — элементарной частицы — включается описание не только ее бытия, но прежде всего становления, и это все заставляет по-новому понять бесконечное и конечное. Так, «чем более полно мы определяем предмет (скажем, микрочастицу), т. е. чем более полно мы отвечаем на вопрос, что есть частица, как она существует, тем более полно мы должны включать в это определение все будущие и прошлые ее состояния, весь спектр ее виртуальных превращений, весь спектр ее «прошедшего бытия» (в качестве электрона, фотона, мезона)» (10, с. 198).

Если и можно говорить теперь о тождестве конечного и бесконечного, актуальной и потенциальной бесконечности, то его уже нельзя, как прежде, молчаливо предполагать — это требуется обосновать. И Флоренский пытается провести такое доказательство, хотя указывает главным образом на его трудности, но заслуга Флоренского в том, что он понял эти трудности в плане требований новейшей науки, т. е. как трудности само-обоснования.

Именно с парадоксами само-обоснования вплотную столкнулась математика и физика XX в. (вспомним, например, парадоксы теории множеств или расселовского брадобрея)*

Речь идет именно о *логических* трудностях: логическое мышление должно быть ясным, отчетливым, последовательным и непротиворечивым, и для этого оно должно опираться на закон тождества: только тогда, когда одно утверждение логически тождественно другому, из которого оно выведено, и между ними нет логического промежутка, зазора, цепь суждений может считаться безупречной в логическом отношении. «Мыслить ясно и отчетливо, это значит под А разуме́ть именно А и ничего более... Мыслить ясно и отчетливо — это значит стоять на А и не сбиваться с него на не-А» (9, с. 143).

Но в этом случае доказательство тавтологично и никакого смысла не имеет; для того чтобы налицо было именно *доказательство*, надо выводиться А из того, что А не является, — из Б; и это означает указание на другой логический закон — на закон достаточного основания: «Когда мы спрашиваем: «Что есть А?», то нам дают ответ: «А есть Б», т. е., другими словами, выводят А из самотождества $A=A$ и приравнивают его к Б, — тому, что не есть тождественно А» (9, с. 143). Но тогда как будто нарушается логическая непрерывность, последовательность доводов.

Иными словами, мы должны мыслить нечто — конечное, прерывное, причем только так, что одновременно мы мыслим непрерывное, бесконечное, и наоборот. И это такое противоречие, которое указывает для Флоренского на ограниченность человеческого, антиномического знания по сравнению с интуитивным откровением. Однако Флоренский формулирует антиномию и противоречие вообще иначе, чем Кант, как раз потому, что он принадлежит уже другой эпохе, разделяя не лейбницево-ньютоновское дифференциальное толкование мира, а его эйнштейновско-боровскую релятивистскую интерпретацию. В то время как Кант указывает на противоречивые характеристики мира в целом, который нельзя познать по той причине, что познание должно быть свободно от противоречий**, а таковым может быть лишь познание отдельных предметов, с точки зрения Флоренского, всякое познание упирается в трудность совпадения тождества и нетождественности; он имеет в виду всеобщую логическую трудность, а не только трудность постижения мира в целом.

Разрешения ее Флоренский не дает, но ясно видит, что дело касается не только наличного бытия, но прежде всего бытия в становлении, когда актуальная бесконечность начинает выглядеть как статика взаимопревращений и самоопределений, а потенци-

* Как известно, вопрос заключается в том, что брадобрей может брить только тех, кто не бреется сам; себя он может брить только тогда, когда он не бреется сам, — но в этом случае он перестает быть брадобреем. См. объяснение данного парадокса: 10, с. 29-31.

** Причины, или исток, философской антиномичности — в особом непротиворечивом характере научного мышления. См. объяснение, данное В. С. Библером: 10, с. 215-226.

альная бесконечность — как их динамика. Философ и ученый в XX в. решают эти вопросы, и решают иначе, чем в XVII — XIX вв. Не будем упускать из виду, однако, еще одну «ипостась» учения Флоренского, о которой не раз упоминалось выше, — его деятельность в качестве богослова. Требование Флоренского рассматривать актуальную бесконечность саму по себе как нечто нетождественное потенциальной бесконечности равносильно его признанию актуальности Божественного Бытия, и, пожалуй, именно здесь коренится главный источник его принципиальных расхождений с Кантом по вопросам антиномий бытия и мышления. Мы опять возвращаемся к оценке Флоренским всей культуры, в том числе науки, как культа.

Сможем ли мы найти рациональное зерно в подобном подходе к культуре? Не более ли прав Кант, рассматривая культуру главным образом как нравственность и искусство? — Здесь не может быть речи о правоте или неправоте, можно говорить лишь о своеобразии подхода каждого мыслителя. Заслуга Флоренского в том, что, отождествив культуру с культом, он перенес на культуру характеристики вечности, непреходящести, всеобщности.

Но другая сторона вопроса осталась для него сокрытой: именно тот факт, что культура есть нечто вечное, непреходящее, всеобщее, как ни странно, свидетельствует о том, что она такова, поскольку, напротив, является единичной, особенной, соотнесенной с другой, особенной же культурой. Существование всеобщего только в форме особенного — т. е. как возникающего во времени — вот в чем состоит отличительная черта человеческой культуры. Образы Одиссея — дон-Кихота — Христа и т. д. — это непреходящие вечные образы особых культур, только потому и всеобщих, что они выступают как характеристики исторически особенных духовных структур.

В вопросе подобной двойственной оценки культуры (в которую, как мы видим, с необходимостью вновь вклинивается проблема времени) Кант мог бы поспорить с Флоренским. И в свою очередь выслушать его новые возражения. Что вполне естественно, так как «философия» есть «история философии» в форме бесконечно разворачивающегося диалога различных философских учений*, спора одного мыслителя с другим, в нашем случае — Флоренского с Кантом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. София и черт // *Вопр. философии*. 1990. № 1.
2. Соловьев Вл.: *Сочинения*: В 2 т. М., 1988. Т. 1.
3. Флоренский П. Из богословского наследия // *Богословские труды*. М., 1977, Вып. 17.
4. Флоренский П. Иконостас // *Там же*. М., 1972. Вып. 9.

* Проблема философского диалога была заострена в книгах В. С. Библера (см.: *Мышление как творчество*. М., 1975; *Кант — Галилей — Кант*. М., 1991; Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. М., 1991).

5. Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1964 — 1968.
6. Дзугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986.
7. Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1964.
8. Флоренский П. Мнимости в геометрии: Опыт нового истолкования. М., 1922.
9. Флоренский П. Космологические антиномии И. Канта // Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1978. Вып. 3.
10. Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975.

КАНТ И ВЕРНАДСКИЙ

В. И. Шубин

С именем Канта связана революция в европейской философии. Переосмыслив традиционные философские установки, он совершил крутой поворот от онтологии к гносеологии, от натур-философии к антропологии, результатом чего явилось создание им стройной философской системы, оказавшей громадное воздействие на последующее развитие философии и науки.

Но Кант был также крупным ученым своего времени. Предложенная им научная программа содержала целый ряд достоинств и обладала в силу этого дальностью действия. При этом он избежал абсолютизации естественнонаучного знания, соединив учение о познании с социально-культурной проблематикой и поставив на первое место человеческую личность. Сферу философии, писал он, составляют следующие вопросы. Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек? «На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса сводятся к четвертому» (1, с. 332). Таким образом, Кант включал антропологию в систему знаний.

Таков же был подход к системе знаний и у Вернадского. Его учение о ноосфере было крупным вкладом в естествознание XX в. Сутью этого учения, по мнению академика Н. Н. Моисеева, является понимание роли и места человека в единой системе развития материи, осознание необходимости «синтеза неорганической природы, жизни и человека» (2, с. 286). Но в обосновании своих идей Вернадский не мог обойти наследие Канта, к учению которого он питал стойкий интерес и которому посвятил специальную работу «Кант и естествознание». В преддверии своих основных работ Вернадский писал: «Дело будущего развития науки — подойти к таким задачам и таким научным вопросам, которые заставят философскую мысль искать новых путей, как искал и нашел их Кант» (3, с. 214). Пророческие слова. Создав фундаментальные работы по геохимии и биогеохимии, он вышел на рубежи мировоззренческих поисков, которые привели его к философии космизма.

Переключившись с чисто естественнонаучных проблем на обоснование учения о ноосфере, он приходит к выводу о том, что «... биохимия должна глубочайшим образом соприкасаться с науками не только о жизни, но и о человеке, с науками гуманитарными» (4, кн. 2, с. 91). Ход современной научно-технической революции как никогда остро поставил проблему соотношения знания и ценностей. В этой ситуации идеи Канта и Вернадского

о подчиненности науки нравственным целям сохраняют свою актуальность.

В основу работы Вернадского «Кант и естествознание» был положен доклад, прочитанный им 28 декабря 1904 г. на заседании Московского психологического общества, посвященном памяти Канта. Видимо, в расширенном и переработанном виде доклад, текст которого не сохранился, был опубликован в журнале «Вопросы философии и психологии» (1905, № 76) под заглавием «Кант и естествознание XVII столетия», а в нынешнем варианте — в 1922 г. (*Вернадский В. И.* Очерки и речи. Вып. 2. Пг., 1922)*

Написанию статьи «Кант и естествознание» предшествовала переработка трудов Канта в оригинале. Главное внимание в статье В. И. Вернадский обращает на выяснение той роли в истории науки, какую сыграл Кант как естествоиспытатель. Он отмечает, что в жизни Канта был период, когда он и сам себя называл естествоиспытателем. И хотя, пишет Вернадский, едва ли можно принять в буквальном смысле деление жизни Канта на те периоды, которые вошли в литературу с легкой руки некоторых историков философии и самого Канта, Несомненно, однако, что расцвету его самостоятельной философской системы предшествовала более чем 30-летняя научная деятельность, в которой не последнее место занимали разнообразные вопросы естествознания. С нашей точки зрения, заслуживают внимания три замечания Вернадского о Канте как ученом.

Первое: «Своими научными работами он не оказал влияния на развитие естествознания. Современники обошли молчанием его работы, и они стали нам известны только после того, как философская мысль Канта охватила своим могучим влиянием весь духовный уклад человечества в XIX столетии. На развитие географии, естествознания и математики Кант оказал влияние — долгое время спустя после смерти — своим философским анализом. Достаточно привести немногие примеры. Под влиянием

* Великий русский мыслитель обращался к наследию Канта до 1904 г. и после. Личность Канта, его философские и естественнонаучные труды привлекли внимание Вернадского еще в конце XIX в., о чем свидетельствуют его дневники (см.: 5). Раздумья Вернадского по поводу философии Канта отражены в его записях 1901 — 1911 гг., в рукописях, хранящихся в Архиве АН, они обозначены как «Мысли». Главное внимание в них сосредоточено на проблеме субъекта и объекта как центральной гносеологической проблеме кантианства. «Кант,— пишет Вернадский,— принял за исходное — различие субъекта от окружающего. Он противопоставляет в той или иной форме «я» — «миру». Отсюда неизбежен дуализм в какой бы то ни было форме. Понятие личности (разума) явилось для него неразложимым, цельным, исходным... Отчего он исходил из такого предположения? Является ли столь цельным и неразрывным наше понятие личности? Эти вопросы могут быть разрешены научно, и их научное исследование стоит вне границ естествознания, ставимых критической философией Канта» (3, с. 331). Дуализм субъекта и объекта, по мнению Вернадского, в сильнейшей степени повлиял на истолкование Кантом природы пространства и времени. Вернадский замечает, что в этих представлениях чувствуется «недостаточная научная обработка», и считает целесообразным дополнить кантовский подход в понимании пространства и времени изучением данных естествознания, психологии и истории философии.

Иоганна Мюллера в 1830-х гг. в физиологии органов чувств — на всем характере научной работы — сказались идеи Канта в учении о так называемых специфических энергиях органов чувств, под его же влиянием, несомненно, находились работы XIX столетия об основах геометрии» (3, с. 313). Стало быть, благотворное влияние на естествознание Кант оказал своими философскими произведениями. Так что же, бесплодной оказалась более чем 30-летняя деятельность ученого?

Вернадский так не считал, и в этом суть второго замечания. История научной мысли никогда не может дать законченную, неизменную картину, поэтому постоянно приходится возвращаться к старым сюжетам. «И несмотря на огромную литературу, посвященную Канту в течение столетия, всякий исследователь увидит в его научной деятельности новое и иное в зависимости от состояния науки в его собственное время» (3, с. 192).

Но главное не это. Как уже отмечалось, научные изыскания Канта не стали в полной мере достоянием современников. Вернадский делает неожиданный вывод: *без естественнонаучных занятий*, к тому же многолетних и интенсивных, не было бы *«критической философии»*, ибо они меняли содержание философии. «Если на почве этого общего основного положения, — размышляет он, — всмотреться в исторический ход мысли, то можно заметить, что все новые крупные научные открытия и научные обобщения — рано ли, поздно ли — находят себе отражение и переработку в философской мысли: и в случае, ежели они стоят уже вне пределов существующих философских систем, способствуют созданию новых... В этом смысле научная деятельность до известной степени предшествует философской работе, и после крупных философских обобщений, раздвигающих рамки познанного или рушащих веками стоящие, научно выработанные, философски обработанные положения, можно ждать проявлений философского гения, новых созданий философской мысли, новых течений философии» (3, с. 192).

Третье замечание Вернадского касается оценки научных открытий Канта. Он отмечает, что на естественнонаучную работу Канта самое решительное влияние оказали идеи Ньютона и Бюффона, наложившие неизгладимый отпечаток на все его научно-философское творчество. Подобно французским энциклопедистам, Кант стремился объяснить все явления природы естественными причинами, поэтому, подчеркивает Вернадский, научная деятельность основателя «критической философии» вращалась в кругу одинаковых научных идей, что и у Гельвеция, Гольбаха, Кондильяка. «Творцы новых систем философии в научной области принадлежали к одному лагерю передовых ученых своего времени» (3, с. 196). Этими общими идеями были теория тяготения Ньютона и принципы эволюции Бюффона, притом Кант не просто их воспринял, а *синтезировал*. Вернадский пишет: «Оригинальность его научной работы заключается в том, что он применял одновременно как обобщения Ньютона, так и понятие времени к разнообразным конкретным явлениям природы в области неорганических наук — в астрономии, геологии, физиче-

ской географии. Он часто и во многом ошибался, но благодаря глубине и силе своего ума, он не раз достигал обобщений, открытий и точек зрения, которые... до него не приходили в голову его современникам и из которых многие получили значение, научный, если можно так сказать, смысл только в наше или ближайшее к нам время. Далеко не все им найденное было ново и для его времени. Кое-что, как мы теперь знаем, было сделано другими раньше его, но Кант достигал своих результатов самостоятельно, и труды этих его предшественников (имеется в виду прежде всего Бошкович.— *В. Ш.*), так же как и работы самого Канта, не были оценены современниками» (3, с. 206).

Оригинальность естественнонаучных идей Канта Вернадский видит в обосновании влияния морских приливов и отливов на скорость вращения Земли вокруг своей оси, в попытке связать вулканические процессы, в том числе и на Луне, со всемирным тяготением. Однако наиболее общепризнанной заслугой Канта в области естествознания Вернадский считает космогоническую гипотезу. По его мнению, до Канта ни одна из космогонических гипотез не была логически связана с теорией всемирного тяготения и, следовательно, все они находились в полном противоречии с данными небесной механики, в том числе космогонии Бюффона и Свенденборга. Не мог Вернадский пройти мимо вклада Канта в становление теоретической кинематики; ведь в работе «Метафизические начала естествознания» целая глава посвящена кинематике (по терминологии той эпохи — форономии), в которой предпринята попытка классификации видов движения и обоснования его всеобщности. Возникает вопрос: а насколько справедливы эти оценки с точки зрения современности? В общем-то они подтвердились. Пожалуй, можно сделать лишь одно замечание: Вернадский, по-видимому, недооценил влияние Лейбница на Канта как естествоиспытателя, по крайней мере тема Лейбниц — Кант в его опубликованных работах не развернута. Но специфика кантовской натурфилософии в том и заключается, что он попытался примирить программы Лейбница и Ньютона.

Почему же естественнонаучные открытия Канта, будучи самостоятельными и оригинальными, остались для современников «вещью в себе?» Причину этого Вернадский отчасти усматривает в том, что Кант работал вне центров научной жизни того времени. Но не менее важной причиной он считает особенности восприятия и стиль научной работы самого Канта. «Являясь по содержанию и по научности уклада мысли передовым ученым своего времени, Кант по привычкам и по характеру научной работы жил в прошлом. Форма его научных трудов имеет резкий отпечаток чего-то стародавнего, провинциального по сравнению с современными с ней произведениями энциклопедистов, например, Дидро или Даламбера, или таких ученых, как Эйлер, Бюффон... Эти последние отбросили вместе с картезианством и ученую литературу XVII в. ...» (3, с. 197-198). Кант же еще жил в старой литературе прошедшего века, но, как выражается Вернадский, и на почве «старосветской начитанности» он пытался следить за достижениями науки, не всегда успевая уловить и по достоинству

оценить новое. «Чуждый по духу ученым староверам, а по форме — ученым новаторам, Кант был одинок среди передовых ученых своего времени. Этим, может быть, объясняется то, что его научные труды обратили на себя так мало внимания и не вызвали последователей, если не считать влияния, какое Кант оказал на многих, например, на Гердера своими лекциями по физической географии. Он не мог, впрочем, иметь учеников в области естествознания и благодаря приемам своей научной работы» (3, с. 132). Заключительная фраза цитаты требует пояснения. Кант был натуралистом-*наблюдателем*, к тому же склонным к книжной работе и замкнутому образу жизни, и это не могло способствовать развитию в нем интересов к непосредственному *эксперименту*, поэтому для натуралиста начала XX в. его наука казалась чуждой формой научной деятельности. Таков вывод Вернадского, и с ним трудно не согласиться.

Другое дело — философская система Канта. Она, как неоднократно подчеркивал Вернадский, в своих основах не могла устареть и не вошла в резкое противоречие с наукой. «Мысль и жизнь Канта в течение столетия подвергались глубокому, нередко горячему и страстному изучению, вызывали появление не только множества статей и сочинений, но даже ученого, специально им посвященного журнала, создали... особую науку — кантологию. Изучение и обдумывание главных работ и хода идей Канта издавна служит прекрасной школой для молодого философа. Поэтому едва ли можно найти в мысли или жизни Канта какой-нибудь закоулок, который бы остался свободным от предшествовавшей работы исследователей. Но в то же время Кант в своей умственной жизни постоянно касался таких вечных вопросов человеческой мысли, по отношению к которым никогда не может быть сказано последнее слово» (3, с. 190). Такова оценка, которую дал великий русский мыслитель немецкому гению.

Кант верил в наступление, Вернадский — в создание ноосферы. Труды обоих мыслителей пронизаны гуманистическим поиском, страстным желанием подчинить науку и философию достижению человеческого счастья и разумно организованной общественной жизни. В этом подвижническом служении Истине и Добру оба мыслителя восставали против всех непродуктивных форм духовной жизни, тормозящих развитие человечества. Кант поэтому отвергал путь, ведущий как к плоскому эмпиризму, так и к «грезам», т. е. к отрицанию фактов и естественных причин. Наивному оптимизму механического материализма он противопоставил здоровое сомнение. В свою очередь, Вернадский резко выступал против догматизации философии в нашей стране и предупреждал о громадной опасности некомпетентного вмешательства в свободу научных и философских поисков. Недавняя публикация купюр, изъятых при издании его книг «Размышления натуралиста» (1977) и «Философские мысли натуралиста» (1988), красноречиво говорит об этом (7, с. 66-79).

Кантовское наследие было одним из источников энциклопедизма Вернадского. Это была та школа мысли, которую он успешно прошел и завещал молодым философам. Однако нельзя не

указать и на существенные различия в интеллектуальной деятельности мыслителей. Кант преимущественно все же философ, стремившийся обосновать возможность «чистого естествознания». Вернадский справедливо подчеркивал, что стиль мышления Канта укоренен в XVII в. и в то же время он сопричастен духовному климату XVIII столетия. Стиль мышления Канта, как и вся его философия, дуалистичен. На эту сторону его наследия указал П. Г. Кузнецов, исследуя творчество Канта и Вернадского (8). В самом деле, Кант в космологии — эволюционист, разделяет он и идею социального прогресса, столь дорогую просветителям той эпохи. Но в то же время он был сторонником принципа построения аподиктического знания в форме аксиоматической теории, что нередко приводило мыслителей XVII — XVIII вв. к преувеличению роли математики. У Канта данная тенденция особенно ярко проявилась в работе 1786 г. «Метафизические начала естествознания». В ней он писал: «Наукой в собственном смысле можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична; познание, способное иметь лишь эмпирическую достоверность, есть знание лишь в несобственном смысле». И далее: «Вместе с тем, я утверждаю, что в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней математики» (9, т. 6, с. 56, 58).

Если Кант, несмотря на всю его борьбу с онтологическими системами XVII в., еще хранит связь с метафизической традицией, то Вернадский живет и творит в иную эпоху, когда идея развития и системного подхода глубоко утвердилась в естествознании. Вместе с тем с Вернадским в науку пришло понимание роли и места человека в единой системе развития материи, возникли предпосылки синтеза неорганической природы, жизни и человека, что вело к разрушению традиционных границ между естествознанием и человековедением.

Главное внимание Кант обращает на необходимость совершенствования человека, он верит в его разум и способность жить согласно моральному долгу, верит в торжество свободы и справедливости. Вернадский в своих научных изысканиях и философских прозрениях больше ориентируется на природу. Одна из его дневниковых записей звучит так: «Перед всем живым веществом мелким кажется весь ход истории. И странно, я через самый грубый... материализм мог бы подойти к странным и очень далеким от материализма философским выводам» (5, с. 286). Мировоззрение Канта как классического представителя новоевропейской философии антропоцентрично; Вернадский же, в полной мере осознает отрицательные последствия антропогенной деятельности и в своей ноосферной концепции ратует за перестройку взаимоотношения человека с природой. Свою картину мира он назвал «биологической», ибо видел громадную роль живого вещества в геологии и существовании Земли. Биосфера для него не объект специальной науки, а новая парадигма в естествознании. Не случайно, по мысли Вернадского, ноосфера вырастает из биосферы, является ее прямым продолжением. Он настаивает на единстве природы и общества, т. е. история обще-

ства и история природы для него — звенья единого космического процесса. «Можно считать,— писал он,— что в пределах 5 — 7 тысяч лет, все увеличиваясь в темпах, идет непрерывное создание ноосферы и прочно — в основном без движения назад, но с остановками, все уменьшающимися в длительности,— идет рост культурной биогеохимической энергии человечества» (4, с. 149). В этом пункте позиции Канта и Вернадского резко расходятся.

И все же «царство человеческих целей» Канта и концепция «ноосферы» Вернадского не абсолютно противоположны, как это может показаться. Это верно, что в центре кантовской философии стоит человек, его потенции, способности и цели. Кант всячески подчеркивает *уникальность* человеческого бытия, противопоставляет природу и историю, свободу и необходимость, феноменальный и ноуменальный мир. «Мы,— пишет он,— имеем единственный вид существ в мире, каузальность которых направлена телеологически... Такое существо — человек, но рассматриваемый как ноумен; он единственное существо природы, в котором мы можем со стороны его собственных свойств познать сверхчувственную способность (свободу)...» (9, т. 5, с. 468-469).

у Канта отчетливо прослеживается дуалистическое разведение естественной и свободной причинности. Однако, противопоставляя свободу природе, Кант предлагает искать царство свободы не в природе, а в мире человека. Но поскольку человека он тоже понимает дуалистически (это существо, с одной стороны, природное, чувственно-эмпирическое, а с другой — ноуменальное, свободное и разумное, к тому же непознаваемое в своей сущности), постольку «царство человеческих целей» Кант отодвигает в неопределенную историческую перспективу. Это действительно мечта о моральном индивиде и обществе, которая многими исследователями воспринималась как выражение бессилия мыслителя нащупать конкретные пути и сроки реализации идеала. Гегель тоже так считал: имея в виду Канта, он писал в «Философии истории», что «... разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей» (10, т. 8, с. 10). Конечно, Гегель прав, но отчасти прав и Кант, ибо обосновывает идеал должного. Личность при таком подходе выступает как высшая ценность и абсолютная цель, а совершенствование человечества является нравственным императивом. «Моральный закон,— замечает Кант,— свят (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым... Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы...» (9, т. 4, ч. 1 с. 414).

Стремлением доказать, что между миром природы и миром свободы лежит пропасть, Кант сильно отличается от Вернадского. Но между обоснованием «царства человеческих целей» и некоторыми аспектами учения о ноосфере существует связь. Стоит хотя бы вспомнить Кантову идею вечного мира, которую разделял и Вернадский: преодоление войн для него было непременным условием перехода от биосферы к ноосфере. Государство, собствен-

ность, правовые законы, просвещение — одним словом, цивилизация для Канта не более чем средство, содействующее преодолению человеком дикости, в том числе и войн. Но идеалом Канта является не просто цивилизация, или, как он выражается, «культура умения», а гражданское общество, в котором утвердилось бы «культура воспитания», а государства объединились бы в единое всемирно-гражданское целое на основе законосообразности и свободы. «Царство человеческих целей» в этом смысле нельзя воспринимать только как «грезы метафизика» — и в этом пункте Гегель, критикуя Канта, не совсем прав, — ибо объективно кантовский идеал выражает потребное будущее человечества. Да и что плохого в утверждении, что мораль, будучи конечным предназначением человека, является высшей ценностью? Другое дело, что, согласно Канту, человек, наделенный уникальной способностью ставить цели, пользуется природой как *средством* сообразно своим целям. Для Вернадского, который во многом отталкивается от синтетического мировоззрения Гете, такое понимание взаимоотношения человека и природы совершенно чуждо. Природа для него в отличие от Канта самоценна.

И все же упреки, в том числе и гегелевские, относительно бессилия разума, мечтательного характера «царства человеческих целей» имеют под собой основание. Концепция ноосферы в этом смысле зримее, ибо она фиксирует *начало* перехода человечества в принципиально новую стадию, имеет под собой хронологический базис. Вернадский как классический эволюционист пытается прогнозировать и нащупать реальные средства приближения ноосферы. У Канта все иначе. Разделяя эволюционистские идеи своего времени, он тем не менее объектам ноуменального мира начисто отказывает в праве на историчность. Л. А. Абрамян очень точно заметил: У Канта «... вещи, принадлежащие сверхчувственному миру, в том числе свобода, освобождаются из-под власти времени» (11, с. 32). Надо ведь помнить, что сама нравственность выступает у Канта не только как высшая ценность, но и как внеисторический способ бытия человека, а категорический императив осмысливается им как выход человека во *вневременное* существование. Потому-то почти отсутствует временная конкретность, когда заходит речь о «царстве человеческих целей»; оно помещено Кантом по ту сторону истории и воспринимается как нечто такое, к чему должно стремиться, однако объективную основу для этого стремления усмотреть трудно.

А на что же тогда надеяться? И здесь Кант обращает свои взоры на природу. Видимо, это можно объяснить двумя обстоятельствами. Во-первых, занимая, по существу, позицию так называемой естественной религии, или религии в пределах разума, Кант меньше всего склонен искать опору в Боге. Для него ясно, что есть идея Бога, она нужна людям как гарант морально заслуженного счастья, но лично для себя он эту проблему решил: теоретически бытие Бога недоказуемо. Во-вторых, вспомним заключение Вернадского о том, что в Канте-философе никогда не умирал естествоиспытатель. Таким образом, природу он тоже склонен считать гарантом, который обеспечивает реализацию «царства

человеческих целей». Не случайно и культуру Кант понимал как цель природы в отношении человека; иначе говоря, культура есть средство для достижения конечной цели, т. е. морального совершенства. «Приобретение... разумным существом,— пишет он,— способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это культура. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода... » (9, т. 5, с. 464). Как существо эмпирическое, человек является звеном в цепи целей природы. Так что же, природа обладает способностью к целеполаганию? И да, и нет. В «Критике способности суждения» Кант убедительно доказывает, что целесообразность природы имеет свое основание в рефлектирующей способности суждения и носит антропоморфный характер; причинность же по целям свойственна только разумной деятельности человека. Иначе говоря, целесообразность природы имеет лишь субъективное значение, но отнюдь не отражает объективный порядок природы.

Однако позиция, изложенная в 3-й «Критике», не является единственной. В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант склонен допустить наличие общих законов природы, согласно которым реализуется человеческая история. Человек, как звено в цепи целей природы, может не осознавать собственного значения, но природа «знает» лучше. Кант свои надежды на социальный идеал связывает с «хитростью природы», подобно тому как «хитрость разума» у Гегеля выполняет всеобъясняющую функцию в понимании драматической судьбы человечества. «Поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную собственную цель, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была возможна история согласно определенному плану природы» (9, т. 6, с. 7-8).

Как видим, Кант наделяет природу спасительной миссией по отношению к обществу. У Вернадского же ноосфера является естественным продолжением биосферы, и ему нет нужды конструировать «общий план природы». К природе он относится скорее по-гегельски, чем по-кантовски, разумеется интегрируя натурфилософские подходы и конкретно-научные знания, содержащиеся в наследии Ж. Бюффона, Р. Бошковича, М. В. Ломоносова, А. Гумбольдта, Ч. Дарвина, В. В. Докучаева (из школы которого он вышел), Э. Зюсса — австрийского геолога, введшего в науку понятие «биосфера». Вернадский показал, что, используя синтетическое постижение природы, в котором сливались художественный, философский, научный и экспериментальный подходы к миру, Гете опередил свое время. К универсуму Гете подошел с диалектически-обобщающей позиции, с ощущением целостности бытия, что импонировало Вернадскому. Не случайно он замечал: «Научно понять, значит установить явление в рамки научной реальности — космоса» (4, кн. 2, с. 31). Соответственно и свою идею ноосферы он обосновал, базируясь на исследовании как природной, так и социальной реальности, но положив в основу

учение об эволюции материи. В рамках геологической эволюции Вернадский видел этапы «косной» материи, затем — «живой», в своем единстве образовавших биосферу; следующей ступенью было появление человека и человеческого общества. И наконец, «под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние — ноосферу» (4, кн. 2, с. 19). Таким образом, если в основе оптимизма Канта лежит вера в действие «общих законов природы», то в случае с Вернадским — уверенность в существенной роли человечества в общем эволюционном процессе, что вытекает из его философии космизма. Притом необратимость эволюционного процесса он обосновывает, исходя из учения о дисимметрии. Необратимость в геологии во всем космосе есть появление дисимметрии, или, как выражается Вернадский, «принципа Кюри». Живая материя выступает как фактор преодоления энтропии, а человеческое общество — решающий фактор космоэволюционного процесса.

Когда же наступит эпоха ноосферы, именно сама эпоха, а не ее предпосылки? Хотя переход к ней уже начался, но, как постоянно подчеркивал Вернадский, эпоха наступит, когда человеческий интеллект возьмет на себя ответственность за судьбу планеты, а в принципе ноосфера — это не какая-то еще одна оболочка Земли, а именно *состояние* природы и истории, когда эти два элемента жизненной сферы будут преобразованы в гармоническую систему «Человек — техника — природа». Неудивительно, что в своей концепции ноосферы Вернадский большое место уделит проблемам техногенеза и технического прогресса. В этом пункте Вернадский сильно отличается от Канта. Нельзя сказать, что последний вообще игнорировал данные вопросы; ведь проблемы теоретической кинематики он разрабатывал на основе изучения процессов, происходящих в машинах. Однако исследованием техносферы и последствий ее расширения Кант все же не занимался. Сказать, что он жил в иную эпоху, — значит ничего не сказать. Его современники или почти современники: романтики, Мальтус, Годвин и др. — не только заметили технизацию общественной жизни, но и предупреждали о грозящих бедствиях. Тот же Гете писал: «Победоносно распространяющаяся машинерия мучает и пугает меня. Она подбирается медленно-медленно, как гроза. Но путь ее предопределен, она придет и застанет нас врасплох» (12, с. 312).

Интерес Вернадского к технической проблематике объясняется его повышенным вниманием к последствиям антропогенных нагрузок на биосферу. В работе «Очерки по истории современного научного мировоззрения» он проследживает революционизирующее влияние технических изобретений: компаса, печатного станка и др. — на развитие науки и практики. На заре нашего столетия Вернадский подметил все возрастающее давление техники на биосферу. «С человеком, — писал он в «Очерках геохимии», — несомненно появилась новая огромная геологическая сила на поверхности нашей планеты» (13, с. 258). В работе «Живое вещество» он подчеркивает, что «техногенная деятельность, создающая современную цивилизацию» (14, с. 116), становится важнейшим

фактором жизнедеятельности человечества. Долгие поиски привели мыслителя к выводу о необходимости перехода к «психозойской эре», к «эре разума», к «ноосфере» во имя сохрывает ириродной среды человека в условиях стремительного расширения техносферы. Еще в начале века ученый писал о том, что человек угрожает своему собственному существованию, «... захватывая техникой... все новые и новые формы энергии и переустройства их своим разумом и трудом для текущих целей своей жизни, не задумываясь о последствиях» (15, с. 299). В 1922 г. он предупреждает о возможностях использования атомной энергии в военных целях и предостерегает об опасности самоистребления, ибо перед силой и властью владельцев урана может побледнеть могущество владельцев золота, земли и капитала. Тем более важно качественное преобразование общества. «В живом веществе,— писал Вернадский,— создалась новая геологическая сила ума и техники, раньше на планете небывалая... *Homo sapiens* охватил планету и подходит к переработке ее в ноосферу». И далее: «Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободного мыслящего человечества как единого целого» (15, с. 56, 328). Иначе говоря, переход к ноосфере для Вернадского — такая же жизненная и актуальная задача, как для Канта установление «вечного мира». Иначе — всеобщая гибель. К сожалению, не были своевременно и в полной мере оценены мысли Вернадского об опасности сциентистского, техницистского мышления. Противоядием против него он считал искусство и философию, усматривая в них огромную общекультурную ценность. Поэты и философы, писал он в «Очерках геохимии», дают нам ответы, которые человеку науки часто кажутся невозможными. Он подчеркивал: «Философия всегда заключает зародыши, иногда даже превосходит целые области будущего развития науки, и только благодаря одновременной работе человеческого ума в этой области получается правильная критика неизбежно схематических построений науки. В истории развития научной мысли можно ясно и точно проследить такое значение философии, как корней и жизненной атмосферы научного мышления» (5, с. 137, 193). Ноосфера, по мысли Вернадского, несовместима с антропогенной деградацией. Она предполагает разумное отношение к природе, преодоление войн и мирное развитие человечества, объединившегося для решения встающих перед ним задач. «Человек,— писал он,— впервые реально понял, что он житель планеты и может — должен — мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или ряда государств или их союза, но и в планетном аспекте» (4, кн. 2, с. 91).

Но разве не о том же думал Кант? Разве не мечтал он о мирном и объединенном человечестве? И может быть, не так уж сильно отличаются друг от друга по своему конечному, а именно гуманистическому назначению «царство человеческих целей» Канта и ноосфера Вернадского? Да, кантовский идеал будущего абстрактен, но не во всем утопичен, и неверно думать, будто реализацию

«высшего блага» (т. е. совпадения добродетели и счастья) он переносил в необозримую даль. Добродетель невозможна без нравственности, нравственность — без свободы, а свободу Кант не ограничивает только нравственным выбором. Без свободы нет человеческой деятельности, она имманентно присуща истории, и в этом смысле нужно понимать выражение Канта: «История природы, таким образом, начинается с добра, ибо она произведение божье; история свободы — со зла, ибо она дело рук человеческих» (1, с. 50). Конечные цели он, как и Вернадский, обосновывает не сциентистски, а антропологически. Эти конечные цели, т. е. достижение «высшего блага», должны быть реализованы разумно действующим человечеством в историческом процессе, притом реализованы достойными человека средствами. Антропология и телеология Канта, подобно концепции ноосферы Вернадского, неизбежно содержат в себе исторический оптимизм и обладают громадным гуманистическим дальнодействием.

Кант, как и Вернадский, сумел избежать абсолютизации научного знания. В построенной им иерархии ценностей на первое место он поставил человеческую личность, ее свободу и стремление к высшему благу. Но в то же время на будущее Кант не смотрел только с позиций безудержного оптимизма. Его опасения в некотором роде перекликаются с предостережениями Вернадского. Не без влияния Руссо и трагических поворотов Великой французской революции Кант подметил противоречие между цивилизацией («культурой умения») и человеческими ценностями («культурой воспитания»), которое ко времени Вернадского уже приобрело характер антагонизма. Если «культура умения» наделяет человека могуществом, но не делает его ни счастливым, ни нравственным, то «культура воспитания» освобождает человека от «детерминизма вождений» и делает восприимчивым к «высшим целям». Надо сказать, что и Кант, и Вернадский устремляют свои взоры в будущее, они выходят за рамки данности и формируют в своих трудах образ потребного, с их точки зрения, будущего, которое *должно* наступить. Это не что иное, как проективный тип мышления, который ныне стал объектом острой критики. Однако человечество без «проекта» будущего жить не может, и в данном случае плох не сам по себе принцип, а стремление немедленно и с помощью террора опредметить «проект» в социальном движении.

Обоих мыслителей в известном смысле можно считать представителями космизма как особой научно-философской позиции. Именно Кант осмелился пойти дальше Ньютона, который остановился перед проблемой космогенеза. И пусть пространственно-временная протяженность Вселенной обернулась для него неразрешимыми антиномиями, имя Канта навсегда войдет в историю и теософию космизма. Велик и безграничен Космос, но и Человек не былинка в нем, а столь же бесконечное существо. «Две вещи, — писал Кант, — наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением... это звездное небо надо мной и моральный закон во мне... моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно

воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни» (9, т. 4, ч. 1, с. 500). В этих словах весь Кант, устами которого говорила эпоха. Кант — яркий выразитель того мировоззрения, которое порождено Возрождением, — *антропоцентризм*. Может быть, никто так не подчеркивал гуманистический пафос этого мировоззрения, как сам Кант: «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу — а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком» (9, т. 2 с. 206).

Космизм Вернадского существенно отличается от кантовского. Это мировоззрение пронизано неудовлетворенностью антропоцентризмом, для которого космос оказался «пустым», ибо в нем не нашлось места жизни и человеку. Для русского космизма приоритетными стали такие вопросы: понимание жизни как космического явления; осмысление космической роли разума; обоснование необходимости регуляции природных процессов и космической перспективы человечества. Человек с позиций этой философии есть космическое событие, а не внешний по отношению ко Вселенной субъект.

В трудах основных представителей русского космизма, а точнее выражаясь — геокосмизма (Н. Ф. Федоров, В. И. Вернадский, Л. А. Чижевский, К. Э. Циолковский и др.) впервые обоснована необходимость объединения людей не на социально-политической, национальной и религиозной основе, а обращаясь к идеям экологического порядка, ибо к природе человечество относится как единое целое независимо от классовых или иных различий. Вычленение экологической проблематики и глобальных подходов неизбежно должно было привести к обоснованию учения о ноосфере и формированию геокосмического мировоззрения. Выдающаяся роль в этом, безусловно, принадлежит Вернадскому. Природа в системе его взглядов не объект, который необходимо обрабатывать с помощью техники, а мир, в котором мы живем, и противопоставление в этом мире искусственного, техногенного естественному чревато глобальной катастрофой. Выход, по мнению Вернадского, один: направить научно-техническую мысль в русло формирования ноосферы, т. е. сферы обитания «человека разумного», способного гармонизировать свои материальные и духовные потребности и установить диалог с природой. Возможно, подчеркивал Вернадский, в этих целях человечеству придется овладеть автотрофными механизмами бытия, так как пока человечество живет за счет биосферы, ресурсы которой при расширении человеческой популяции достаточно скромны. Переход от гетеротрофного существования к автотрофному мыслится им как один из признаков ноосферы, а Н. Ф. Федоровым и К. Э. Циолковским как способ расселения человечества в космосе и обретения им бессмертия (16).

Повторяем, в системе философии космизма Вернадского оппозиция «человек — мир» существенно переосмысливается. Это не что иное, как переоценка гуманизма как принципа, который,

по сути, превратился, по выражению Батищева Г. С., в «антропо-теизм». Раз человек высшая ценность, то и мир воспринимается как полигон для его познания и преобразования. В рамках данной парадигмы возникает экологическая катастрофа, ибо человек неизбежно представляет себя Абсолютом, т. е. абсолютной системой координат по отношению к миру, с которым можно говорить языком насилия. Вернадский часто сетовал на непонимание своих идей, и это не случайно, поскольку «фаустовский восторг» (Ясперс) перед наукой и техникой в общественном сознании, в том числе и в некоторых концепциях космизма, до сих пор не преодолен, что продуцирует сциентизм и антропоцентризм (17). Идея ноосферы как раз и ориентирует на смену антропоцентристской парадигмы, на установление гармонии общества и природы, на понимание в общем-то простой мысли: человек не должен забывать, что он существует в рамках разрешенной космосом свободы. Космизм Вернадского в известном смысле есть преодоление антропоцентристских воззрений Канта. Ибо преодолевалась просветительская картина мира и человека. Человек снова становится частью природы, включается в космозволюционный процесс, а мысль понимается как естественный продукт и соучастник данного процесса. Концепция ноосферы выступает поэтому и как научно-философская парадигма, и как предостережение человечеству, захваченному технологической гонкой.

Но при всех различиях в мировоззрении Вернадский всегда сохранял уважение к немецкому мыслителю и высоко ценил его наследие. Это тем более важно, что в России существовала довольно сильная антикантианская струя, в предельной форме проявившаяся в творчестве Н. Ф. Федорова и В. Ф. Эрна (18). Не делает чести длительное искажение учения Канта, равно как и Вернадского, имевшее место в нашей стране на протяжении нескольких десятилетий. Между тем в целом кантовская философия и учение Вернадского являются альтернативой бездуховности и технократическому мышлению. Видимо, иного пути в борьбе с этим духовным вирусом нет, как овладевать культурным богатством, накопленным человечеством. Изучение научно-философских наследий Канта и Вернадского во всей полноте, раскрытие их гуманистического дальнего действия является поэтому важным средством формирования такого духовного климата, который исключал бы шаблонное мышление, экологическое невежество и технократические подходы (19).

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
2. Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития. М., 1987.
3. Вернадский В. И. Кант и естествознание // Вернадский В. И. (Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 214.
4. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. М., 1977.
5. Страницы автобиографии В. И. Вернадского. М., 1981.
6. Калинин Л. А. Проблема философии истории в системе Канта. Л., 1978; Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII — XVIII вв.). М., 1987; Суслова Л. А. Философия И. Канта. М., 1988.

7. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление: (Неопубликованные фрагменты) // *Вопр. истории естествознания и техники.* 1988. № 1. С. 66-79.
8. *Кузнецов П. Г.* Необратимость исторического процесса природы и общества в трудах В. И. Вернадского и в современной науке // *Бюллетень комиссии по разработке научного наследия В. И. Вернадского.* Л., 1987. № 1.
9. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963 — 1966. Т. 6. С. 56, 58.
10. *Гегель Г. Ф. В.* Сочинения: В 14 т. Т. 8. М., 1935. С 10.
11. *Абрамян Л. А.* Несколько замечаний о структуре кантовского понятия свободы // *Кантовский сборник.* Калининград, 1990. Вып. 15. С. 52.
12. *Гейзенберг Г.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 312.
13. *Вернадский В. И.* Очерки геохимии. М., 1983. С. 258.
14. *Вернадский В. И.* Живое вещество. М., 1978. С. 136.
15. *Вернадский В. И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965. С. 279.
16. *Смотрицкий Е. Ю., Шубин В. И.* Вернадский и Кант: Поиски гуманистической концепции науки // *В. И. Вернадский и отечественная наука.* Киев, 1988; *Макарец Н. Ф., Шубин В. И.* Экологический императив философии русского космизма // *Экология и культура.* Луцк, 1989; *Шубин В. И.* Человек в космическом круговороте: Возможные метаморфозы // *Перестройка и проблемы эволюции человека.* Севастополь, 1990; *Смотрицкий Е. Ю., Рудая С. П., Шубин В. И.* Чижевский и философия русского космизма // *Русский космизм.* М., 1990. Ч. 1.
17. *Смотрицкий Е. Ю., Шубин В. И.* Гуманистическая концепция техники и технического прогресса в трудах В. И. Вернадского // *Философские проблемы современного естествознания.* Киев, 1989. Вып. 71.
18. *Федоров Н. Ф.* Иго Канта // *Федоров Ф. Н. Сочинения.* М., 1982; *Эрн В. Ф.* От Канта к Круппу // *Вопр. философии.* 1989. № 9.
19. *Заиченко Г. А., Шубин В. И.* IV Всесоюзные кантовские чтения // *Философская и социологическая мысль.* Киев, 1989. № 5; *Заиченко Г. А., Шубин В. И.* Кантовский сборник. Вып. 11-13 // *Филос. науки.* 1990. № 5.

О РУССКОМ КАНТИАНСТВЕ И НЕОКАНТИАНСТВЕ В ЖУРНАЛЕ «ЛОГОС»

А. И. Абрамов

Одной из особенностей философской культуры России конца XIX — XX в. был повышенный интерес к различным школам западноевропейского кантианского и неокантианского движения. Призыв Отто Либмана «назад к Канту» был услышан очень широким кругом русских мыслителей: от профессора философии Киевской духовной академии П. И. Линицкого до московского поэта-символиста Андрея Белого.

С формальной стороны интерес к кантианству и неокантианству проявился в активизации изданий переводов сочинений самого Канта, а также сочинений мыслителей различных школ западноевропейского неокантианства. Содержательной стороной этого процесса было то, что почти все направления русской философской мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. Критически-заинтересованное отношение к Канту в «Кризисе западной философии» В. С. Соловьева вылилось в негативно-критическое непонимание кантианской проблематики у Н. Ф. Федорова. Конструктивное усвоение отдельных положений кантианской философии происходило даже в среде таких последовательных приверженцев гегельянства, как Б. Н. Чичерин, Н. Г. Дебольский, П. А. Бакунин. Очень многие основоположения кантовского критицизма в значительной мере «осложнили» (по выражению В. В. Зеньковского) философские построения русских неолейбницианцев (А. А. Козлова, С. А. Аскольдова, Л. М. Лопатина), которые являли собой различные формы русского персонализма. Большой интерес к кантовской философии проявило также русское духовно-академическое философствование.

Целый ряд русских мыслителей начала XX в. (А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун) историки русской философии прямо и непосредственно относят к неокантианству. На самом же деле такой ряд можно выстроить лишь условно и только с определенными оговорками. Необходимо учитывать двойной смысл термина «неокантианство». С одной стороны, неокантианством можно называть философские учения, обращающиеся в XX в. к системе немецкого мыслителя XVIII в. С другой стороны, неокантианством правомерно почитать следование философским принципам одной из основных немецких школ неокантианства (баденской и марбургской). С таким уточнением многих из вышеперечисленных русских неокантианцев можно считать просто канти-

анцами, т. е. последователями и продолжателями философского учения Канта.

Одним из таких русских «неокантианцев» был профессор Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский. В формировании его философского мирозерцания кантианство сыграло решающую роль. Уже в магистерской диссертации «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (СПб, 1888) ориентация на философское учение Канта была зафиксирована в специальной главе «Принципы критической философии». Популярные в России начала XX в. баденская и марбургская школы неокантианства на Введенского не оказали существенного влияния, хотя в вопросе об истолковании состава познания он иногда высказывал определенное согласие с точкой зрения Г. Когена.

В своей магистерской диссертации Введенский в целом не выходил из рамок чистого кантианства, но проявил самостоятельность в оценке основ критической гносеологии и критической метафизики. Особенно четко и ясно метафизические принципы были развиты также в одной из ранних работ Введенского «О пределах и признаках одушевления»: русский мыслитель настаивал на существовании особого «метафизического чувства» как особого органа познания, почти отождествляемого с нравственным чувством. Влияние «Критики практического разума» здесь было очевидным. «Посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны прочные решения метафизических задач» (5, с. 93) вплоть до построения метафизических систем.

Несомненность критической философии для Введенского была обусловлена несомненностью существования самого знания. В «Опыте построения теории материи...» был «установлен», по выражению русского мыслителя, «основной закон сознания». Основанием этому закону служила принципиальная нерасторжимость «а» и «не-я», которые друг без друга пусты. «Иначе говоря, знание о своем я, или сознание, состоит именно в признании или понимании чего-либо (ощущений) своим не-я... это есть закон, которому подчинено сознание» (3, с. 52).

В своих более поздних работах «Логика, как часть теории познания» (Пг., 1922) и «Психология без всякой метафизики» (СПб., 1914) Введенский ввел в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, так как он является вполне естественным для «наших представлений» и нормативным для «нашего мышления». С этого времени Введенский стал называть свое учение не критической философией, а логицизмом. Введение логицизма понадобилось ему для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта. Специально комплекс этих проблем был рассмотрен философом в статье «Новое и легкое доказательство философского критицизма», опубликованной в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1909). Важные мысли для понимания философского мирозерцания Введенского можно найти также в статьях «О свободе воли» и «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (Философские очерки. Прага, 1924). Еще в «Опыте построения теории

материи» Введенский высказал мысль о том, что мы не можем оставаться в мире явлений и что именно философия способна вывести нас за пределы явлений. В этюде «О свободе воли» мыслитель уточняет и развивает это положение: «Разница моего изложения с изложением Канта в том, что я исхожу из упущенного Кантом предположения, что существует... не только представление о времени у нас, но существует и время само по себе» (4, с. 98).

Критическая философия Введенского, преобразованная им в логицизм, допускала три уровня познания: априорное (несомненное) знание, апостериорное знание и постижение посредством веры. В статье «О видах веры в ее отношении к знанию» приверженец кантианской философии трактовал веру как «состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании» (4, с. 209). Это положение не вполне согласовывалось с духом кантианской философии, хотя и кенигсбергский мыслитель оставлял для веры достаточно широкую сферу функционирования, но, разумеется, в границах, допускаемых теоретическим разумом.

Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с точки зрения «критицизма», но никогда не исчезнет, что анеистическая точка зрения возможна, но наука ей ничем помочь не может.

В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» раздел о А. И. Введенском завершает следующим выводом: «Есть странная слепота в такой редакции критицизма: если бы для Введенского был бы закрыт «широкий простор» всего, что, с узкой точки зрения критицизма, «иррационально», тогда было бы понятно, что он не видит недостаточности критицизма для истолкования познавательного творчества человека. Но если в нем так силен «голос сердца», если «постулаты морального сознания» раскрывают такой «широкий простор» перед ним, то поистине надо быть слепым, чтобы не усомниться в правильности позиции «критицизма» (6, с. 325).

Среди русских «неокантианцев» Введенский был, пожалуй, единственным, кто до конца остался приверженцем философского учения Канта. В творчестве же таких мыслителей, как И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, Андрей Белый, интерес к Канту и неокантианству был лишь этапом в эволюции их философских взглядов.

Докторская диссертация И. И. Лапшина «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906) является почти единственным источником для характеристики кантианского периода в творчестве этого мыслителя. Будучи учеником А. И. Введенского, Лапшин не разделял увлечений последнего метафизическими построениями, и его общность с критической философией Канта проявилась лишь в области гносеологических разработок. Общую схему познания Лапшин почти полностью перенял у Канта, не утруждая себя даже ее подробным изложением и анализом. Но

задача гносеологии интересовала Лапшина в несколько ином плане — выяснения вопроса об отношении законов мысли к формам познания. В самой общей форме свой интерес к Канту русский мыслитель выразил следующим образом: «Кант впервые указал на то, что синтетичность нашего познания, и в частности математического, обусловлена участием в процессе познания наряду с законами мышления и форм познания, но он недостаточно выяснил взаимоотношения между ними» (8, с. 171).

Исследователь русского неокантианства Л. И. Филипов в книге «Кант и кантианцы» (М., 1978) писал, что именно стремление доказать изначальную слиянность и взаимопроникновение форм познания и законов мышления обусловило двойственное отношение Лапшина к Канту. «Идя дальше Введенского, строившего логицизм на противопоставления «Я» и «не-Я», Лапшин занимает позицию до конца продуманного субъективизма и видит заслугу Канта в преодолении дуализма природы и духа» (7, с. 304-305).

Лапшин был автором еще очень многих философских работ, но они почти все оставались вне рамок кантианской проблематики. Только лишь в одной из них — «Опровержение солипсизма», написанной уже в эмиграции в Праге, Лапшин мимоходом обронил, что заветной целью критической философии является гармония духа, но на почве метафизики она совершенно недостижима (12, с. 40).

Ученик Н. Я. Грота в университете в Одессе, впоследствии директор Психологического института при Московском университете Г. И. Челпанов, при всем своем интересе к философскому учению Канта, никогда последовательным кантианцем не был. Сам он называл свое философское учение трансцендентальным реализмом, а впоследствии предпочитал употреблять термин «идеал-реализм». Гносеологическая проблематика, в том числе и кантианская, была поднята и проанализирована Челпановым во втором томе фундаментального исследования «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (Киев, 1904), которое было его докторской диссертацией.

Для характеристики философских взглядов Челпанова большое значение имеют его многочисленные рецензии и обзоры философской литературы в «Киевских Университетских Известиях», а также большая книга «Введение в философию» (М., 1912). При этом уже определенная часть философских симпатий во «Введении в философию» была отдана позитивизму и собственно кантианству была посвящена только лишь XVI глава: «В ту эпоху, когда господствовал материализм и шла борьба за позитивизм, кантовская теория познания оказалась самой подходящей. Можно было, разумеется, не обращать внимания на то, что Кант признавал возможным познание сверхчувственного через посредство практического разума, а заимствовать у него только доказательство невозможности познания сверхчувственного посредством теоретического разума. Вот и возникает школа неокантианцев, из которых одни принимают кантовское учение всецело, а другие только его теорию познания» (13, с. 272).

В кантовский априоризм Челпанов ввел телеологический ак-

цент и сформулировал созвучное со взглядами А. И. Введенского учение о постулатах как элементах, находящихся в структуре познания, но не соответствующих действительности. «Употребление постулата причинности оправдывается соображениями не логического характера», а тем, что «оправдание» знания заключено «не в области логического доказательства, а области веры» (14, с. 247).

Идеи философского трансцендентализма как в кантианской, так и неокантианской форме были очень популярны не только в университетской и духовно-академической среде (примером могут служить два однофамильца — профессор Петербургского университета Александр Иванович Введенский и профессор Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский). В значительной мере кантианство и неокантианство были популярны также среди представителей русской юридической школы (П. Б. Струве, П. И. Новгородцев, Г. Д. Гурвич).

Известно, что преодоление марксизма у Струве произошло, как и у его товарищей по легальному марксизму (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк), на основе гносеологического учения Канта. Докторская диссертация Новгородцева вообще была посвящена характеристике и анализу правовых учений Канта и Гегеля*

Окончив университет в Петербурге, Г. Д. Гурвич опубликовал свои первые философские работы в Германии. Они были посвящены философской системе и конкретной этике Фихте**. В дальнейшем, во время своего профессорства в Бордо и Париже, Гурвич занимался проблемами социологии права. Принципы трансцендентального философствования в наибольшей мере были сконцентрированы в философском этюде Гурвича «Этика и религия» (Современные Записки. 1926. XXIX). Влияние кантовского трансцендентализма и гносеологизма сказалось в воззрениях Гурвича преимущественно в том, что бытие и отношение к нему «сжималось» до категориальной формы. Мыслитель пытался обосновать автономность этики от метафизики и религии: «Добро есть особое «качество» и есть особый путь восхождения к Абсолюту» (10, с. 271). В случаях, когда нет непосредственной связи и слияния с Божеством, необходима, по мнению Гурвича, связь с Абсолютом как своего рода «светское богослужение» (научное, эстетическое, моральное). Во всех сферах, не охваченных религией, «просвечивает Абсолютное, как завершение соответственной бесконечности». Именно таким образом Гурвич подходит к своей системе «автотеургии» как самостоятельного участия в форме независимого нравственного действия в акте Божественного творчества.

* См.: *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве: Два типичных построения в области философии права. М. 1901; *Он же.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903.

** *Gurwitsch G. D.* Die Einheit der Fichteschen Philosophie. 1922; *Gurwitsch G. D.* Fichtes System d. Konkreten Etik. 1924.

Элементы неокантианской философии были активно исследованы и в сочинениях одного из теоретиков русского символизма — А. Белого. В определенном смысле это была дань моде на Канта. Андрей Белый так и не сумел сделать выбор между марбургской и баденской школами неокантианства, для него одинаковыми авторитетами были и Герман Коген, и Генрих Риккерт. В кабинете героя романа «Петербург» стоял бюст Канта, а в книжных шкафах сочинения немецкого мыслителя, но сам поэт-философ чаще обращался к работам немецких неокантианцев, а не к «Критикам» мэтра из Кенигсберга. В одной из своих программных книг — (Символизме»), в разработке гносеологической проблематики, русский неокантианец предпочел обратиться к Г. Риккерту, который в то время в наибольшей мере отвечал его философско-эстетическим запросам: «Ценность, нормирующая познавательную деятельность, делает возможным то, что категорический императив познания есть неизбежная предпосылка познания» (1, с. 63).

Неопределенность и нечеткость неокантианской позиции Андрея Белого не была чем-то типичным и характерным для других представителей русского неокантианства. Такие мыслители, как С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко, наоборот, всегда отличались четкостью и ясностью своих общеполитических и гносеологических установок. Деятельность этих русских неокантианцев в основном протекала в связи с процессом зарождения и существования международного журнала по философии культуры «Логос», который более или менее регулярно выходил в Москве, а затем в Петербурге с 1910 по 1914 г. Характерной особенностью этого издания было то, что с самого начала оно было задумано и создано как теоретический орган для пропаганды и развития философских идей неокантианства. Выдержать и сохранить чистоту неокантианской направленности в целом не удалось, так что журнал вынужден был публиковать также материалы авторов, относящихся к различным направлениям западноевропейской и русской философской мысли.

Предысторией и определяющей предпосылкой организации журнала «Логос» было массовое паломничество русской молодежи, интересующейся философией, в немецкие университетские города. Особой популярностью пользовался Марбург, где университетской кафедрой философии заведовал крупнейший представитель немецкого неокантианства Герман Коген. О своей учебе в Марбургском университете и об атмосфере философских увлечений русских студентов и слушателей образно написал в «Охранной грамоте» Б. Л. Пастернак. После окончания юридического факультета Московского университета философские лекции Германа Когена и Пауля Наторпа слушал в Марбурге Б. П. Вышеславцев, впоследствии один из видных деятелей русского религиозного ренессанса, развивавший свое философское учение в рамках системы «трансцендентальной метафизики».

Особенно сблизил молодых русских философов международный философский конгресс, проходивший в 1908 г. в Гейдельберге. Установился целый ряд научных контактов с философами из

Германии, Франции, Италии, которые привели к совместной философской работе. Одним из первых опытов совместной творческой деятельности было издание сборника культурно-философских очерков (*Vom Messias. Kultur-philosophische Essays. Leipzig, 1910*), объединившего таких молодых поклонников кантианской и неокантианской философии, как Р. Кронер, Г. Меллис, Н. Бубнов, С. Гессен, Ф. Степун. Многие из них получили в Германии ученую степень доктора философии, публиковали там свои исследования, а Н. Н. Бубнов стал даже профессором философии Гейдельбергского университета.

Важнейшим результатом этих активных философских общений стала организация «Логоса» — международного журнала по философии культуры. В состав русской редакции входили С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Э. К. Метнер, Б. В. Яковенко при участии А. Введенского, В. Вернадского, И. Гревса, Ф. Зелинского, Б. Кистяковского, А. Лаппо-Данилевского, Н. Лосского, Э. Радлова, П. Струве, С. Франка, А. Чупрова. Немецкое издание журнала редактировалось Г. Меллисом, Р. Кронером, А. Руге при ближайшем участии М. Вебера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Г. Вольфлина, О. Гирке, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля и др. Предполагалась также организация французского издания «Логоса» (А. Бергсон, Э. Бутру, Э. Меерсон), итальянского (Б. Кроче, Б. Вариско) и американского (Г. Мюнстерберг, И. Ройс).

Издавался «Логос» сравнительно недолго — с 1910 по 1914 г. Первая мировая война сделала невозможными международные философские и издательские связи — русское издание журнала прекратилось. Русским издателем «Логоса» был Эмиль Карлович Метнер — владелец книгоиздательства «Мусагет».

Характерной особенностью нового журнала было не только то, что он стал последовательным проводником и пропагандистом неокантианских философских идей, но и стремление на неокантианской основе начертать будущие пути развития философской мысли в России. Редакция «Логоса» очень активно включилась в напряженную борьбу философских умонастроений и заняла в ней четко выраженную позицию.

Своим самым важным и серьезным противником редколлегия «Логоса» считала религиозно-философскую позицию московского книгоиздательства «Путь», объединяющую таких мыслителей, как В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и т. д. Русские ученики Когена, Наторпа и Риккерта, считая себя изощренными гносеологами, методологами и критицистами, несколько свысока смотрели на тяготевших к православным основам московских «доморощенных» философов. Много лет спустя в своих мемуарах Ф. А. Степун писал об отношении «Логоса» к «Пути»: «Философствуя от молодых ногтей, мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем неправы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии» (II, с. 281-282).

Если для подавляющего большинства мыслителей, сгруппировавшихся вокруг издательства «Путь», конечной целью философ-

ского творчества было создание христианской философии, а культура во всех ее проявлениях рассматривалась исключительно как внутрицерковная проблема, то теоретики «Логоса» и религию, и церковь понимали исключительно как часть проблемы культуры. Н. А. Бердяев, например, упрекал своих теоретических противников из «Логоса» в том, что они хотели на философских путях прийти к Богу, тогда как философской истины можно достичь, по его мнению, лишь исходя из бога. Самой же общей целью «Логоса» было стремление «духовно срастить русскую культуру с западной и подвести под интуицию и откровение русского творчества солидный, профессионально-технический фундамент» (11, с. 282).

О своей философской и культурно-исторической позиции сотрудники «Логоса» открыто заявили в редакционной статье первого номера нового философского издания. Статья состояла из трех разделов: «Современный культурный распад и культурное значение философии», «Современный философский распад и философское значение критицизма», «Задачи современной философской мысли и цели «Логоса». Первый раздел был посвящен общей оценке русской философской мысли. Начало русской философии соотносилось в редакционной статье со славянофилами-романтиками, которым, однако, не удалось сформулировать свободные и автономные принципы для всеобъемлющего единства всех направлений мысли в русской культуре. Основным упрек славянофильству состоял в том, что их философия была якобы «пленена жизнью», заимствовав у нее свое основное понятие иррационального единства.

Примат жизни и подчиненность ей теоретической мысли характерны также и для философской системы Вл. Соловьева, подчеркивали свое уважение к нему редакторы «Логоса», которая «бесконечно важна лишь как условная транскрипция или сигнализация новой полноты и глубины переживаний» (1910, № 1, с. 3)*.

Совершенную философскую недееспособность выявили позитивистские течения русской мысли, подчиняя философию не принципу автономии, а целому ряду этических и политических ценностей.

Общей теоретической установкой «Логоса» было убеждение в том, что современный культурный распад состоит в отсутствии глубокого и четко выраженного философского направления. «Но в этой пустоте наличностей чувствуется наличность каких-то возможностей. Наше время снова волнуется жаждою синтеза. Это великая надежда наша, но это и грозящая нам опасность. Острее, чем когда-либо, надо нам помнить, что на страже русского синтеза раз и навсегда поставлен темной волей судьбы темный и иррациональный хаос» (1910, № 1, с. 5). Культурное же значение фило-

* При цитировании статей из «Логоса» указываются год издания журнала, номер и страница.

софии состоит в том, что она понимает синтез как цель, а не исходный пункт культурных исканий.

Второй раздел программной статьи «Логоса» выявлял наличие не только общекультурного, но и философского распада, выражающегося в философском эпигонстве: эклектическом эпигонстве и эпигонстве школ. Основной чертой современной философии является развитие философских школ; и разумеется, русские адепты неокантианства подчеркивали особое философское значение критицизма.

В третьем разделе статьи, посвященном описанию задач современной философской мысли и характеристике основных целей нового философского журнала, настойчиво утверждалась мысль о самодовлеющей ценности философского знания и о необходимости стремления к максимальному охвату всех областей культурного делания (научных, общественно-политических, искусствоведческих и религиозных) во всем их многообразии, определяя тем самым общее направление «Логоса» как журнала по философии культуры. «Но подлинный синтез, которого мы теперь ждем, должен быть основан не только на полноте школьных, специально-научных и общекультурных мотивов. От него не должны ускользнуть и все национальные особенности философского развития» (1910, № 1, с. 11). Организаторы и издатели «Логоса» предполагали, что различные национальные издания журнала не будут простым переводом друг друга. Основные статьи, выражающие общность философских целей и настроений, должны были, конечно, переводиться и печататься параллельно, но так называемые «специальные» статьи ставили перед собой задачу приспособления к индивидуальным особенностям развития философской мысли отдельных народов, а также к интимным вопросам национальных культур.

К общим теоретическим статьям первого номера «Логоса» относились: «О понятии философии» Г. Риккерта, «Наука и философия» Э. Бутру, «Теоретическая философия Г. Когена» Б. Яковенко; к «специальным» же статьям — «Мистика и метафизика» С. Гессена, «Трагедия творчества» Ф. Степуна. Характерной особенностью первого номера русского неокантианского журнала является также публикация небольшой юбилейной заметки об Отто Либманне: «В 1910 г. исполнилось 70 лет одному из старейших поборников критицизма в Германии Отто Либману. Книга его *Kant und die Epigonen* (1865 г.) появилась тогда, когда в немецких университетах господствовали эпигоны великих метафизических преемников Канта, в обществе же властно царил антифилософский материализм. Книга эта, каждая глава которой кончалась призывом «итак, назад к Канту», оказала громадное влияние на возрождение критицизма в Германии» (1910, № 1 с. 288).

Среди русских авторов особенной активностью выделялся Б. Яковенко, который помимо статьи о философских воззрениях Г. Когена поместил в журнале большой обзор «О современном состоянии немецкой философии». Яковенко вообще занимал в «Логосе» место одного из ведущих авторов. Его перу принадлежа-

ли содержательные обзоры немецкой, итальянской и американской философий, многочисленные заметки и библиографические описания, а также целый ряд «основных» теоретических статей журнала: «О Логосе», «Что такое философия?», «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще», «Путь философского познания».

«Критика чистого разума» И. Канта открыла, по мнению Яковенко, новую эру в развитии мировой философии, так как именно в этом философском трактате впервые было сознательно сформулировано то, что до него, начиная с древних греков, высказывалось в нечеткой и бессознательной форме. Фундаментальной основой качественно нового философствования стал трансцендентальный метод философии, который сумел освободить философию, с одной стороны, от прозрений мистического и интуитивистического характера, а с другой — от трансцендентного рационализма и имманентного эмпиризма. С помощью этого метода философия сумела также отграничить себя от других областей знания и сформулировать свой собственный предмет научного исследования. «Однако, проложив просеку сквозь дремучие леса докритического догматизма всех оттенков, Кант не был в силах добиться полного исхода из них: в темной, подсознательной области своих философских переживаний он оставался сыном XVIII столетия, учеником Лейбница и Юма» (1910, № 1, с. 252).

Развитие послекантовской философии, продолжал свой аналитический обзор Яковенко, в лице Фихте, Шеллинга и Фирса отчасти покончило с психологией способностей и психологической теорией «аффекции» и «данности», но полностью освободить кантовскую философию от психологической догматики не сумело, выдвинув, в свою очередь, функциональную психологию, а также психологическую теорию спонтанности. Если Кант сущность своего трансцендентального метода видел в истинной связи с бытием посредством ориентации на науку, то в послекантовской философии трансцендентальное (особенно у Гегеля) было превращено в игру понятий, в формалистическую диалектику. Таким образом, проблема освобождения трансцендентальной философии от психологических схем стала основной движущей пружиной неокантианского движения в возвращении к Канту и в реконструкции кантовской философии. В выделении из философии психологии как самостоятельной естественнонаучной дисциплины решающую роль сыграли, по мнению Б. Яковенко, труды Когена, Рия, Фолькельта, Виндельбанда, Файхингера, Лааса и в особенности Гуссерля, сумевшего подвести философский итог переходного периода из XIX столетия в XX в форме проблемы чистой логики, очищенной от всякого психологизма.

В начале XX столетия наиболее адекватное решение проблемы психологизма русский неокантианец видел лишь в выводах представителей марбургской философской школы, а также школы телеологического критицизма. Под последней Яковенко имел в виду философскую школу, называемую в нашей историко-философской литературе баденской школой неокантианства. Основное различие этих школ он видел в формулировке предмета философии

фии и метода философского исследования. Если для марбургской школы предметом философии является чистое познание (чистая наука и чистое бытие), то для школы телеологического критицизма предмет философии заключен в чистой и независимой ценности (логика означает не что иное, как теоретическую ценность).

Философским методом марбургской школы был трансцендентальный метод, понимаемый как метод объективации, чистоты, чистого движения, чистой непрерывности. Философским методом телеологического критицизма был метод аксиологический, метод отношения индивидуального суждения к ценности, к цели. Таким образом, в своем стремлении освободиться от психологизма марбургская школа неокантианства конструировала познание как систему бытия, а баденская школа (телеологический критицизм) стремилась построить познание как систему ценностей. «Всякий, кто попадает в эту сутолоку современных философских течений, не обладая выработанной уже точкой зрения, почувствует себя совершенно беспомощным, как в громадной толпе, намерения и стремления которой ему совершенно неизвестны и чужды. И единственную ориентировку, исторически обоснованную и наделенную традицией, может ему дать здесь только трансцендентальный идеализм, чувствующий за своей спиной две тысячи лет философской работы, выражающий философскую мысль во всей ее чистоте, тогда как расцвет других течений всегда знаменовал торжество над философией посторонних ей мотивов эмпирического исследования, религиозной веры, политических стремлений и т. п.» (1910, № 1, с. 263).

Сам Яковенко не чувствовал себя беспомощным среди множества философских течений XX в., так как обрел четкую философскую позицию в системе трансцендентального идеализма Г. Когена, которая, по его мнению, являясь системой чистого и абсолютного бытия, бережно хранит в себе многовековую устойчивую традицию платоновской философии, переданную Лейбницем и Декартом таким представителям немецкой философии, как Кант и Гегель.

Большая популярность неокантианской философии в России еще не означала со стороны ее русских последователей совершенно некритического к ней отношения. Тот же Яковенко в статье «О теоретической философии Г. Когена» рассматривал не только достоинства философского учения немецкого мэтра, но и его недостатки.

Фундаментальная основа современной философии вообще была заключена, по Г. Когену, в объединенности высших достижений кантовской и гегелевской философий. Если величайшей заслугой Канта было определение предмета философии, то заслугой Гегеля было уточнение этого предмета философии, а также уточнение смысла философского метода. С немецкой педантичностью своих философских учителей Яковенко расписал по пунктам и параграфам достоинства и недостатки философской системы Г. Когена.

Первым и важнейшим достоинством философского учения

Германа Когена было объявлено заимствование у И. Канта самой идеи и схемы трансцендентальной философии. Среди дальнейших перечислений многочисленных достоинств можно отметить следующие: выдвижение науки в качестве предмета трансцендентальной философии; тщательное разграничение предварительного феноменологического метода и систематического трансцендентального; понимание вещи в себе как принципа цели, как принципа единства, системы, целого, как принципа ограничения бесконечной неопределенности познавательного процесса; особое, специфическое сращение философских учений Канта и Гегеля. Фокусом многочисленных апологетических поправок Канта, сделанных Г. Когеном, была трактовка идеи «порождения» или «спонтанности». Чистое познание (или мышление) от самого начала и до конца является, по Когену, самодеятельным и самопорожденным, определяя этим его непрерывность, систематичность и независимость.

К недостаткам неокантианской философии Г. Когена, по мнению Яковенко, относились: 1) панлогистический оттенок философского трансцендентализма; 2) математизация всей философской системы; 3) утрата психологией своего научного статуса; 4) проникновение психологических мотивов в одну из центральных логических предпосылок марбургской школы — в предпосылку науки как факта. Таким образом, рецидив остаточного психологизма был основным недостатком когеновской философии. При этом Б. Яковенко достаточно четко понимал, что этот психологизм был воспринят из философской системы И. Канта, в которой он был обратной стороной трансцендентализма. «Основной схемой кантовской теории познания является взаимодействие между материалом-ощущением-аффецией через вещь в себе, с одной стороны, и мышлением-формой-спонтанностью-категориализацией, с другой. Психологический анализ показывает, что познание начинает с аппергензии, что оно пополняет, аппергензию воспроизведением (репродукцией) и что воспроизведенная аппергензия закрепляется в воспризнании (рекогниции). Говоря другими словами, определенное пространственное ощущение сопровождается слепой силой синтеза, который для того, чтобы получить качество достоверности, требует преломления в самосознании. Говоря еще немножко более философским языком, материал ощущения должен быть обработан; но для того, чтобы обработка не была слепой и случайной, необходимы руководящие начала, необходимо сознательное отношение к ней; это дает рефлексия, т. е. понятие. Таким образом, схема познания характеризуется тремя моментами: моментом пассивного восприятия (в пространстве), моментом слепой синтезаций (во времени), моментом самосознания (в категориях)» (1910, № 1, с. 225).

По мнению Яковенко, психологизм подрывал основы трансцендентальной философии Г. Когена, вводя в нее смертельный яд эмпиризма, и отторгал от высот чистого трансцендентализма в низкую простоту позитивизма и реализма. Остаточный психологизм когеновской философской системы был для русского неокантианца еще одним веским основанием для вывода о том, что

дальнейший путь философского развития состоит в окончательном освобождении трансцендентальной философии от любых форм психологизма. «И подобно тому, как последний прогресс трансцендентализма был куплен ценою целого ряда резиньаций, ценою лозунга: «Назад к Канту», так теперь мы можем смело сказать себе, уже вернувшись к Канту и проведя его через Гегеля: «Вперед вместе с Когеном!» (1910, № 1, с. 239).

Очень интересную оценку философского мирозерцания Яковенко можно найти в примечаниях к книге «Смысл творчества» Н. А. Бердяева: «У нас сторонником этого перерожденного гносеологизма в онтологизме на почве когенианства является Б. Яковенко, пришедший в конце концов к своеобразному кубизму в философии, к распылению бытия» (2, с. 334).

Характеристику неокантианских оснований философских воззрений русского мыслителя как кубизма надо отнести, конечно, к стилистической образности языка Бердяева, а вот мысль о гносеологизме в онтологизме заслуживает самого серьезного внимания. Содержательно-смысловая возможность такого вывода Бердяева потенциально заключалась во многих философских работах Яковенко, но наиболее явственно круг этих идей сосредоточился в большой статье «Что такое философия?» с подзаголовком «Введение в трансцендентализм».

Высшей и последней целью мирового развития философии, единственно значимым предметом философии является, по мнению русского неокантианца, Сущее как Сущее, т. е. Сущее как целое и частное во всех своих проявлениях. «По существу своему, история философии была всегда и остается,— писал Яковенко в статье «Что такое философия?»,— еще историей дуалистического истолкования Сущего, а философия в своем историческом существовании принципиально-дуалистической критически-интуитивной его транскрипцией» (1911 — 1912, № 2 — 3, с. 33).

Ответ на вопрос о том, что такое философия, может быть двояким: исторический и систематический. В соответствии с этой двойственностью Яковенко различал философию критически-пропедевтическую и философию систематически-сущностную, а основной смысл философского трансцендентализма видел в существовании трансцендентальной пропедевтики и трансцендентальной систематики.

Критически пропедевтическая философия как трансцендентальная пропедевтика характеризуется следующими отличиями: преодоление во всех сферах изначального жизненного дуализма; сосредоточенное стремление человеческого разума освободиться от всех антропоморфных форм, выйти за рамки ограниченно-человеческого уровня, а также стремление подойти к Сущему как к прямой и непосредственной «данности»; предварительный и условный характер в целеполагающей интенции существования более высокого уровня философствования.

Систематически-сущностная философия как трансцендентальная систематика включает в себе следующие характеристики: почти полная реализация установок критически-пропедевтической философии — наличие Сущего во всем его многообразии,

как система Сущего; окончательный выход за рамки антропоморфизма и, таким образом, не поиски пути восхождения на созерцательную вершину разум, а обладание самой истинностью, самой Истиной, самой «Вещностью», безусловностью и самодостаточностью; поставление внедуалистического Сущего в положение необходимости признания открытого и принципиального плюрализма. «Да! Только плюралистическая философия может систематически осуществлять собою Сущее; ибо плюралистичность, множественность, есть основное и характернейшее свойство того Всемножественного Всеобщего Все, которое обозначается именем Сущего... Но только дважды за всю историю трансцендентальной пропедевтики она становилась трансцендентальной систематикой, только дважды приближалась к окончательному преодолению всякого дуалистического иллюзионизма. Плотин и Гегель — эти двое знали Сущее воочию, как оно есть, вне его антропоморфического искажения. И только возвратившись к ним и следуя вперед вместе с ними, может современный пропедевтический трансцендентализм надеяться снова обрести доступ в Святая Святых Сущего» (1911 — 1912, № 2 — 3, с. 102-103).

Свое наиболее полное завершение концепция плюралистического трансцендентализма Б. Яковенко нашла в другой его большой статье — «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще» с характерным подзаголовком «Второе, более специальное введение в трансцендентализм». Поставив перед собой непростую задачу критического исследования гносеологического решения проблемы трансцендентности, русский неокантианец стремился выявить типологические особенности различных форм трансцендентального философствования: имманентного трансцендентализма как попытки сохранить трансцендентность в имманентных познанию границах; трансцендентального имманентизма как гносеологического стремления к устранению трансцендентности в абсолютном монистическом имманентизме. Сделав вывод о полной несостоятельности этих двух форм трансцендентального философствования, Б. Яковенко высказал убежденность в том, что единственно верное решение этой проблемы возможно только лишь в рамках трансцендентального плюрализма. «Адекватное выражение Сущего во всей его сущности и во всем сущностном его существовании можно дать, стало быть, лишь в терминах трансцендентально Множественного или множественно Трансцендентального. А подлинной системой Сущего может быть потому только плюралистический трансцендентализм или трансцендентальный плюрализм» (1912 — 1913, № 1 — 2, с. 182).

Баденскую школу неокантианства в «Логосе» представляли такие его ведущие сотрудники, как С. И. Гессен и А. Ф. Степун. В России начала XX в. баденская школа неокантианства была более популярна, чем марбургская, и получила более широкое распространение. Причиной этого явления была, очевидно, прямая близость собственных запросов русской философской мысли к ценностным установкам баденской школы неокантианства. Не «чистый» гносеологизм марбургской школы, а разделение наук на

науки о природе и науки о культуре с соотнесением понятия «культура» к ценностям функционирующего бытия, с пониманием истории как субъективной науки о целях («В истории господствует свобода и цель» (9, с. 19), с пониманием свободы как этической категории в наибольшей мере импонировало национальному характеру русского философствования.

В библиографическом разделе одного из номеров «Логоса» была отрецензирована книга Генриха Риккерта «Науки о природе и науки о культуре». Редактором и автором вступительной статьи этой книги был С. И. Гессен, полагавший, что философская концепция теоретика баденской школы способна помочь в преодолении метафизического разрыва телеологии и причинности. При характеристике же научного и философского значения философско-методологических открытий этого типа философствования С. Гессен писал: «В выработке гносеологического монизма формы, единственно способного обеспечить свободу и полноту эмпирических наук и согласовать требования эмпирии с требованиями философии, заключается философское значение теории Риккерта» (9, с. 28).

Одной из важнейших в теоретическом плане публикаций С. Гессена в «Логосе» была статья «Мистика и метафизика», в которой, с точки зрения русского неокантианца, рассматривалась очень важная для философии проблема сочетания рационального и иррационального знания. Исходным пунктом была фиксация существования в западноевропейской философской мысли двух напряженных противостояний: рационального мира, восполняемого «трансцендентным» Г. Когена, «идеальным» Э. Гуссерля, «миром ценностей» Г. Риккерта, а с другой стороны, восходящей к И. Г. Фихте традиции иррационализации философии. Сама постановка проблемы мистики и метафизики заключалась в попытке дефиниции самих этих понятий, а затем в начертании пути их возможного сопряжения.

Различая понятия «мистика» и «мистицизм», С. Гессен под мистикой понимал особого рода философские построения, основанные не на абстрактно-дискурсивном мышлении, а на господстве иррациональных начал в мире. Стремясь к точному и строгому определению метафизики, русский неокантианец отмечал, что всякая метафизика — это прежде всего смешение научных и общекультурных границ, что метафизика есть реализм понятий, не довольствующийся минимумом формальных предпосылок, а постоянно стремящийся к максимуму трансцендентально-бытийных предпосылок. Метафизика никогда не может не преступать границы между бытием и предпосылками бытия, между философией и наукой, между формой и содержанием. По принципу аналогии С. Гессен делал вывод о том, что и мистика, как и метафизика, возникает при нарушении «последних» границ между философией и жизнью с безнадежным стремлением охватить «все» понятием иррационального. «Для философии, понимаемой как наука о ценностях, проблема мистики есть, таким образом, проблема философии мистики, т. е. проблема науки, изучающей те предпосылки, которые позволяют нам поставить вопрос о

положительной или отрицательной ценности какого-нибудь переживания как переживания, — писал Гессен в статье «Мистика и метафизика». — Говоря образно, система философии состоит из четырех томов, из которых самый толстый первый — логика. Как бы тош, быть может, ни был четвертый том философии религии, но это все-таки том. Мистике — это мы и постараемся доказать — не соответствует никакого тома: ей соответствует лишь переплет, окружающий всю четырехтомную систему» (1910, № 1, с. 130). Философия в своем функционировании и дальнейшем развитии так или иначе наталкивается на свои границы, но только критицизму, по мнению русского неокантианца, свойственно осознание этих границ как последних. Мистицизм обретает черты метафизической теории хотя бы уже только потому, что также является одним из «измов» и, так же как метафизика, преступает и смешивает границы. Однако если рациональная метафизика смешивает границы внутри философии и культуры, то мистицизм, или мистическая метафизика, нарушая последние границы философско-культурных областей, стремится расширить область понятий и вступить в область иррационального переживания. Самым емким определением у С. Гессена можно считать следующее: «Мистицизм есть вид метафизики, возникающий там, где нарушенные границы суть последние границы, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики» (1910, № 1, с. 131). При дальнейшем исследовании этих проблем были выделены четыре типа иррациональных переживаний и четыре им соответствующих типа метафизического мистицизма. Повышенный интерес к мистике совпал, по мнению С. Гессена, во времени с критикой философского учения И. Канта, открывшей новую и самостоятельную область философского знания. Развитие современной философии ведет к увеличению разрыва между областями объективного и субъективного, к вычленению из философии чуждых ей задач, к удалению рационалистических элементов из мистики. Постоянно возрастающее «обеднение» сферы объективного совпадает с усилением напряжения иррационального переживания.

Другим представителем баденской школы неокантианства в «Логосе» был Ф. А. Степун, которого в наибольшей мере интересовали не бытийно-гносеологические стороны философского осмысления мира, а культурологический аспект приложения неокантианских идей к жизни, искусству и процессу художественного творчества. Об этом свидетельствуют уже одни только названия его публикаций в журнале: «Трагедия творчества», «Жизнь и творчество», «Трагедия мистического сознания».

Статья «Трагедия творчества» затрагивала проблемы философского осмысления романтизма на примере творчества Фридриха Шлегеля. По мнению Степуна, все мироощущение и миропонимание романтизма базируется на основных выводах «Критики чистого разума» И. Канта. Основной проблемой и величайшей ценностью романтизма был единый и всеобъемлющий дух, который именно Кант впервые открыл для романтизма. Одним из характерных для русского мыслителя выводов можно считать

следующий: «Итак, мы утверждаем, что трагедия творчества Шлегеля основана на том, что он смешал единство, как форму жизни, с единством, как формой творчества, то есть перенес критерии, пригодные и правомерные только в плоскости переживаний, душевных состояний или, как мы будем говорить, только в плоскости ценности состояния, в сферу свершений, в сферу культурного творчества или, в нашей терминологии, в сферу предметных ценностей» (1910, № 1 с. 183-184).

В рамках неокантианства баденской школы Степун предпринял попытку создания философского учения, которое можно было бы назвать «философией абсолютного». Основной круг идей «философии абсолютного» был изложен в статье «Жизнь и творчество». При этом хотелось бы сделать замечание о том, что почти все работы русских неокантианцев в «Логосе» являются статьями лишь по жанру журнальной публикации. По сути же они являются небольшими философскими трактатами, структурно разбитыми во многих случаях на главы, параграфы и пункты. Например, вышеуказанная статья состояла из четырех глав: «Историческое обретение понятий жизни и творчества», «Феноменологическое узрение понятий жизни и творчества», «Научное раскрытие понятий жизни и творчества» (§ 1. Понятие жизни; § 2. Понятие творчества), «Миросозерцательное истолкование понятий жизни и творчества».

«Философия абсолютного» была построена на осмыслении высших достижений кантовской философии с учетом ее многочисленных преобразований в трудах таких мыслителей, как Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль, Коген, Наторп, Зиммель, Дильтей. Величайшей заслугой И. Канта, по мнению Степуна, является замена трансцендентного как объекта философии на принцип трансцендентальной объективности, а также узрение абсолютного не в образе оформленной метафизической целостности, но в виде трансцендентального элемента формы, которая единственная способна придать человеческой культуре характер необходимой всезначности. «Задача после-кантовской философии должна была прежде всего определиться, как систематическое рассмотрение всех областей культуры с целью отделения в них их трансцендентально-формального элемента, т. е. элемента абсолютного, от случайного и преходящего начала материальности» (1913, № 3 — 4, с. 72-73).

Перед своей «философией абсолютного» Степун ставил задачи миросозерцательного погружения философствующего духа в глубины величайших достижений человечества как художественного, так и религиозного характера. Русский мыслитель понимал, что строгие адепты философии трансцендентального идеализма, стремящиеся к объективности и научности, никогда не признают за его идеями статуса правомерности и философичности. «Но все же, поскольку всякое явление жизни вскрывает свою подлинную природу лишь в образе ждущей его и всегда индивидуальной смерти, постольку и оговоренная нами миросозерцательная тенденция трансцендентального идеализма должна быть признана за его характерную черту» (1913, № 3 — 4, с. 74).

В своих мемуарах «Бывшее и несбывшееся» Степун вспоминал, что статья «Жизнь и творчество» воспринималась сотрудниками «Логоса» как программная, как «набросок философской системы, пытающейся на почве кантовского критицизма научно защитить и оправдать явно навеянный романтиками и славянофилами религиозный идеал» (11, с. 151). Это уже было начало смены философских ориентаций, начало выхода из рамок неокантианского философствования. Относительную легкость преодоления Канта и неокантианства русский мыслитель объяснял чужеродностью всего этого строя философствования его собственному душевному и умственному складу. Увлечение немецкой романтикой и мистикой, чтение таких писателей, как «Новалис и Шлегель, Шеллинг и Баадер, Meister Eckhart, Плотин и Рильке не только помогли мне освободиться от гносеологической муки, но и подготовили мою встречу с русской философией» (11, с. 150-151).

Русское неокантианство, возросшее на почве немецкого неокантианства (хотя в определенной мере в России были популярны также идеи французского неокантианства, представленные творчеством Ш. Ренувье), в своих основных проявлениях всегда стремилось к национальной независимости и самостоятельности, к выявлению нравственно-онтологических основ жизни. Например, такой русский неокантианец, как Г. И. Челпанов, в своем «Введении в философию» подчеркивал мысль о том, что философия, занимаясь общими проблемами бытия, сосредоточивает в себе различные области знания в форме миропонимания, а «так как миропонимание делается основой жизнепонимания, то в этом смысле философия может сделаться руководительницей жизни» (13, с. 13).

Особенно характерной и оппозиционной по отношению к западноевропейскому неокантианству была философско-гносеологическая позиция И. И. Лапшина, который в противоположность марбургской школе выводил научное знание из структур сознания, а с другой стороны, был несогласен с разделением баденской школой наук на науки о природе и науки о культуре на том лишь основании, что факты природы подвержены повторяемости, а культурно-историческим образованиям повторяемость несвойственна. «Повторяемость событий,— полемизировал с Вильгельмом Виндельбандом русский неокантианец,— в абсолютном смысле не исключает возможности постоянного повторения известных явлений, хотя и не буквального. Без относительной повторяемости событий не было бы закона причинности» (8, с. 143).

Многообразие форм русского неокантианства вообще лишь дополнительно подчеркивалось многообразием философских позиций и гносеологических оттенков теоретических построений сотрудников русского неокантианского журнала. Многочисленных русских авторов журнала «Логос» (Кистяковский Б., Белый А., Струве П., Иванов Вяч., Лосский Н., Алексеев Н., Франк С., Ланц Г., Рубинштейн М., Радлов Э., Ильин И., Ландау Г., Марголин С. и др.) нельзя было отнести к неокантианскому движению

в России начала XX в., но все они в своих публикациях высказывали, прямо или косвенно, отношение к Канту и неокантианской философии, что, в свою очередь, оказывало определенное влияние на приверженцев неокантианской философии. Значительную роль в дальнейшей эволюции философских взглядов русских неокантианцев сыграло также такое крупное культурно-идеологическое явление России начала века, как русский религиозный ренессанс. По крайней мере первоначальная очень резкая критика религиозно-философской позиции издательства «Пусть» (ведущие авторы этого издательства были основными участниками русского религиозного ренессанса) в дальнейшем значительно смягчилась, переходя в определенное сближение и отыскание общих точек зрения. Первоначальный интерес к философским проблемам «чистого» неокантианства, интерес к методологии и гносеологии постепенно уступал место интересу к онтологическим проблемам сущего, к мировоззренческому пониманию «жизни», к мистическим откровениям человеческого и божественного сознания. Общая направленность этого смещения философских ориентаций относилась и к «плюралистическому трансцендентализму» Б. Яковенко, и к «метафизическому мистицизму» С. Гессена, и к «философии абсолютного» Ф. Степуна.

Через десять лет после выхода последнего номера журнала «Логос» в 1925 г. в Праге сосредоточились довольно крупные философские силы русской эмиграции. Сформировался и активно функционировал структурно-лингвистический кружок Н. С. Трубецкого. В Пражском университете преподавал философию Н. О. Лосский, основав философскую школу чешского интуитивизма. Участники бывшей редакции русского неокантианского журнала предприняли попытку возрождения философского издания. В 1925 г. в пражском издательстве «Пламя» вышла еще одна книжка «Логоса». В дальнейшем «Логос» выходил только на немецком и итальянском языках и без активного участия русских сотрудников.

Ничего нового в развитие и осмысление неокантианской философии этот одинокий номер «Логоса» не внес. Б. В. Яковенко в своей статье «Мощь философии» дал еще один вариант рассуждений о Сущем: «Оригинальная и исключительная мощь философской мысли, значит, в том, что она восходит критически до разумного, трансцендентального (т. е. ни трансцендентного, ни эмпирического, а непосредственно-сущностного) созерцания, в котором предстает и наличествует сама сущностная феноменология Сущего: каждое сущее и все сущее, как оно подлинно суще в своей каждости и в своей всещности» (1925, № 1, с. 39).

Наибольший интерес пражского номера «Логоса» заключался в общей оценке прежней деятельности журнала, а также в оценке русской философской мысли в период 1914 — 1924 гг. В редакционной статье, озаглавленной «Логос», подчеркивался постоянный интерес сотрудников философского издания к гносеологической проблематике, к идее автономности философского знания. «За десять лет, прошедших со времени прекращения «Логоса», изменился самый тонус философской мысли. Философия явно остав-

ляет позади себя ту стадию предчувствия и ожидания, на которой она еще до войны пребывала, и, оплодотворенная новым духовным опытом, стремится выйти на путь систематических построений. Чувствуется, что вся предшествующая эпоха была, собственно, огромным критическим предвозвестием приближения новой конструктивной и синтетической эпохи в философии» (1925, № 1, с. 6).

В редакцию пражского номера журнала «Логос» входили С. Гессен, Ф. Степун и Б. Яковенко. Из редакционной статьи, подводящей итоги деятельности московского и петербургского издания «Логоса», видно, что в новом, слегка отстраненном во времени видении неокантианская платформа журнала воспринималась уже далеко не как основная и определяющая. На первый план помимо автономности философского знания выдвигалась идея формирования национального типа философствования посредством выведения русской философии на общеевропейский уровень с усвоением и органической ассимиляцией новейшей, технически сложной философской терминологии.

Наиболее верным последователем неокантианской философии остался Б. Яковенко. Философские интересы С. Гессена сместились в область философии права с утратой акцента на неокантианском обосновании основных принципов философских и юридических воззрений. Ф. Степун также отошел от неокантианской философии в область религиозно-мистического философствования, построенного на сопряжении немецкого романтизма с религиозными идеалами русского славянофильства.

Увлечение неокантианской философией было промежуточным этапом в эволюции философских воззрений русских сотрудников «Логоса» периода 1910 — 1914 гг., но этапом, философски очень содержательным и важным, составившим одну из самых ярких страниц русского неокантианства начала XX в.

В настоящее время значительно возрос интерес к неокантианской философии журнала «Логос». Появился целый ряд интересных публикаций с анализом историко-биографической стороны деятельности редакторов и авторов русского философского журнала* С 1991 г. в Москве и Санкт-Петербурге стали выходить новые философско-литературные журналы «Логос». В редакционных статьях обоих журналов высказаны претензии на восприимчивость духовного наследия «Логоса» 1910 — 1914, 25 гг. Современной поправкой, например, в московской редколлегии, является смена философской ориентации с неокантианства на феноменологическую философию Э. Гуссерля, его учеников и последователей.

* См.: *Ермичев А. А.* Трансцендентализм «Логоса» и его место в истории русского идеализма начала XX века // Вестн. Ленинградского ун-та. Сер. 6. 1986, вып. 3; *Чубаров И. М.* Зачалось и быть могло, но стать не возмогло... Философское наследие Федора Августовича Степуна. Предисловие к публикации // Логос. Философско-литературный журнал. М., 1991, № 1; *Безродный М. В.* Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы) // Лица. Биографический альманах. М. — СПб., 1992.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белый А.* Символизм. М., 1910.
2. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 1916.
3. *Введенский А. И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб, 1988.
4. *Введенский А. И.* Философские очерки. Прага, 1924.
5. Журн. м-ва нар. просвещения. 1892. № 7.
6. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 1.
7. Кант и кантианцы. М., 1978.
8. *Лапшин И. И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906.
9. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
10. Современ. зап. 1926. Т. 29.
11. *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. Т. 1.
12. Ученые записки научного института в Праге. 1924. Т. 1, вып. 1.
13. *Челпанов Г. И.* Введение в философию. М., 1912.
14. *Челпанов Г. И.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Киев, 1904. Т. 2.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК ИЗДАНИЙ И. КАНТА И ЛИТЕРАТУРЫ О НЕМ (1803—1918 гг.)

Составители Л. С. Давыдова, Б. В. Емельянов

Библиография произведений И. Канта и литературы о нем, изданной в России на русском языке, имеет в своем активе несколько солидных публикаций.

Литература о Канте встречается уже в библиографии к книге Ф. Ибервег-Гейнца «История новой философии в сжатом очерке» (СПб., 1890), а затем в «Истории новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени» (СПб., 1894) Р. Фалькенберга.

Впервые специальная «Кантовская библиография» опубликована в книге В. Виндельбанда «Философия Канта. (Из истории новой философии)» (СПб., 1895. С. 189—202).

Достаточно полно русская кантиана учтена в «Библиографии (изданий Канта и литературы о нем)», составленной Г. С. Чанышевой и М. Б. Васильевой, которая опубликована в т. 6 Сочинений И. Канта (М., 1966. С. 717—737). Фрагментарно дана русская литература о Канте в библиографическом списке «Издания Канта на русском языке [за 1804—1974 гг.]» (Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1975. Вып. 1). К этому списку достаточно обширные дополнения (см.: *Зверев В. М., Емельянов Б. В.* Русская кантиана 1800—1917 гг.: (Архивные и библиографические разыскания // Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1979. Вып. 4. С. 144—163), в которые авторами впервые введены в качестве библиографического материала рецензии и библиографические обзоры русских и иностранных исследований.

Настоящий библиографический список составлен на основе упомянутых выше изданий. Каждая позиция списка просмотрена «de visu» в целях уточнения выходных данных, количественной характеристики, а иногда и автора. В библиографическом описании каждой позиции использованы обязательные и факультативные элементы, что позволяет дать наиболее полную характеристику каждого издания. Библиографические разыскания позволили существенно дополнить (более 100 названий) ранее опубликованные библиографии. Для удобства пользования данным объемом предлагается следующая схема подачи материала: I. Произведения И. Канта. II. Русская литература о Канте. III. Переводы иностранной литературы о Канте. IV. Рецензии, обзоры книг и журналов.

Считаем своим долгом поблагодарить старшего научного сотрудника Института философии РАН Абрамова А. И., любезно предоставившего свои библиографические материалы и постоянно оказывавшего консультативную помощь.

I. ПРОИЗВЕДЕНИЯ И. КАНТА

1. *Кант И.* Антропология / Пер. Н. М. Соколова.— СПб., 1900.— 194 с.— (Тип. П. П. Сойкина).
2. *Кант И.* Антропология // Науч. обозрение.— СПб., 1900.— № 1.— С. 1—80; № 2.— С. 81—144; № 3.— С. 145—189.
3. *Кант И.* Вечный мир: Филос. очерк / Пер. С. М. Роговина, Б. В. Чредина; Под ред. Л. А. Камаровского. М., 1905.— XXIV, 73 с.— (Тип. Т-ва И. Д. Сытина).— (Б-ка для самообразования).
4. *Кант И.* Всеобщая естественная история неба // Науч. обозрение.— СПб., 1902.— № 3.— С. 181—201; № 5.— С. 128—138; № 6.— С. 66—79; № 7.— С. 76—119.
5. *Кант И.* Всеподданнейшее прошение философа Канта императрице Елисавете Петровне / Публ. Ю. Бартенева // Рус. арх.— М., 1896.— Кн. 2, № 7.— С. 455—456.
То же // Моск. ведомости.— 1897.— № 97.
То же // Рус. ведомости.— 1897.— № 102.

- То же // Неделя.— 1897.— № 16.
6. *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / Пер. с нем. Б. П. Бурдеса; Под ред. и с предисл. А. Л. Воынского.— Изд. перераб.— СПб., 1904.— 125 с.— (Склад изд. у Б. П. Бурдеса).— Прилож.: Письмо Канта о Сведеборге к девице Шарлотте фон Кноблох. С. 115—125.
 7. *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / Пер. с нем. Б. П. Бурдеса; Под ред. и с предисл. А. Л. Воынского.— 2-е изд.— СПб., 1911.— 125 с.— (Склад изд. у Б. П. Бурдеса).— Прилож.: Письмо Канта о Сведеборге к девице Шарлотте фон Кноблох. С. 115—125.
 8. *Кант И.* Замечания о чувствах высокого и прекрасного / Пер. с фр.— Лейпциг: Гергард, 1862.— IV, 85 с.— Пер. также под загл.: Наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного.
 9. *Кант И.* Идея всеобщей истории / Пер. с нем. И. А. Шапиро // Родоначальники позитивизма.— СПб., 1910.— Вып. 1.— С. 1—14.
 10. *Кант И.* Избранные мысли Канта, выбранные Л. Н. Толстым / Пер. с нем. С. А. Порецкого.— М.: Посредник, 1906.— 77 с.— (Тип. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о).— (Замечательные мыслители древнего и нового мира.)— На обл.: Избранные мысли Канта.
 11. *Кант И.* Критика практического разума / Пер. Н. М. Соколова.— СПб.: Изд. кн. маг. М. В. Попова, 1897.— III, 193 с.
 12. *Кант И.* Критика практического разума / Пер. с нем. Н. М. Соколова.— 2-е изд.— СПб.: Изд. В. И. Яковенко, 1908.— V, XVIII, 167 с.
 13. *Кант И.* Критика практического разума: В сокр. // Панаев И. Разыскатели истины.— СПб., 1878.— Т. 1.— С. 322—366.
 14. *Кант И.* Критика практического разума и основоположение к метафизике нравов / Полн. пер. с примеч. и прил. Краткого очерка практической философии; Сост. Н. Смирнов.— СПб., 1879.— XVII, 195 с.— (Тип. и хримо-литография А. Траншеля).
 15. *Кант И.* Критика способностей суждения / Пер. Н. М. Соколова.— СПб.: Изд. М. В. Попова, 1898.— 390, 5 с.
 16. *Кант И.* Критика суждения: [Критика способности суждения в сокр.] // Панаев И. Разыскатели истины.— СПб., 1878.— Т. 1.— С. 367—444.
 17. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. М. Владиславлева.— СПб., 1867.— XXXIII, XXXVIII, 627, III с.— (Тип. Н. Тиблена и Комп. (Н. Неклюдова)).
 18. *Кант И.* Критика чистого разума: В сокр. // Панаев И. Разыскатели истины.— СПб., 1878.— Т. 1.— С. 114—253.
 19. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. М. Соколова.— Вып. 1—2.— СПб., 1896—1897.
 20. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. М. Соколова.— СПб.: Изд. маг. М. В. Попова, 1902.— V, 658, VIII с.
 21. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. и предисл. Н. Лосского.— СПб., 1907.— VIII, 464 с.— (Тип. М. М. Стасюлевича).
 22. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского.— 2-е изд.— Пг., 1915.— VIII, 464 с.— (Тип. М. М. Стасюлевича).
 23. *Кант И.* Логика / Пер. и вступ. заметка И. К. Маркова; Под ред. и с предисл. А. М. Шербины.— Пг., 1915.— XX, 147 с.— (Тип. М. М. Стасюлевича).— (Тр. Петрогр. филос. о-ва; Вып. 11).— Указ. имен: с. 141—142.
 24. *Кант И.* Метафизика нравов; Метафизические начала учения о праве.— СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1903.— 60 с.— (Общедоступ. философия в изложении Аркадия Пресса).— Библиогр. произведений Канта: с. 22—24.
 25. *Кант И.* Наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного, в рассуждении природы и человека вообще и характеров народных особенно, служащие к объяснению некоторых мест Вилиомовой практической логики.— СПб., 1804.— [2], 141 с.— (Театрал. тип.).
 26. *Кант И.* Начертания эстетики, извлеченной из Кантовой Критики эстетического суждения // Улей.— СПб., 1812.— Ч. 3, № 14.— С. 85—98; № 15.— С. 173—185; № 16.— С. 261—275.— [Пер. сокр., приближенный к пониманию читателя].
 27. *Кант И.* О педагогике / Пер. с нем. С. Любомудрова.— М., 1896.— 92 с., 1 л. портр.— (Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа).— (Педагог. б-ка; Вып. 7).— С портр. Канта и его биогр.
 28. *Кант И.* О педагогике / Пер. с нем. С. Любомудрова.— 2-е изд.— М.: Тихо-

- миров, 1907.— [4], 94 с., 1 л. портр.— (Педагог. б-ка в изд. Н. Тихомирова; Вып. VII).
29. Кант И. О формах и началах мира чувственного и умопостигаемого / Пер. с лат. Н. Лосского // Науч. обозрение.— СПб., 1902.— № 8.— С. 93—127.— От редакции (по поводу пер. дис. Канта): с. 127—129.
 30. Кант И. О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого; II. Успехи метафизики / Пер. с предисл. Н. Лосского.— СПб., 1910.— VIII, 119 с.— (Тип. М. М. Стасюлевича).— (Тр. СПб. филос. о-ва; Вып. 6).
 31. Кант И. Об известной поговорке: «Это может быть верно в теории, но не годится в практике»; II. О мнимом праве лгать из человеколюбия / Пер. Н. Вальденберг.— СПб., 1913.— 78 с.— (Тип. А. Бенке).
 32. Кант И. Кантово основание для метафизики нравов / Пер. с нем. Я. Рубана.— Николаев, 1803.— [6], XVIII, 177 с.— (Тип. Черномор. училища).
 33. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Критика практического разума и основоположение к метафизике нравов.— СПб., 1879.— С. 23—110.
 34. Кант И. Основоположение к метафизике нравов / Пер. Л. Д. Б.; Под ред. и с предисл. В. М. Хвостова.— М., 1912.— VI, 99 с.— (Тип. Вильде).— (Тр. Моск. психол. о-ва; Вып. 7).
 35. Кант И. Ответ Канта на письмо к нему неизвестного // Вестн. Европы.— М., 1808.— Ч. 42, № 24.— С. 247—251.
 36. Кант И. Отрывки из произведений // Фулье А. Отрывки из сочинений великих философов.— М., 1895.— С. 334—372.
 37. Кант И. Предварительное замечание об особенностях всякого метафизического познания; О пространстве; О времени // Шмидт Б. Философская хрестоматия.— Одесса, 1907. С. 52—58, 59—60, 61—62.
 38. Кант И. Предварительные замечания об особенностях всякого метафизического понятия; О том роде познания, который единственно может называться метафизическим; О пространстве; О времени // Философская хрестоматия.— СПб., 1907.— С. 33—39.
 39. Кант И. Предполагаемое начало истории человечества / Пер. И. А. Шапиро // Родоначальники позитивизма.— СПб., 1910.— Вып. 1.— С. 15—28.
 40. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. Вл. Соловьева; Предисл. Н. Я. Грота.— М., 1889.— X, 367, [3] с.— (Тип. А. Гатцука).— (Тр. Моск. психол. о-ва; Вып. 2).
 41. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. Вл. Соловьева.— 2-е изд.— М., 1893.— VII, 195 с.— Прил.: О том, что может случиться, чтоб сделать действительную метафизику как науку: с. 179—195.
 42. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / Пер. В. С. Соловьева; Предисл. Н. Я. Грота к 1-му и 2-му изд.— М., 1905.— VIII, 195 с.— (Тип. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о).— (Тр. Моск. психол. о-ва; Вып. 2).
 43. Кант И. Религия в пределах только разума / Пер. с нем. Н. М. Соколова.— СПб.: Изд. В. И. Яковенко, 1908.— XI, LXII, 214, 14 с.
 44. Кант И. Трансцендентальная диалектика // Панаев И. Разыскатели истины.— СПб., 1878.— Т. 1.— С. 253—321.
 45. Кант И. Успехи метафизики // Кант И. О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого; II. Успехи метафизики.— СПб., 1910.— С. 41—119.
 46. Кант И. Физическая монадология / Пер. с лат. П. Флоренского // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1905.— № 9.— С. 95—127.
 47. Кант И. Физическая монадология / Пер. с лат. П. Флоренского.— Сергиев Посад, 1905.— 33 с.— (Отт. из журн.: Богосл. вестн.— 1905.— № 9).

II. РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА О И. КАНТЕ

48. А. J. (Иовский А. А.) Система натуральной философии, или немецкая система // Вестн. естеств. наук и медицина.— 1828.— № 7, нояб.— С. 246—261.
49. Авксентьев Н. Ницше и Кант: Истинное отношение индивидуального идеала Ницше к принципу этики Канта // Авксентьев Н. Сверхчеловек — культурно-этический идеал Ницше.— СПб., 1906.— Гл. 4.— С. 69—114.

50. Айвазов И. Г. Проблема свободы в философии Канта.— М.: Верность, 1910.— 31 с.
51. Аксельрод (Ортодокс) Л. Опыт критики критицизма: (Критика теории познания Канта и кантовской школы) // Науч. обозрение.— СПб., 1900.— № 12.— С. 2053—2085.
52. Аксельрод (Ортодокс) Л. Философские очерки: Ответ филос. критикам ист. материализма.— СПб.: Изд. М. М. Дружининой и А. Н. Максимовой, 1906.— VIII, 233 с.
53. Амфитеатров Е. Исторический обзор учений о красоте и искусстве // Вера и разум.— Харьков, 1889.— Т. 2, ч. 2.— С. 79—105, 135—161, 218—232, 281—305, 475—501, 524—553.
54. Андриевский И. С. Генезис науки, ее принципы и методы.— М., 1890.— Ч. 1.— VIII, 199 с.
55. Аничков Е. Кант и Шиллер: Теория ужасного и смешного от Аристотеля до Канта // Вопр. теории и психологии творчества.— Харьков, 1915.— Т. 6, вып. 1.— С. 52—86.
56. Антоний, арх. Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата: (Приложение к разбору учения Канта об оправдании) // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1894.— № 3.— С. 423—445.
57. Антоний, иером. Критика Канта // Антоний, иером. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности.— СПб., 1888.— Гл. 3.— С. 34—51.
58. Аргмаков А. П. Сознание, самоочевидные истины и мыслимые пространства по Канту и по воззрению современных философов и математиков.— Полоцк, 1895.— 27 с.— (Ко дню 75-летней годовщины Михайлов. артил. акад. и училища).
59. Безобразова М. В. Кант, Шопенгауэр и Гартман о женщинах // Безобразова М. В. Философские этюды.— М., 1892.— С. 22—40.
60. Безобразова М. В. Краткий обзор существенных моментов истории философии.— М., 1894.— (Тип. А. И. Снегиревой).
61. Белый А. Критицизм и символизм: По поводу столетия со дня смерти Канта // Весы.— М., 1904.— № 2.— С. 1—13.
62. Бензенгр В. Н. О Канте, как антропологе: Чит. в заседании Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии 27 февр. 1877 г.— М., 1880.— 6 с.
63. Бергман А. И. Учение Канта о пространстве и времени // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1907.— № 8.— С. 259—307.
64. Бердяев Н. Гносеологическая проблема: (К критике критицизма) // Вопр. философии и психологии.— 1910.— Кн. 5 (105).— С. 281—308.
65. Бердяев Н. Ф. А. Ланге и критическая философия // Мир божий.— СПб., 1900.— № 7.— С. 224—254.
66. Бердяев Н. А. Смысл творчества.— М.: Леман, Сахаров, 1916.— 358 с.
67. Бердяев Н. А. Философия свободы.— М.: Путь, 1911.— IV, 280, 1 с.
68. Бершадский С. А. Очерки истории философии права.— СПб., 1892.— Вып. 1.— VII, 266 с.— (Тип. М. М. Стасюлевича).
69. Биографии великих мужей: Эммануил Кант // Журн. для сердца и ума.— СПб., 1810.— Ч. 1, № 1.— С. 82—86.
70. Бобров Е. А. К столетней годовщине смерти Иммануила Канта.— Варшава, 1904.— [2], 21 с.— (Тип. Варшав. учеб. округа).
71. Бобров Е. А. К столетней годовщине смерти Иммануила Канта // Изв. Варшав. ун-та.— 1904.— № 7.— С. 1—21.
72. Бобров Е. А. Философские этюды.— Т. I—IV.— Варшава, 1911 (Тип. Варшав. учеб. округа).— 65 с.
73. Богданичевский Д. И. Философия Канта.— Вып. 1. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума».— Киев, 1898.— IV, 158 с.— (Тип. имп. ун-та Св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого).— Библиогр.: с. 22—23.— (Из журн.: Труды Киев. духов. акад. за 1898 г.).
74. Богомолов С. Учение Канта о пространстве и пангеометрия Лобачевского // Вопр. философии и психологии.— 1905.— Кн. 5 (80).— С. 683—694.
75. Боргман А. И. Учение Канта о пространстве и времени // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1907.— № 8, ч. 10.— С. 259—307; Ч. 11.— С. 62—121.
76. Бофровкоф А. О знатнейших философах, бывших прежде и после Канта //

- Соревнователь просвещения и благотворения.— СПб., 1824.— Ч. 27.— С. 225—254.— (Из соч. Сталь о Германии).
77. *Булгаков С. Н.* И. Кант и его социальные идеи // Булгаков С. Н. История социальных учений в XIX в.— М., 1913.— С. 238—245.
 78. *Булгаков С. Н.* Отрицательное богословие // Вопр. философии и психологии.— 1915.— Кн. 1 (126).— § 2, гл. 14: Кант и отрицательное богословие.— С. 83—86; Кн. 3 (128).— Эскурс: Антиномия происхождения мира у Канта.— С. 190—191.
 79. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения.— Сергиев Посад, 1917.— IV, 425 с.
 80. *Булгаков С. Н.* Трансцендентальная проблема религии // Вопр. философии и психологии.— 1914.— Кн. 4 (124).— С. 580—652; Кн. 5 (125).— С. 728—780.
 81. *Буткевич Т. А.* Религия, ее сущность и происхождение: (Обзор филос. гипотез).— Ч. 1.— Харьков, 1902.— II, 450 с.— (Тип. губер. правления).
 82. *Вайсфельд М.* Педагогика Канта // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1908.— № 12.— С. 129—159.
 83. *Вальденберг В.* О столкновении нравственных норм // Вопр. философии и психологии.— 1914.— Кн. 3 (123).— С. 306—317.
 84. *Васильев Н. А.* Воображаемая (неаристотелевская) логика // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1912.— № 7/8.— С. 207—246.
 85. *Введенский А. И.* О видах веры и ее отношениях к знанию // Вопр. философии и психологии.— 1893.— Кн. 5.— С. 158—202; 1894.— Кн. 1.— С. 56—60.
 86. *Введенский А. И.* О видах веры и ее отношениях к знанию.— М., 1894 (Типо-лит. Кушнерева).— 76 с.
 87. *Введенский А. И.* О Канте действительном и воображаемом: Коммент. к «Критике чистого разума» // Вопр. философии и психологии.— 1894.— Кн. 5 (25).— С. 621—660.— По поводу кн. г. Каринского «Об истинах самоочевидных».
 88. *Введенский А. И.* О Канте действительном и воображаемом: Коммент. к «Критике чистого разума»: По поводу книги Каринского «Об истинах самоочевидных».— М., 1885.— 40 с.
 89. *Введенский А. И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии.— Ч. 1. Элементарный очерк критической философии, ист. обзор важнейших учений и материи: (от Декарта, кончая Кантом), учение о силах.— СПб., 1888.— XI, 340 с.
 90. *Введенский А. И.* Основные гносеологические вопросы послекантовской философии: Очерк теоретико-крит. // Вера и разум.— Харьков, 1891.— № 19.— С. 305—326.
 91. *Введенский А. И.* [Отзыв] о кн. М. Каринского «Об истинах самоочевидных». (СПб., 1893) // Вопр. философии и психологии.— 1894.— Кн. 2 (22).— С. 266—272.
 92. *Введенский А. И.* Спор о свободе воли перед судом критической философии // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1901.— № 9/10.— С. 320—361.
 93. *Введенский А. И.* Учение Канта о пространстве: (Разъяснение и критика) // Богосл. вестн.— 1895.— № 6.— С. 390—404; № 7.— С. 73—102.
 94. *Введенский А. И.* Учение Канта о пространстве: (Разъяснение и критика).— Сергиев Посад, 1895.— 30 с.— (Отг. из журн. № 6/7 «Богословского вестника»).
 95. *Введенский А. И.* Учение Канта о смене душевных явлений: Ответ на защитительную ст. г. Каринского // Вопр. философии и психологии.— 1895.— Кн. 4 (29).— С. 430—478.
 96. *Введенский А. И.* Учение Канта о смене душевных явлений: Ответ на ст. г. Каринского.— М., 1895.— 50 с.
 97. *Введенский А. И.* Философия Канта: [Лекции]: Программа 1894—1895 учебного года по истории новой философии.— Б.м., Б.г.— 200, 10 с.— Авт. указ. в рукописной пометке на тит. л.— Литогр.
 98. *Введенский А. И.* Эммануил Кант (1724—1804 гг.). СПб., [18--].— 155 с.— Литогр.
 99. *Вернадский В. И.* Кант и естествознание XVIII столетия // Вопр. философии и психологии.— 1905.— Кн. 1 (76).— С. 36—70.
 100. *Вернадский В. И.* Кант и естествознание XVIII столетия.— М., 1905.— 37 с. (Отг. из журн. «Вопр. философии и психологии» за 1905 г.).

101. Викторов Д. В. Идеи разума в философии Канта: (Проб. лекция, чит. в Моск. ун-те 24 марта 1903 г.) // Науч. слово.— М., 1903.— № 3.— С. 98—111.
102. Владиславлев М. Кант и его школа // Владиславлев М. Логика.— СПб., 1881.— С. 148—155.— Прил.
103. Владиславлев М. И. Лекции по истории философии, чит. студентам II-го курса имп. ист.-филол. ин-та в 1884—1885 акад. году.— СПб., [1885].— 234 с.— Литогр.
104. Владиславлев М. Логика.— СПб., 1872.— XIV, 257 с.
105. Владиславлев М. Предисловие переводчика // Кант И. Критика чистого разума.— СПб., 1867.— С. I—XXXVIII.
106. Вобльи К. Г. Проблема воспитания по Канту: (Очерк из истории педагогики).— Варшава, 1904.— 61 с.
107. Волюнский А. Критические и догматические элементы в философии Канта // Сев. вестн.— СПб., 1889.— № 7.— С. 67—87; № 9.— С. 61—83; № 10.— С. 89—109; № 11.— С. 51—72; № 12.— С. 55—78.
108. Воротынкин Ф. К. Элементы чистого разума: (Критика кантовой логики: К вопросу об освобождении русской мысли от немецкого мозгового засилья): Посмертные произведения Ф. Воротынкина.— [Луцк], 1917.— 89 с.
109. Г-в Н. (Гиляров-Платонов Н. П.). Рационалистическое движение философии новых времен // Рус. беседа.— М., 1859.— Т. 3.— С. 1—64.
110. Гавришл, арх. История философии.— Казань, 1839.— Ч. 4.— 192 с.— (Ун-т тип.).
111. Галич А. История философских систем, по иностранным руководствам составленная.— Кн. 1—2.— СПб., 1818—1819.
112. Германская философия // Б-ка для чтения.— СПб., 1835.— Т. 9, ч. 2, № 16 (апр.).— С. 83—116.— (Обзор соврем. философии).
113. Глаголев С. С. Кант // Православная богословская энциклопедия.— СПб., 1907.— Т. 8.— С. 460—480.
114. Глаголев С. С. Религиозная философия Канта: (К столетию со дня смерти) // Вера и разум.— Харьков, 1904.— № 3.— С. 91—114.
115. Глаголев С. С. Религиозная философия Фихте // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1914.— Т. 3, № 12.— С. 759—815.
116. Гогоцкий С. С. Введение в историю философии.— Киев, 1871.— 68 с.
117. Гогоцкий С. С. Кант // Гогоцкий С. С. Философский лексикон.— Киев, 1886.— Т. 3.— С. 41—89.
118. Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта: Рассуждение, написанное для получения звания доцента философии.— Киев, 1847.— 69 с.
119. Гогоцкий С. С. Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношения той и другой к образованию: (Из лекций по истории философии).— Вып. 1.— Киев, 1878.— 192 с.— (Унив. тип.).
120. Годлевский С. Ф. Основы современного развития: Очерк умственных стремлений XIX века.— СПб., 1893.— 80 с.— (Тип. В. Г. Авсеенко).
121. Голованенко С. Имманентизм и христианская философия: (О реал-филос. предпосылках Н. Ф. Федорова) // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1914.— № 7/8.— С. 569—592.
122. Голубинский Ф. А. Лекции философии.— Вып. 1—4.— М., 1884.
123. Грот Н. Я. Значение Канта // Вопр. философии и психологии.— 1893.— Кн. 5 (20).— С. 77—93.
124. Грот Н. Я. Значение Канта // Грот Н. Я. Основные моменты в развитии новой философии.— М., 1894.— Гл. VII.— С. 233—256.
125. Грот Н. Я. К вопросу о критерии истины // Рус. богатство.— СПб., 1883.— № 4.— С. 184—196; № 5.— С. 435—450.
126. Грот Н. Я. К вопросу о реформе логики: Опыт новой теории умственных процессов.— Лейпциг: Изд. ин-та Ф. А. Брокгауза, 1882.— XXVI, 349 с.
127. Грот Н. Я. К вопросу об истинных задачах философии // Рус. мысль.— М., 1888.— № 11.— С. 21—41.
128. Грот Н. Я. О времени // Вопр. философии и психологии.— 1894.— Кн. 3 (23).— С. 248—330; Кн. 4 (24).— С. 381—490; Кн. 5 (25).— С. 445—493.
129. Грот Н. Я. Предисловие // Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки.— М., 1889.— С. V—X.
130. Грот Н. Я. Психология чувствований в ее истории и главных основах.— СПб., 1879—1880.— XVI, 568 с.— (Тип. имп. акад. наук).— Указ. имен: с. 553—568.

131. Грот Н. Я. Философия и ее задачи.— СПб., 1904.— CIV, 313 с.
132. Грузенберг С. О. Вопросы о границах веры и знания в истолковании неокантианской школы: Крит. и догмат. вера // Вестн. знания.— СПб., 1910.— Кн. 12.— С. 1210—1216.
133. Грузенберг С. Задачи и метод философского критицизма // Вестн. знания.— СПб., 1910.— № 10.— С. 1001—1009.
134. Давыдов И. И. Опыт руководства к истории философии: Для благородных воспитанников унив. пансиона.— М., 1820.— 126 с.— (Унив. тип.).
135. Д-ский Н. (Дебольский Н. Г.). Обзор переводных философских сочинений, имеющих связь с вопросами педагогики // Педагог. сб.— СПб., 1872.— Кн. 2.— С. 238—254.
136. Дебольский Н. Г. Философия будущего: Соображения о ее начале, предмете, методе и системе.— СПб., 1882.— XXI, 154 с.— (Тип. (бывшая) А. М. Котомина).
137. Дебольский Н. Г. Философия Канта и учения, возникшие под ее влиянием // Дебольский Н. Г. Введение в учение о познании.— СПб., 1870.— С. 87—176.
138. Дебольский Н. Г. Философия феноменального формализма.— I. Метафизика, вып. 1.— СПб., 1892.— 177, [1] с.
139. Дебольский Н. Г. Философские основы нравственного воспитания.— СПб., 1880.— 115 с.— (Тип. В. С. Балашева).
140. Де Роберти Е. Прошедшее философии.— М., 1887.— Т. 2.— XIV, 329 с.— (Тип. В. В. Исленьева).
141. Е. С. К столетию смерти Эммануила Канта // Новый журн. иностр. лит., искусства и науки.— СПб., 1904.— № 3.— С. 344—347.
142. Жуковский Ю. Г. Развитие политического направления в философской литературе: Бэкон, Локк, Кант // Жуковский Ю. Г. История политической литературы XIX столетия.— СПб., 1871.— Т. 1.— С. 202—237.
143. Зеленогорский Ф. А. О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства: (Из истории и теории методов исследования и доказательства).— Харьков, 1877.— Т. I.— VI, 245 с.— (Унив. тип.).
144. Зеленогорский Ф. А. Общая характеристика движения философии в последние три века в ее главнейших направлениях.— Харьков, 1893.— 23 с.
145. Зеленогорский Ф. А. И. Г. Шад // Вопр. философии и психологии.— 1895.— Кн. 2 (27).— С. 160—169; Кн. 5 (30).— С. 574—591.
146. Знаменский А. В. Из этюдов о Канте.— Киев, 1912.— 124 с.— (Тип. акц. о-ва «Петр Барский»).
147. И. К. (Казмин Н. В.). О влиянии национального сознания в Германии // Рус. мысль.— М., 1890.— № 12.— С. 91—123.
148. I. С. Критическое обозрение кантовской «Религии в пределах одного разума» // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1838.— Ч. 17, № 1.— С. 44—99.
149. Ивановский В. Н. К истории учения об апперцепции в психологии // Вопр. философии и психологии.— 1897.— Кн. 1 (36).— С. 70—106.
150. Ивановский В. Н. Памяти И. Канта: (По поводу столетия со дня его кончины: 12 февр. нов. ст. 1804 г.— 12 февр. 1904 г.): Речь, сказ. в заседании физ.-мат. о-ва при Казан. ун-те 13 марта 1904 г.— Казань, 1905.— 22 с.
151. Ильин И. А. Философия Фихте, как религия совести // Вопр. философии и психологии.— 1914.— Кн. 2 (122).— С. 165—185.
152. Камаровский Л. А. От редактора // Кант И. Вечный мир: Филос. очерк.— М., 1905.— С. XVI—XXIV.
153. Камбуров В. Г. К столетию со дня смерти Канта: Речь, произнес. 2 мая 1904 г. в годичном собрании юрид. о-ва при Томск. ун-те.— Томск, 1906.— 14 с.
154. Кант, Иммануил // Нива.— Пг., 1904.— № 4.— С. 76—77.— (Портр. и рис. на с. 75).
155. Кареев Н. И. Идея прогресса в ее историческом развитии // Кареев Н. И. Собр. соч.— СПб., 1911.— Т. 1.— С. 155—199.
156. Кареев Н. И. Общий закон прогресса // Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории.— СПб., 1887.— Ч. 2, кн. 4.— С. 256—297.
157. Каринский М. Критический обзор последнего периода германской философии.— СПб., 1873.— 333 с.— (Тип. департамента уделов).
158. Каринский М. Лекции по истории философии, чит. в СПб. духовной академии в 1882—1883 учеб. году.— СПб., 1883.— 485 с.— Литогр.

159. *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1893.— № 1/2.— С. 295—354; № 4.— С. 450—498; № 8.— С. 431—516.
160. *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных.— СПб., 1893.— 196 с.— (Извлечения из «Журн. м-ва нар. просвещения»).
161. *Каринский М. И.* Обзор философских учений.— СПб., 1874.— 222 с.— Литогр.
162. *Каринский М. И.* По поводу полемики г. проф. Введенского против моей книги «Об истинах самоочевидных» // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1896.— № 1/2.— С. 243—290.
163. *Каринский М. И.* По поводу статьи проф. А. И. Введенского «О Канте действительном и воображаемом» // Вopr. философии и психологии.— 1895.— Кн. 1 (26).— С. 20—46; Кн. 2 (27).— С. 242—273; Кн. 3 (28).— С. 314—360.
164. *[Карпов В. Н.]* Философский рационализм новейшего времени // Христиан. чтения.— Пг., 1860.— Ч. 1.— С. 501—550.— Отд. христиан. учение.— Без подп.
165. *Кечекьян С.* О понятии естественного права у Канта и Гегеля // Вopr. философии и психологии.— 1915.— Кн. 3 (128).— С. 438—457.
166. *Кирилович А.* Учение Канта о радикальном зле // Вера и разум.— Харьков, 1891.— № 15.— С. 95—120; № 16.— С. 145—168.— Отд. филос.
167. *Кирилович А.* Учение Канта о Церкви // Вера и разум.— Харьков, 1893.— № 13.— С. 22—48; № 14.— С. 85—116; № 15.— С. 146—162.
168. *Кирилович А. А.* Учение Канта об оправдании: (Изложение и разбор) // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1893.— № 11.— С. 260—290; 1894.— № 3.— С. 397—422.
169. *Ковалевский М. М.* Предисловие // Родоначальники позитивизма.— СПб., 1910.— Вып. 1.— С. III—IX.
170. *Кожевников В. А.* Религия человекобожия у Фейербаха и Канта // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1913.— № 4.— С. 724—749; № 5.— С. 23—44.
171. *Кожевников В. А.* Религия человекобожия у Фейербаха и Канта.— Сергиев Посад, 1913.— 49 с.
172. *Кожевников В. А.* Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии.— Ч. 1.— М., 1897.— XXVI, 757 с.— (Тип. Г. Лисснер и А. Гешель).
173. *Козлов А. А.* Генезис трансцендентальной эстетики: (Или теория пространства и времени у Канта) // Киев. унив. изв.— 1882.— № 8.— С. 111—143; № 9.— С. 197—209; 1883.— № 4.— С. 205—222; № 6.— С. 309—322; № 8.— С. 383—404; № 9.— С. 480—499; № 11.— С. 567—585; 1884.— № 1.— С. 62—87; № 2.— С. 101—128; № 3.— С. 129—152; № 4.— С. 179—233.
174. *Козлов А. А.* Генезис теории пространства и времени Канта.— Киев, 1884.— VIII, 264, II с.— (В унив. тип. И. И. Завадского).
175. *Козловский В. М.* Лекции по современной философии.— СПб., 1911.— 164 с.
176. *Койген Д.* Социальная философия с точки зрения Платоно-Кантовского идеализма // Вopr. философии и психологии.— 1904.— Кн. 1 (71).— С. 71—128.
177. *Колюпанов Н.* Биография А. И. Кошелева.— М., 1889.— Т. 1, кн. I.— VII, 584 с.
178. *Коркунов Н. М.* Кант: Критика чистого разума: Этика, нравоучение и философия // Коркунов Н. М. История философии права.— 2-е изд., доп. и перераб.— СПб., 1896.— С. 218—274.
179. *Кроненберг И. Я.* [Кант] // Кроненберг И. Я. Брошюрки.— Харьков, 1831.— № 6: Материалы для истории эстетики.— С. 36—51.
180. *Кудрявцев В.* Метафизический анализ идеального познания // Вера и разум.— Харьков, 1888.— № 6.— С. 243—262; № 8.— С. 353—379; № 10.— С. 451—471; № 13.— С. 1—20; № 21.— С. 381—405; № 23.— С. 473—501; № 24.— С. 552—543; 1889.— № 7.— С. 259—282; № 8.— С. 297—321.
181. *Кудрявцев В.* Метафизический анализ рационального познания // Там же.— Харьков, 1887.— № 4.— С. 143—165; № 5.— С. 195—212; № 8.— С. 351—369; № 11.— С. 501—523; № 12.— С. 557—574; № 21.— С. 417—434; № 22.— С. 461—476; № 23.— С. 513—528; № 24.— С. 575—589; 1888.— № 1.— С. 1—22.
182. *Кудрявцев В.* Метафизический анализ эмпирического познания // Там же.— Харьков, 1886.— № 2.— С. 51—77; № 3.— С. 103—130; № 4.— С. 155—175; №

- 6.— С. 277—295; № 7.— С. 327—346; № 9.— С. 423—438; № 10.— С. 481—492; № 12.— С. 615—627.
183. Кудрявцев В. Одностороннее понимание нравственного принципа в учении Канта // Кудрявцев В. Начальные основания философии.— СПб., 1906.— С. 432—434.
184. Кудрявцев В. Д. Религия, ее сущность и происхождение // Православное обозрение.— М., 1870.— 1-е полугодие, № 4.— С. 447—464; № 5.— С. 773—800; № 6.— С. 895—939.
185. Кудрявцев В. Д. Религия, ее сущность и происхождение // Сочинения.— Сергиев Посад, 1892.— Т. 2, вып. 1.— С. 149—196.
186. Кудрявцев В. Д. Религия, ее сущность и происхождение.— М., 1871.— 252 с.— (Унив. тип.).
187. Кудрявцев П. Абсолютизм или релятивизм: Опыт ист.-крит. изучения чистого эмпиризма новейшего времени в его отношениях к нравственности и религии.— Киев, 1908.— Вып. 1.— VII, 307 с.
188. Кудрявцев П. Очерки современного эмпиризма.— Вып. 1.— Киев, 1907.— [5], 88 с.— (Тип. П. И. Горбунова).
189. Ланге Н. Кант // Энцикл. слов./Гранат.— 7-е изд.— М., [1912].— Т. 23.— Ст. 332—359.
190. Ланге Н. Н. Великие мыслители XIX века. Лекция 1. Кант и «Критика чистого разума».— Одесса, 1901.— 8 с.— Без тит. л. и обл.
191. Ланге Н. История нравственных идей XIX века: Крит. очерки филос., социал. и религиоз. теорий нравственности.— Ч. 1: Немецкие учения.— СПб., 1888.— II, 272, [3] с.
192. Лапшин И. Значение законов мышления в философской полемике: Спенсер, Авенариус, Гартман, Кант // Лапшин И. Законы мышления и формы познания.— СПб., 1906.— С. 1—4.
193. Лапшин Н. И. О возможности вечного мира в философии // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1898.— № 9, ч. 319.— С. 47—72.
194. Лезнев М. Н. Маркс и Кант: (Критико-филос. параллель).— Николаев: Изд. П. Ковалева и Н. Осиповича, 1900.— 88 с.— (Тип. Л. П. Белолинского).
195. Лейкфельд П. Э. Логическое учение об индукции в главнейшие исторические моменты его разработки // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1895.— № 5/6.— С. 251—291; № 7/8.— С. 305—333; № 9/10.— С. 32—71; № 11/12.— С. 1—35; 1896.— № 5/6.— С. 61—97; № 7/8.— С. 126—154; № 11/12.— С. 97—126.
196. Лисицкий П. И. Как возможно единство веры и знания? // Вера и разум.— Харьков, 1889.— № 12.— С. 469—494.
197. Лисицкий П. И. Краткий очерк основных начал философии // Там же.— Харьков, 1895.— № 14.— С. 73—92; № 15.— С. 93—113.
198. Лисицкий П. И. Критическая философия Канта: Результаты критической философии Канта и значение их для последующего развития философии; Идеализм и реализм // Там же.— Харьков, 1885.— № 11.— С. 449—481; № 12.— С. 575—593.
199. Лисицкий П. И. О познании // Там же.— Харьков, 1895.— № 18.— С. 227—244; № 21.— С. 393—410; № 23.— С. 495—515; № 24.— С. 547—564.
200. Лисицкий П. И. О познании.— Харьков, 1895.— 74 с.— (Тип. губерн. правления).
201. Лисицкий П. И. Обзор философских учений.— Киев, 1874.— VI, 245, II с.— (Тип. С. Т. Еремеева).
202. Лисицкий П. И. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому).— Киев, 1881.— [I], 294 с.— (Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого).
203. Лисицкий П. И. Основные вопросы философии: Опыт систематического изложения философии.— Киев: Изд. А. К. Т., 1901.— 192, II с.
204. Лисицкий П. И. Очерки истории философии древней и новой.— Киев, 1902.— VII, 293 с.— (Тип. И. И. Горбунова).
205. Лисицкий П. И. Философия нашего времени // Вера и разум.— Харьков, 1891.— № 19.— С. 287—304.
206. Лисицкий П. И. Философская пропедевтика // Вера и разум.— Харьков, 1906.— № 15.— С. 67—84; № 16.— С. 105—120.
207. Лозинский Е. Современные этические искания: I. Моральное междуцарствие.

2. Моральные искания // Образование.— СПб., 1904.— № 87.— С. 80—103; № 9.— С. 31—46.
208. *Лопатин Л. М.* Нравственное учение Канта // *Вопр. философии и психологии.*— 1890.— Кн. 4.— С. 65—82.
209. *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительности.— М., 1891.— VI, 391 с.
210. *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных вопросов.— М., 1911.— XX, 435 с.— (Типолит. т-ва И. Н. Кушнерева).
211. *Лопатин Л. М.* Учение Канта о познании // *Вопр. философии и психологии.*— 1905.— Кн. 1 (76).— С. 1—18.
212. *Лопатин Л. М.* Учение Канта о познании // *Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи.— М., 1911.— С. 56—69.
213. *Лосский Н.* Новая форма философского критицизма: [По поводу кн. А. И. Введенского «Логика, как часть теории познания» (2-е изд. СПб., 1912)] // *Вопр. философии и психологии.*— 1912.— Кн. 1 (111).— С. 118—167.
214. *Лосский Н.* Предисловие переводчика // *Кант И.* Критика чистого разума.— 2-е изд.— Пг., 1915.— С. VII—VIII.
215. *Лосский Н.* Предисловие переводчика // *Кант И.* О форме и началах мира чувственного и умопочитаемого, II: Успехи метафизики.— СПб., 1910.— С. V—VIII.
216. *Лосский Н. О.* Предпосылки теории знания Канта; Обоснование мистического эмпиризма // *Вопр. философии и психологии.*— 1904.— Кн. 4 (74).— С. 348—396.
217. *Лубкин А. С.* Письма о Критической философии // *Сев. вестн.*— СПб., 1805.— Авг.— С. 184—197; Сент.— С. 304—306.
218. [*Любомудров С.*]. Биографический очерк // *Кант И.* О педагогике.— М., 1896.— С. 1—8.
219. *Ляпидевский Н. П.* Правовые идеи Иммануила Канта // *Изв. Моск. ун-та.*— 1870.— № 2.— С. 14—44.— В прил.
220. *Ляпидевский Н. П.* Правовые идеи Иммануила Канта.— М., 1870.— 31 с.— (Унив. тип.).
221. *Малинин В.* Гипотеза Канта — Лапласа // *Малинин В.* Прогрессивная эволюция сознательного начала природы как основа мировоззрения.— Нижний Новгород, 1902.— Гл. 1.— С. 1—16.
222. *Марков И. К.* Возникновение «Логики» Канта // *Кант. И.* Логика.— Пг., 1915.— С. X—XX.
223. *Марков Н.* Обзор философских учений: Учеб. руководство для духовных семинарий.— 2-е изд.— М., 1881.— IV, 228 с.
224. *Мартов Л.* Кант с Гинденбургом: (Из летописи идейной реакции) // *Летопись.*— 1916.— № 3.— С. 164—170.
225. *Мартов Л.* Кант с Гинденбургом, Маркс с Кантом: (Из летописи идейной реакции).— Пг.: Социалист, 1917.— 16 с.
226. *Метнер Э. К.* Гете, Платон. Кант // *Метнер Э. К.* Размышления о Гете.— М., 1914.— Кн. 1.— С. 235—267.
227. *Милорадович К. М.* Два учения о времени: Канта и Бергсона // *Журн. м-ва нар. просвещения.*— СПб., 1913.— № 9/10.— С. 323—329.
228. *Миртов Д. П.* Нравственная автономия по Канту и Ницше: Речь, предназнач. к произношению в день годовичного акад. акта. // *Христиан. чтение.*— Пг., 1905.— Т. 219, ч. 1, март.— С. 313—337; Ч. 2, апр.— С. 466—485; Май.— С. 587—608.
229. *Миртов Д. П.* Нравственная автономия по Канту и Ницше.— СПб., Б.г.— 66 с.— (Извлечения из журн. «Христиан. чтение» за 1905 г.).
230. *Муретов М. Д.* Герменевтическая теория Канта // *Богосл. вестн.*— Сергиев Посад, 1892.— № 7 (июнь).— С. 58—76.
231. *Н. С.* Учение Канта о пространстве и времени, как о субъективных формах нашего чувственного познания // *Вера и разум.*— Харьков, 1899.— № 6.— С. 119—146.
232. *Надеждин Ф.* Очерк истории философии по Рейнгольду.— СПб., 1837.— VIII, 239 с.— (Тип. департамента внеш. торговли).
233. *Назарьев И.* Краткая история философии.— Воронеж, 1894.— 190, IV с.— (Тип. В. И. Исаева).

234. Никанор, арх. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 3. Критика на «Критику чистого разума» Канта.— СПб., 1888.— VI, 498 с.
235. Новгородцев П. Г-н Савальский о самом себе и о других // Вопр. философии и психологии.— 1910.— Кн. 5 (105).— С. 382—389.
236. Новгородцев П. И. Кант // Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права: Учения нового времени, XVI—XIX вв.— 4-е изд.— М., 1918.— Гл. 12.— С. 153—173.
237. Новгородцев П. И. Кант // Новгородцев П. И. Лекции по истории философии права: Учения нового времени, XVI—XVIII вв. и XIX в.— 2-е изд., испр. и доп.— М., 1912.— Гл. 12.— С. 250—285.— На правах рукописи.
238. Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: Два типических построения в области философии права.— М., 1901.— 245 с.
239. Новгородцев П. И. То же // Учен. зап. Моск. ун-та.— 1901.— Вып. 19.— С. I—III, 1—245/
240. Новгородцев П. И. Кант как моралист // Вопр. философии и психологии.— 1905.— Кн. 1 (76).— С. 19—35.
241. Новгородцев П. И. Мораль и познание: (По поводу ст. Е. Н. Трубецкого «Новое исследование о философии права Канта и Гегеля») // Там же.— 1902.— Кн. 4 (64).— С. 824—838.
242. Новгородцев П. И. Нравственная проблема в философии Канта // Там же.— 1901.— Кн. 2 (56).— С. 279—314.
243. Новгородцев П. И. Нравственная проблема в философии Канта.— М.: Печатня Яковлева, 1903.— 29 с.
244. Новгородцев П. И. Учение Канта о праве и государстве // Вопр. философии и психологии.— 1901.— Кн. 3 (58).— С. 315—361.
245. О смысле жизни в философии Канта: (Из журн. «Вопр. философии и психологии») // Вестн. знания.— Пг., 1917.— № 1.— С. 93.
246. Оболенский Л. Мораль чувства и мораль долга: (Спенсер и Кант) // Рус. богатство.— 1888.— Сент.— С. 103—124.
247. Одинцов М. Признавал ли Кант бытие вещей в себе? // Вера и разум.— Харьков, 1903.— № 11.— С. 445—468; № 12.— С. 483—498.
248. Олесницкий М. История нравственности и нравственных учений.— Киев, 1882.— Ч. 1.— II, 428 с.— (Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого).
249. Орлов А. Учение Канта об антиномиях чистого разума // Вера и разум.— Харьков, 1903.— № 9.— С. 347—367; № 10.— С. 399—419.
250. Осиповский Т. Ф. Рассуждение о динамической системе Канта // Речи, произнес. в торж. собр. Харьков. ун-та 30 авг. 1813 г.— Харьков, 1813.— С. 3—16.
251. Остроумов М. Обзор философских учений: Для духовных семинарий.— 2-я пол.— М., 1880.— II, 288 с.— (Тип. Э. Лисснер, Ю. Роман).
252. Остроумов М. Обзор философских учений: Для духовных семинарий / Сост. М. Остроумовым.— 1-я пол.— Тамбов, 1877.— II, 259 с.— (Губерн. зем. тип.).
253. Отчет о 220 торжественном заседании Московского Психологического общества, посвященном памяти Канта // Вопр. философии и психологии.— 1905.— Кн. 1 (76).— С. 144—147.
254. Панаев И. Разыскатели истины: Иммануил Кант (1724—1804).— СПб., 1878.— Т. 1.— С. 81—113.
255. Познышев С. В. Основные вопросы учения о наказании.— М., 1904.— XXXV, 407, [I] с.— (Учен. зап. Моск. ун-та. Юр. фак.; Вып. 22).
256. Попов И. Критика учения Канта и Гербарта // Попов И. Естественный и нравственный закон.— Сергиев Посад, 1897.— Гл. 3.— С. 302—374.
257. Последние годы жизни Канта: Из журн. «Plobe» (Париж, 1830, отрывок) // Атений.— М., 1830.— Ч. 1, № 5.— С. 462—472.
258. Пресс А. Кант // Кант И. Метафизика нравов; Метафизические начала учения о праве.— СПб., 1903.— С. 3—21.
259. Продан И. С. Познание и его объект: (Оправдание здравого смысла).— Харьков, 1913.— Ч. 1.— XXXVI, 473 с.— (Тип. «Мирный труд»).
260. Продан И. С. Правда о Канте: (Тайна его успеха).— Харьков, 1914.— 87 с.
261. Путята А. Д. Кантовские и антикантовские идеи о звездных системах: Публичные лекции / Сост. под рук. лектора и издал Д. В. Путята.— СПб., 1881.— 126 с.
262. Радлов Э. Л. Кант // Филос. слов.— СПб., 1904.— С. 122—123.

263. *Раевский В. А., свящ.* Записки по предмету начальных оснований и краткой истории философии, составленные применительно к программе этого предмета для духовных семинарий.— Новгород, 1888.— 150, 2 с.
264. То же.— 2-е изд.— СПб., 1893.— 147 с.— (Синод. тип.).
265. *Райнов Т.* Теория искусства Канта в связи с его теорией науки // *Вопр. философии и психологии творчества*.— Харьков, 1915.— Т. 6, вып. 1.— С. 243—387.
266. *Рах-ов Н. (Блюм О.).* К характеристике современной философии // *Вестн. знания*.— СПб., 1909.— № 10.— С. 539—549.
267. *Редкин П. Г.* История философии права: Лекции, чит. в СПб. ун-те в 1866 г. / Сост. и изд. В. Кравченко.— СПб., 1866.— 146 с.— Литогр.
268. *Робинсон Л. М.* Историко-философские этюды. Вып. 1. Происхождение кантовского учения об антиномиях: Солипсизм в восемнадцатом столетии.— СПб., 1908.— 58 с.— (Тип. «Печатное искусство»).
269. *Рубинштейн М. М.* Проблема смысла жизни в философии Канта // *Вопр. философии и психологии*.— 1916.— Кн. 4 (134).— С. 252—270.
270. *С. О.* К вопросу о главных направлениях мысли современного общества // *Вера и разум*.— Харьков, 1907.— № 18.— С. 760—772.
271. *Святский И.* Гипотеза Канта — Лапласа // *Ришар Ш. Л.* Начало и конец мира.— СПб., 1884.— С. 167—178.
272. *Святский И.* Канто-лапласовская гипотеза в новом освещении // *Науч. обозрение*.— СПб., 1896.— № 51.— С. 1490—1498.
273. *Слонимский Л.* Воинственная Германия и возврат к Канту // *Вестн. Европы*.— Пг., 1915.— Кн. 3 (март).— С. 317—322.
274. *Смирнов А. И.* О сознании и бессознательных духовных явлениях: Речь, произнес. в торж. годичном собр. Казан. ун-та 5 нояб. 1875 г. // *Изв. и уч. зап. Казан. ун-та*.— 1875.— Т. 11, № 6.— С. 893—948.
275. *Смирнов Н.* Краткий очерк практической философии // *Кант И.* Критика практического разума и Основоположение к метафизике нравов.— СПб., 1879.— С. I—XVII.
276. Современное направление просвещения // *Телескоп*.— М., 1831.— Ч. 1, № 1.— С. 1—46.
277. *Соколов М. Е.* Краткая история философии.— Симбирск, 1889.— 96, VIII с.— (Тип. А. Т. Токарева).
278. *Соколов Н. М.* От переводчика // *Кант И.* Критика практического разума.— СПб., 1897.— С. I—III.
279. *Соколов Н. М.* От переводчика // *Кант И.* Критика чистого разума.— СПб., 1902.— С. I—V.
280. *Соколов Н. М.* От переводчика // *Кант И.* Религия в пределах только разума.— СПб., 1908.— С. VII—XI.
281. *Соловьев В. С.* Кант // *Новый энцикл. слов.*— СПб., Б.г.— Т. 20.— Ст. 765—793; То же // *Соловьев В. С.* Собр. соч.— СПб., 1914.— Т. 10.— С. 345—380.— Ст. из Энцикл. слов.
282. *Соловьев В. С.* Кант // *Энцикл. слов. / Брокгауз и Эфрон*.— СПб., 1895.— Т. 27.— С. 321—339.— Библиогр. в конце ст.
283. *Соловьев В.* Три формулы категорического императива // *Соловьев В.* Критика отвлеченных начал.— М., 1880.— Гл. VII.— С. 59—67.
284. *Сотонин К.* Заопытное и трансцендентное: (История и метафизика).— Казань, 1915.— 47 с.— (Тип. торг. дома «В. Еремеев и А. Шашабрин»).
285. *Сотонин К.* Словарь терминов Канта: (К трем критикам).— Казань: Изд. кн. маг. М. А. Голубева, 1913.— 90 с.
286. *Софронов Ф. В.* Теория познания на основе критического эмпиризма // *Вопр. философии и психологии*.— 1899.— Кн. 3 (48).— С. 242—268; 1901.— Кн. 2 (57).— С. 34—66.
287. *Спекторский Е.* Из области чистой этики: (Кант, Наторп, Коген, Сергеевич и др.) // Там же.— 1905.— Кн. 3 (78).— С. 384—411.
288. *Спекторский Е. В.* Очерки по философии общественных наук.— Варшава, 1907.— Вып. 1.— VIII, 245 с.— (Тип. Варшав. учеб. округа).
289. *Спекторский Е. В.* Проблема социальной физики в XVII столетии.— Киев, 1917.— Т. 2.— 635 с.
290. *Станкевич Н. В.* Переписка, 1830—1840.— М., 1914.— 786 с.
291. *Стасюлевич М. М.* Кант и его «Критика практического разума» // *Стасюлевич*

- М. М. Философия истории в главнейших ее системах.— СПб., 1902.— С. 253—263.
292. *Стасюлевич М. М.* Опыт исторического обзора главнейших систем философии истории.— СПб., 1866.— XII, 508 с.
 293. *Столыпин Д. А.* Истина и призрачность в мире общественных идей и понятий; Единение философии и науки.— М., 1892.— 36 с.— (Тип. В. А. Гатцук).
 294. *Сторожев В.* Шаг назад в современной науке: [По поводу кн.: Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. Ч. IV. М., 1902. IV, 276 с.] // Образование.— СПб., 1902.— № 9.— С. 1—18.
 295. *Страхов Н.* Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени.— Харьков, 1893.— [2], 168 с.
 296. То же.— 2-е изд., испр.— Харьков, 1894.— 168 с.— (Тип. губерн. правления).
 297. *Страхов Н.* Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени: Учеб. руководство для употребления в духовных семинариях.— 4-е изд., перераб.— Харьков, 1907.— 143 с.— (Тип. журн. «Мирный труд»).
 298. *Страхов Н.* Философское учение о познании и достоверности познаваемого.— 2-е изд.— Харьков, 1896.— 96 с.— (Паровая тип. и литогр. Зильберга).
 299. *Струве П.* Предисловие // Бердяев Н. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии.— СПб., 1901.— С. I—XXXIV.
 300. *Сухомлинов М. И.* Материалы для истории образования в России в царствование императора Александра I // Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению.— СПб., 1889.— Т. 1.— С. 37—157.
 301. [Тезисы к реферату Л. М. Лопатина «Теория математических познаний Канта»] // Вопр. философии и психологии.— 1890.— Кн. 1 (5), прил. III: Психол. о-во.— С. 64—65.
 302. *Тимковский Н.* Мысли Канта о нравственности. Ст. 1—2 // Журн. для всех.— СПб., 1901.— № 5.— Ст. 587—598; № 6.— Ст. 718—730.
 303. *Тихомиров П. В.* Вечный мир в философском проекте Канта: (По поводу междунар. мир. конф.) // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1899.— № 3.— С. 405—434; № 4.— С. 577—601.
 304. *Тихомиров П. В.* Вечный мир в философском проекте Канта: Очерк.— Сергиев Посад, 1899.— 56 с.— (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, собств. тип.).— (По поводу междунар. мир. конф.).
 305. *Тихомиров П. В.* История философии, как процесс постепенной выработки научно обоснованного и истинного мировоззрения.— Сергиев Посад, 1899.— 37 с.— (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, собств. тип.).
 306. *Тихомиров П. В.* К столетию смерти Канта (1804—1904). 1. Личность Канта в изображении его современников // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1904.— Т. 1, № 2.— С. 317—335; Т. 1, № 6.— С. 229—247.
 307. *Тихомиров П. В.* Несколько критических замечаний на книгу г. Чичерина «Основания логики и метафизики» (М., 1894) // Там же.— Сергиев Посад, 1894.— № 8 (авг.).— С. 303—326.
 308. *Тихомиров П. В.* Проблема и метод кантовой критики познания // Вера и разум.— Харьков, 1899.— № 13.— С. 1—24; № 14.— С. 37—64.
 309. *Тихомиров П. В.* Проблема и метод кантовой критики познания.— Харьков, 1899.— 51 с.— (Отт. из журн. «Вера и разум»).
 310. *Троицкий М.* Немецкая психология в текущем столетии: Ист.-крит. исслед. с предварит. очерком успехов психологии в Англии со времен Бэкона и Локка.— 2-е, вновь обраб. изд.— М., 1883.— Т. 2.— VIII, 517 с.
 311. *Троицкий М.* Учебник логики.— М., 1885.— Кн. 1.— XI, 247 с.— (Учен. зап. имп. Моск. ун-та. Отд. ист.-филол.; Вып. 3).
 312. *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства.— М.: Изд. авт., 1917.— II, 335 с.— (Тип. «Рус. печатня»).
 313. *Трубецкой Е. Н.* Новое исследование о философии права Канта и Гегеля // Вопр. философии и психологии.— 1902.— Кн. 1 (61).— С. 581—605.— О кн. П. И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве» (М., 1901).
 314. *Туган-Барановский М.* Кант и Маркс (по поводу рус. пер. сб. ст. Форлендера о Канте и Марксе) // Туган-Барановский М. К лучшему будущему.— СПб., 1912.— Разд. I: Этика и общественная жизнь.— С. 53—57.

315. Федоров Н. Ф. Философия общего дела: Ст. и мысли и письма.— М., 1913.— Т. 2.— IX, 473 с.
316. Феофилакт (Русанов), арх. О Кантовой философии // Чтения в имп. о-ве истории и древностей российских при Моск. ун-те.— М., 1859.— Кн. 2.
317. Филиппов М. М. История философии.— СПб., 1903.— 126 с.— (Попул. лекции для самообразования; Вып. 2).
318. Филиппов М. М. Необходимость и свобода: Критика третьей антиномии Канта // Науч. обозрение.— СПб., 1899.— № 4.— С. 800—816; № 5.— С. 1014—1032.
319. Филиппов М. М. Эм. Кант: Его жизнь и филос. деятельность: Биогр. очерк.— СПб., 1893.— 84 с.— (Жизнь замечат. людей. Биогр. 6-ка Ф. Павленкова).
320. Филиппов М. М. Философия действительности. Т. 1—2.— СПб., 1895.— II, XXII, 1177, XXXIX с.: табл.— (Паровая скоропечатня А. Пороховцева).
321. Философия Канта.— М., [190].— [I], 206 с.— (Лит. Богданова).— Литогр. изд.
322. Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1909.— № 4.— С. 596—625.
323. Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта: С прилож. excursa об антиномической структуре разума.— Сергиев Посад, 1909.— 32 с.
324. Флоренский П. А. Первые шаги философии.— Сергиев Посад, 1917.— 75 с., ил.— (Из лекций по истории философии; Вып. 1).
325. Флоренский П. А. Разум и диалектика // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1914.— Т. 3, № 9.— С. 86—98.
326. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи.— М., 1914.— 809 с.— (Т-во тип. А. И. Мамонтова).
327. Фляксбергер В. А. Материалы к истории гносеологии: Очерк 1.— Варшава, 1914.— 110 с.— (Тип. Варшав. учеб. округа).
328. Фляксбергер В. А. Учение Канта о математике.— Варшава, 1901.— 11 с.— (Тип. Варшав. учеб. округа).
329. Фляксбергер В. А. Философия Канта // Зап. о-ва истории, филологии и права при Варшав. ун-те.— 1904.— Вып. 3.— С. 107—150.
330. Фляксбергер В. А. Философия Канта.— Варшава, 1904.— 23 с.— (Отт. из журн. «Зап. о-ва истории, филологии и права при Варшав. ун-те»).
331. Фолькман П. Теория познания естественных наук.— СПб.: Образование, 1911.— 367 с.
332. Франк С. Л. Борьба за мировоззрение в немецкой философии // Рус. мысль.— М., 1911.— № 4.— С. 34—41.
333. Франк С. Л. Еще о национализме в философии: Ответ на ответ В. Ф. Эрна // Там же.— М., 1910.— № 11.— С. 130—137.
334. Франк С. Л. Философские отклики: О национализме в философии // Там же. № 9.— С. 162—171.
335. Хвостов В. М. Очерк истории этических учений.— 2-е изд.— М., 1913.— VIII, 282 с.
336. Хвостов В. М. Предисловие к русскому изданию // Кант И. Основоположение к метафизике нравов.— М., 1912.— С. V—VI/
337. Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии: (Письмо к Ю. Ф. Самарину) // Рус. беседа.— М., 1859.— Т. 1.— С. 1—32.
338. Циглер Г. Э. Теория развития или априоризм? Гегель или Кант? // Вестн. знания.— 1907.— № 10/11.— С. 102—106.
339. Челпанов Г. И. Априоризм и эмпиризм: (Ответ проф. Гилярову) // Тр. психол. семинарии.— Киев, 1905.— Т. 1, вып. 3.— С. 1—32.
340. Челпанов Г. Введение в философию.— 2-е изд.— Киев, 1907.— II, II, 526 с.— (Изд. кн. маг. В. А. Просяниченко).
341. То же.— 7-е изд.— М., 1918.— VIII, 548 с.
342. Челпанов Г. К вопросу об априорности и врожденности в современной философии // Изв. Киев. ун-та.— 1892.— № 10, ч. 2.— С. 1—14.
343. Челпанов Г. Об априорных элементах познания // Вопр. философии и психологии.— 1901.— Кн. 5 (60).— С. 699—747.
344. [Челпанов Г. И.]. Отчет о деятельности Психологической семинарии за 1847—1902 гг. // Тр. психол. семинарии.— Киев, 1904.— Т. 1, вып. 1.— С. 1—11.
345. Челпанов Г. И. Отчет о деятельности Психологической семинарии за 1902—1906 гг. // Там же.— Киев, 1907.— Т. 1, вып. 4.— С. 1—11.
346. Челпанов Г. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности.— Киев, 1896.— Ч. 1.— XV, 387 с.

347. *Челпанов Г.* Учение Канта об априорности // Челпанов Г. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности.— Киев, 1904.— Ч. 2.— С. 49—115.
348. *Челпанов Г.* Философия Канта: 1. Теоретическая философия. 2. Теоретическая философия. 3. Моральная философия. 4. Эстетика и учение о целесообразности // Мир божий.— СПб., 1901.— № 3.— С. 1—23; № 4.— С. 165—187; № 5.— С. 55—80; № 6.— С. 84—107.
349. *Чернов В. М.* Марксизм и трансцендентальная философия // Чернов В. М. Философские и социологические этюды.— М., 1907.— С. 29—72.
350. *Чернов В. М.* От марксизма к пантеизму // Там же.— С. 102—151.
351. *Чернов В. М.* Экономический материализм и критическая философия // Вопр. философии и психологии.— 1897.— Кн. 4 (39).— С. 609—644.
352. *Чистович И. А.* История философии: Лекции, [чит. в СПб. духов. акад.].— СПб., 1867.— 736 с.
353. *Чичерин Б.* История политических учений. Ч. 3. Новое время.— М., 1874.— 443 с.— [О Канте И.: с. 324—373].
354. *Чубинский М. П.* Очерки уголовной политики. Ч. 1—3.— Харьков, 1905.— IV, 535 с.— (Тип. «Печатное дело»).
355. *Чуйко В.* Сведенборг и Кант: [К истории написания «Грезы духовидца, проясненные грезами метафизики», 1766] // Труд.— СПб., 1889.— Т. 4, № 20.— С. 169—186.
356. *Шахов А.* Гете и его время.— 4-е изд.— СПб., 1908.— IX, 296 с.
357. *Шиманский А. К.* Учение Канта и Спенсера о пространстве // Тр. психол. семинарии.— Киев, 1904.— Т. 1, вып. 1.— С. IV, 1—107.
358. *Шиманский А. К.* Учение Канта и Спенсера о пространстве.— Киев, 1904.— IV, 107 с.— (Тип. ун-та Св. Владимира).
359. *Шиманский А. К.* Учение Канта и Спенсера о пространстве // Киев. унив. изв.— 1904.— № 1.— С. 1—46; № 3.— С. 47—72; № 4.— С. 73—107.
360. *Шпет Г. Г.* История как проблема логики.— М., 1916.— Ч. 1.— VIII, 476 с.
361. *Шпет Г. Г.* К истории рационализма XVIII века: (Отрывок) // Вопр. философии и психологии.— 1915.— Кн. 1 (126).— С. 1—61.
362. *Шпет Г. Г.* Проблема причинности у Канта и Юма // Киев. унив. изв.— 1906.— № 5.— С. 1—16; № 6.— С. 17—49; № 7.— С. 51—82; № 12.— С. 83—164; 1907.— № 5.— С. 165—203.
363. *Шпет Г. Г.* Проблема причинности у Юма и Канта // Тр. психол. семинара.— Киев, 1905.— Т. 1, вып. 3.— С. 1—16; 1907.— Т. 1, вып. 4.— С. 17—207.
364. *Шпет Г. Г.* Проблема причинности у Юма и Канта: Ответил ли Кант на сомнения Юма?— Киев, 1907.— II, 203 с.— (Тип. ун-та Св. Владимира).
365. *Шрекер П.* Кант об отношениях полов.— М., 1913.— 5 с.— (Отт. из журн. «Психотерапия».— 1913.— № 2).
366. *Штейн Л.* Социальный вопрос с философской точки зрения.— М., 1899.— XX, 708 с.
367. *Штейнберг С.* Философия Канта и исторический материализм // Образование.— СПб., 1901.— № 2.— С. 43—60.
368. *Шулятиков В.* Оправдание капитализма в западноевропейской философии: От Декарта до Маха.— М., 1908.— 151 с.
369. *Щербина А. М.* Методология этики // Вопр. философии и психологии.— 1913.— Кн. 5 (120).— С. 575—604.
370. *Щербина А. М.* Предисловие // Кант И. Логика.— Пг., 1915.— С. V—IX.
371. *Щербина А. М.* Учение Канта о вещи в себе.— Киев, 1904.— VIII, 189 с.— (Тип. ун-та Св. Владимира).
372. *Щербина А. М.* Учение Канта о вещи в себе // Киев. унив. изв.— 1904.— № 6.— С. 1—59; № 8.— С. 61—108; № 9.— С. 109—144; № 10.— С. 145—170; № 12.— С. 171—191.
373. *Щербина А. М.* Учение Канта о вещи в себе: (Ст. I—VI) // Тр. психол. семинарии.— Киев, 1904.— Т. 1, вып. 2.— С. 1—106; Вып. 3.— С. 107—189.
374. *Эйкен Р.* Проблема истины // Вестн. знания.— СПб., 1909.— № 6.— С. 744—750.
375. *Энгельмейер П. К.* Им. Кант // Энгельмейер П. К. Философия техники.— М., 1912.— Вып. 2.— С. 68—72.
376. *Эрн В.* Критика кантовского понятия истины // Философский сборник: Льву

- Михайловичу Лопатину к 30-летию научно-педагогической деятельности от Моск. психол. о-ва, 1881—1911.— М., 1912.— С. 49—61.
377. Эрн В. Ф. Культурное непонимание: Ответ С. Л. Франку // Рус. мысль.— СПб., 1910.— № 11.— С. 117—129.
378. Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Там же.— СПб., 1914.— № 12.— С. 116—124.
379. Эрн В. Ф. Природа научной мысли // Богосл. вестн.— Сергиев Посад, 1914.— № 1.— С. 154—173; № 2.— С. 342—368.
380. Юркевич П. Д. Доказательства бытия божия: (Критико-филос. отрывки) // Тр. Киев. духов. акад.— 1861.— № 3.— С. 327—357; № 4.— С. 467—496; № 5.— С. 30—64.
381. Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта: (Речь, произнес. в торж. собр. Моск. ун-та, 12 янв. 1866 г.).— М., 1866.— 72 с.
382. Яковенко Б. Наукоучение: (Опыт историко-систематического исследования): 1. Кант и задачи времени // Вопр. философии и психологии.— 1914.— Кн. 2 (122).— С. 283—411.

III. ПЕРЕВОДЫ ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ О КАНТЕ

383. Аст Ф. Обзорение истории философии / Пер. с нем. [Д. С. Вершинского].— СПб., 1831.— IV, 77 с.— (Тип. К. Крайя).
384. Баух Б. Иммануил Кант и его отношение к естествознанию / Пер. Г. Гордона с разрешения авт.— М., 1912.— 35 с.— (Т-во Скоропечатни А. А. Левенсона).
385. Бауэр В. История философии в общепринятом изложении для образованной публики и для учащихся / Пер. с нем. под ред. М. Антоновича.— СПб.: Изд. О. И. Бакста, 1866.— VI, 370 с.— (В тип. О. И. Бакста).
386. Баш В. Столетняя годовщина Канта // История философии: Сб. ст. В. Анри, В. Баша, В. Л. Лесевича.— Пг., 1917.— С. 135—156.
387. Блунчи И. К. История общего государственного права и политики от XVI века по настоящее время / Пер. с нем. О. Бакста, М. Новосельского.— СПб.: Изд. О. И. Бакста, 1874.— VIII, 597 с.
388. Буссе Л. Мировоззрение великих философов нового времени / Пер. с 3-го нем. изд. Н. М. Губского.— СПб.: Изд. Акц. о-ва тип. дела в СПб., 1912.— 215 с.
389. Вебер А. История европейской философии / Пер. со 2-го фр. изд. И. Линниченко, В. Подвысоцкого; Под ред. и с предисл. А. А. Козлова.— Киев: Изд. Л. В. Ильницкого, 1882.— IX, II, 409 с.— (Тип. Е. Я. Федорова).
390. Виллер Ш. Ф. Кантова философия / Пер. с фр. П. Петрова.— СПб., 1807.— Ч. 1 (отд. 1).— 93 с.
391. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: Пер. со 2-го нем. изд.— СПб., 1905.— Т. 2.— V, 421, II с.
392. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками.— 3-е изд.— СПб., 1913.— Т. 2: От Канта до Ницше.— II, 392 с.
393. Виндельбанд В. История философии / Пер. с нем. П. Рудина.— СПб.: Издатель, 1898.— XII, 613 с.
394. Виндельбанд В. К столетнему юбилею Канта / Пер. с нем. М. Григорьева // Образование.— СПб., 1904.— № 3.— С. 104—116.
395. Виндельбанд В. Прелюдии / Пер. с нем.— СПб., 1904.— VI, 374 с.
396. Виндельбанд В. Философия Канта: (Из истории новой философии Виндельбанда) / Пер. с нем. Н. Платонова.— СПб., 1895.— VIII, 202 с.— (Тип. И. Н. Скороходова).
397. Гайм Р. Гердер, его жизнь и сочинения / Пер. с нем. В. Н. Неведомского.— М., 1888.— Т. 1—2.— (Тип. В. Ф. Рихтера).
398. Гейер А. Краткий очерк истории философии права / Пер. с нем. под ред. Н. Неклюдова.— СПб., 1866.— 149 с.
399. Гейне Г. Черты из истории религии и философии в Германии: От Канта до Гегеля // Эпоха.— СПб., 1864.— № 3.— С. 192—221.
400. Гельмгольц Г. О зрении человека: (Лекция в Кенигсберге в пользу памятника Эммануилу Канту) // Загран. вестн.— СПб., 1866.— Т. 8, вып. 12.— С. 415—439.
401. Герье В. Философия истории от Августина до Гегеля.— М., 1915.— II, 267 с.— (Т-во «Печатня С. П. Яковлева»).

402. *Гегфдинг Г.* История новейшей философии: Очерк истории философии от Канта до наших дней. Пер. с нем.— СПб., 1900.— 496 с.— (Типолитограф. Б. М. Вольфа).— (Изд. журн. «Образование»).
403. *Гегфдинг Г.* Учебник истории новой философии / Пер. с нем. с предисл. Л. Аксельрода.— М.: Гос. изд-во, [1910].— 266 с.
404. *Гонеггер И. Я.* История культуры девятнадцатого века / Пер. с нем.— СПб., 1869.— Т. 1.— XII, 324 с.
405. *Гонеггер И. Я.* Очерк литературы и культуры девятнадцатого века (столетия) / Пер. с нем. В. А. Зайцева.— СПб., 1867.— VIII, 378, VI с.
406. *Гуссерль Э.* Логические исследования.— СПб.: Образование, 1909.— Т. 1.— XV, 224 с.
407. *Лангеман Ф.* История науки: Кант // Науч. обозрение.— СПб., 1897.— № 2.— С. 106—113.
408. *Дейссен П.* Веданта и Платон в свете кантовой философии / Пер. М. Сизова.— М.: Мусарет, 1911.— 42 с.
409. *Диттес Ф.* Критические этюды о нравственной философии Спинозы, Лейбница и Канта / Пер. со 2-го нем. изд. под ред. С. Грузенберга.— СПб., 1900.— 63 с.
410. *Диттес Фр.* Этика Спинозы, Лейбница и Канта: (Крит. этюды) / Пер. со 2-го нем. изд. под ред. С. Грузенберга.— СПб., 1902.— 63 с.
411. *Дицген И.* Сущность головной работы человека: Новая критика чистого и практического разума / С биогр. очерком авт. И. Дицгена; Предисл. А. Паннекука; Пер. с нем. Б. С. Вейнберга под ред. П. Дауге.— М., 1907.— XXVII, 124 с., 1 л. портр.
412. *Дрекслер А.* Характеристика философских систем: Попул. лекции / Пер. с нем. Р. Ульяновского.— М., 1864.— Вып. 1: От Фалеса до Канта.— 50 с.— (Тип. Бахметьева).
413. *Зиммель Г.* Кант и Гете / Пер. с нем. С. Л. Франка // Рус. мысль.— М., 1908.— № 6.— С. 41—67.
414. *Зиммель Г.* Кант и современная эстетика / Пер. с нем. М. Сокольского.— СПб., 1904.— 32 с.
415. *Ибервее-Гейнце Ф.* История новой философии в сжатом очерке / Пер. с 27-го нем. изд. Я. Колубовского.— СПб., 1890.— IV, 631 с.
416. *Ибервее-Гейнце Ф.* История новой философии в сжатом очерке / Пер. с 8-го нем. изд. Я. Колубовского.— СПб., 1899.— 800 с.
417. *Иодль Ф.* История этики в новой философии: В 2 т. / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева.— М., 1893—1898. Т. 2: Кант и этика в девятнадцатом столетии.— 1898.— XVI, 401, 108 с.
418. *Кирхнер Ф.* История философии с древнейшего до настоящего времени / Пер. с нем. В. Д. Вольфсона; С доп. ст. «Русская философия» В. Чуйко.— СПб.: Изд. В. И. Губинского, 1902.— XVI, 381 с.
419. *Кирхнер Ф.* История философии с древнего до настоящего времени / Пер. В. Г. Вольфсона.— СПб.: Изд. В. И. Губинского, 1895.— XIV, 384 с.
420. *Кроненберг М.* Философия Канта и ее значение в истории развития мысли / Пер. с нем. В. Щиглевой.— СПб., 1898.— 121 с.— (Тип. А. Лейферта).— (Изд. О. Н. Поповой «Образоват. б-ка»).
421. *Кутюра Л.* Кантова философия математики // Кутюра Л. Философские принципы математики.— СПб., 1913.— С. 199—260.
422. *Кэрд Э.* Проблема философии и ее постановка у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля // Кэрд Э. Гегель.— М., 1898.— Гл. 6.— С. 127—153.
423. *Ланге Фр. А.* История материализма и критика его значения в настоящее время / Пер. с 3-го нем. изд. Н. Н. Страхова.— СПб., 1883.— Т. 2: История материализма после Канта.— VIII, 487 с.
424. *Ланге Фр. А.* История материализма и критика его значения в настоящее время: В 2 т. / Пер. с 3-го нем. изд. Н. Н. Страхова.— 2-е изд.— СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1899.— X, 747 с.
425. *Ланге Фр. А.* История материализма и критика его значения в настоящее время / Пер. с 5-го нем. изд. под ред. Вл. Соловьева.— Киев, 1900.— Т. 2: История материализма со времени Канта.— XVI, 415 с.
426. *Лекки, Гартполь В. Е.* История возникновения и влияния рационализма в Европе / Пер. с англ. А. Н. Пыпина.— СПб.: Изд. Н. П. Полякова, 1871.— Т. 1.— VII, 318 с.

427. *Льюис Дж. Г.* История философии в жизнеописаниях / Пер. с посл. англ. изд.— СПб.: Изд. В. Д. Вольфсона, 1885.— Т. 2.— IV, 367 с.
428. *Льюис Дж. Г.* История философии / Пер. с посл. англ. изд.— 2-е изд.— СПб., 1892.— VIII, 684, VIII с.
429. То же.— 3-е изд.— СПб., 1897.— VIII, 688, VIII с.
430. *Льюис Дж. Г.* Эммануил Кант, его жизнь и историческое значение: Биограф. очерк / Пер. с англ.— СПб., 1897.— [2], 66 с.— (Тип. А. Якобсона насл.).
431. *Май В.* Кант и Дарвин // Науч. обозрение.— СПб., 1911.— № 28/29.— Ст. 857—859.
432. *Мензель В.* Взгляд на прошедшее пятнадцатилетие немецкой литературы / С нем. М. Ч. // Телескоп.— М., 1831.— Ч. 5, № 18.— С. 145—170.
433. *Меринг Ф.* Эммануил Кант / Пер. с нем. Е. Г. // Правда.— 1904.— № 6.— С. 202—215.
434. *Мишель А.* Индивидуалистические движения в XVIII веке // Мишель А. Идея государства.— СПб., 1903.— Гл. 4.— С. 40—49.
435. *Наторп П.* Кант и Марбургская школа / Пер. с нем. // Новые идеи в философии.— СПб., 1913.— Сб. 5.— С. 93—132.
436. *Нельсон Л.* Замечания о неевклидовой геометрии и о происхождении математической достоверности // Новые идеи в математике.— СПб., 1914.— Сб. 8, гл. 11.— С. 1—52.
437. *Паульсен Ф.* Введение в философию / Пер. с 5-го нем. изд. В. П. Преображенского.— 3-е изд.— М., 1904.— XVI, 446 с.
438. *Паульсен Ф.* Введение в философию / Пер. под ред. В. П. Преображенского с доп. и изм. по 24-му нем. изд.— 4-е изд.— М., 1914.— XVIII, 454 с.
439. *Паульсен Ф.* Иммануил Кант, его жизнь и учение / Пер. с нем. Н. Лосского.— СПб.: Изд. ред. журн. «Образование», 1899.— [3], 356, 3, III с.— (Тип. А. Лейферта).— (Б-ка философ.; 4).
440. *Паульсен Ф.* Основы этики / Пер. (с разрешения авт.) с 6-го испр. и доп. нем. изд. Л. А. Гурладий-Васильевой, Н. С. Васильева; Под ред. Вл. Н. Ивановского.— М.: Изд. М. Н. Прокоповича, 1906.— XIV, 477 с.
441. *Паульсен Ф.* Философия протестантизма: (Кант и протестанство) / Пер. с нем.— СПб., Б.г.— 17 с.— (Беспл. прил. к «Веку»).
442. То же.— СПб., 1907.— 17 с.
443. Понятие, цель, разделение и история философии, в кратких чертах изложенные / Пер. с нем. Г. Бордовского.— М., 1832.— 22 с.— (Унив. тип.).
444. *Рей А.* Энергетическое и механическое миропонимание с точки зрения теории познания.— СПб., 1910.— 200 с.
445. *Ремке И.* Очерк истории философии: Пособие для самообразования и для студентов / Пер. с нем. Н. Лосского под ред. Я. Колубовского.— СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1898.— [6], 344 с.— (Культурно-ист. б-ка).
446. *Ремке И.* Очерк истории философии: Пособие для самообразования и для студентов / Пер. с нем. Н. О. Лосского.— 2-е изд.— СПб.: Изд-во О. Н. Поповой, 1907.— 300, III с.— (Образоват. б-ка. Сер. VII; № 6/7).
447. *Реньо Э.* Очерки Германии // Загран. вестн.— СПб., 1865.— Т. 7, вып. 9.— С. 438—500.
448. *Рибо Т.* Современная германская психология: (Опытная шк.) / Пер. со 2-го фр. изд., испр. и доп. Л. Ройзмана.— СПб., 1895.— II, 274 с.
449. *Риль А.* Иммануил Кант: Речь, произнес. А. Рилем в акт. зале ун-та в Галле в торж. заседании по случаю столетия со дня кончины Канта / Пер. Авкс. Н. // Мир божий.— 1904.— № 4.— С. 74—88.
450. *Риль А.* Иммануил Кант: [Речь, по случаю 100-летия со дня смерти Канта, произнесенная в ун-те в Галле].— М., 1904.— С. 74—88.— (Отг. из журн. «Мир божий»).
451. *Риль А., Виндельбанд В.* Иммануил Кант: Речи / Пер. с нем. В. Б. Яковенко.— М., 1905.— 62 с.
452. *Риль А.* Эпоха критицизма // Вестн. знания.— СПб., 1909.— № 8/9.— С. 1000—1009.
453. *Ришар Ш. Л.* Начало и конец мира / Пер. и доп. И. Святского.— СПб., 1894.— 182, II с.— (Попул. б-ка; Прил. к журн. «Природа и люди»).
454. *Розенбергер Ф.* Очерк истории физики. Ч. 3, вып. 1. История физики в последнем столетии.— СПб., 1892.— С. 28—49.

455. *Снель Ф. В.* Начальный курс философии / Пер. с нем. А. Лубкина, П. Кондырева.— Казань, 1813.— 538 с.— (Унив. тип.).
456. *Соколовский П. Е.* Кант и Савиньи: [Отрывок из кн. П. Е. Соколовского «Die Philosophie im Privatrecht». Т. 2. 1907. С. 208—227] / Пер. лицеистами под рук. В. В. фон Фолькмана и И. И. Вульфберт.— Б.м., 1909.— 15 с.
457. *Трауготт Ф.* Краткая история философии / Пер. с нем. С. К.; Под ред. В. В. Битнера.— СПб.: Изд-во «Вестн. знания» (В. В. Битнера), 1909.— 96 с.: ил.— С прил.: Слов. филос. терминов / Сост. В. Т.: с. 62—95.
458. *Фае Э.* История философии.— СПб., 1914.— 126 с.
459. *Фалькенберг Р.* История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени / Пер. с нем., с подробным перечнем рус. оригинальных и переводных соч. по истории новой философии.— СПб., 1894.— 587, XII с.
460. *Фалькенберг Р.* История новой философии: (От Николая Кузанского до нашего времени) / Пер. со 2-го нем. изд. Иноземцева.— СПб.: Изд. И. Перевозникова и И. Комелова, 1898.— VIII, 632 с.
461. *Фалькенберг Р.* История новой философии от Николая Кузанского до нашего времени / Пер. с 6-го нем. изд., под ред. и с предисл. Д. В. Викторова.— [М.]: Моск. книгоизд-во, 1910.— XXIII, 573, 17, [2] с.
462. *Фалькенберг Р.* Краткий обзор истории философии: От Канта до Ницше / Пер. Д. И. Иваницкого под ред. А. В. Кубицкого.— М.: Изд. Н. Н. Ключкова, 1911.— VI, 104 с.
463. *Фишер К.* История новой философии / Пер. Н. Н. Страхова.— СПб., 1864—1865.— Т. 2—4.
464. *Фишер К.* История новой философии / Пер. со 2-го нем. изд.— СПб., 1901—1906.— Т. 4—5.— (Тип. А. Е. Колпинского).
465. *Фишер К.* История новой философии / Пер. с нем. Н. Н. Полилова, Н. О. Лосского.— 2-е изд., сверенное с 5-м нем. изд.— СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1910.— Т. 4.— XVIII, 635 с., 1 л. портр.
466. *Фишер К.* Критика Кантовой философии / Пер. Н. А. Иванцова // Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике.— М., 1889.— С. 203—367.
467. *Фогель А.* Философия основания педагогики: (Локк, Кант, Гегель, Шлейермахер, Гербарт, Бенекс: Введение к пониманию нар. педагогики) // Гимназия.— 1892.— № 5.— С. 1—15; № 6.— С. 21—64; № 7.— С. 65—134.
468. *Фогель А.* Философия основания педагогики: (Локк, Кант, Гегель, Шлейермахер, Гербарт, Бенекс: Введение к пониманию нар. педагогики).— Митава, 1892.— 134 с.— (Прил. к журн.).
469. *Фогт Ф., Кох М.* История немецкой литературы.— СПб., 1901.— XII, 802 с., ил.
470. *Форлендер К.* История происхождения и общая характеристика книги Канта «Религия в пределах только разума» // Кант И. Религия в пределах только разума.— СПб., 1908.— С. I—XII.
471. *Форлендер К.* Кант и Маркс: Очерки этич. социализма / Пер. Б. И. Элькина с предисл. М. И. Туган-Барановского.— СПб., 1909.— VIII, 256 с.
472. *Форлендер К.* Кант и социализм: Обзор новейших теорет. течений в марксизме / Пер. П. Земкова.— М.: Пульс жизни, 1906.— 80 с.
473. *Форлендер К.* Кант и французская революция // Сев. зап.— СПб., 1913.— Март.— С. 120—138.
474. *Форлендер К.* Этика, как основание социализма: (Кант и Маркс) / Пер. с нем. Н. Антоновского.— СПб., 1913.— 1: Часть историческая, вып. 1.— 57 с.
475. *Франке К.* История немецкой литературы.— СПб., 1904.— XI, 592, VIII с., ил.
476. *Фулье А.* История философии / Пер. с послед. фр. изд. М. С. Моделя.— СПб., 1901.— 360 с.— (СПб. электропечатня).
477. *Фулье А.* История философии / Пер. П. Николаева.— М.: Изд. К. Т. Солдатенкова, 1893.— XLVX, 489, IX с.— (Тип. В. Рихтера).
478. *Фулье А.* Кантовская мораль // Фулье А. Критика новейших систем морали.— СПб., 1900.— Кн. 4.— С. 130—235.
479. *Фулье А.* Кант и Кант / Пер. с предисл. Л. Барона.— СПб., 1900.— 16 с.
480. *Целлер Э.* Кантовский принцип морали и противоположность формальных и материальных принципов морали / Пер. с нем. А. Котляр // Новые идеи в философии.— СПб., 1914.— Сб. 14.— С. 1—40.
481. *Циллер Т.* Умственные и общественные течения девятнадцатого столетия / Пер. с нем. под ред. П. Милюкова // Мир божий.— СПб., 1900.— № 1.— С.

- 1—32; № 2.— С. 32—56; № 3.— С. 57—80; № 4.— С. 81—104, № 6.— С. 105—127; № 7.— С. 131—150.
482. *Циглер Т.* Умственные и общественные течения XIX века / Пер. и примеч. Г. Г. Генкеля, изд. Б. Н. Звонарева.— СПб., 1900.— 614 с., 13 л. портр.
483. *Цион Э.* Кант, Гельмгольц и проблема пространства // Вестн. знания.— Пг., 1903.— Кн. 10.— С. 57—61.
484. *Швеглер А.* История философии / Пер. с 5-го изд. под ред. П. Д. Юркевича.— М., 1864.— Вып. 2, § 37—39.— С. 69—112.
485. *Шеллинг Ф.* Иммануил Кант // Новые идеи в философии.— СПб., 1914.— Сб. 12.— С. 146—155.
486. *Шлегель Ф.* История древней и новой литературы / Пер. с нем.— 2-е изд., испр.— СПб., 1834.— Ч. 2.— 379, III с.— (Тип. А. Смирдина).
487. *Шопенгауэр А.* Критика кантовской философии: Добавление к 1 т. «Мир как воля и представление». / Пер. и предисл. Черниговца.— СПб., 1897.— VI, 390 с.— Прил.: Выдержки из «Критики чистого разума», «Прологомен»).
488. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / Пер. Ю. И. Айхенвальда.— М., 1900—1901.— Т. 1—2.
489. *Штанге К.* Ход мыслей в «Критике чистого разума»: Руководство для чтения / Пер. с нем. Б. А. Фохта, А. И. Бердникова.— М., 1906.— III, 27 с.— (Тип. Б. Шушукина).— (Kantiana. Сер. руководств к изуч. философии Канта; Вып. 1).
490. *Штаудингер Ф.* Социализм и философия Канта / Пер. с нем.— М.: Свободная мысль, 1906.— 32 с.
491. *Шульц И.* Разъясняющее изложение «Критики чистого разума»: Руководство для чтения / Пер. со 2-го нем. изд. 1897 г. (под ред. и с предисл. Б. А. Фохта).— М., 1910.— II, 145 с.— (Тип. О. Л. Сомовой).— (Kantiana. Сер. руководств к изучению философии Канта; Вып. 2).
492. *Шульце-Геверниц Г.* Маркс или Кант?: Ректорская речь, прочит. 9 мая 1908 г. / Пер. с нем. с разрешения авт.— СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1909.— 87 с.
493. *Эберти Ф.* Что такое мир и почему он существует?: Науч. подтверждение теорий Эммануила Канта / Пер. с 11-го нем. изд. Н. Н. Филипповича.— СПб.: Изд. кн. склада Н. Аскаранова, 1897.— 42 с.
494. Эммануил Кант / [Пер. В. М.] // Philosophie Irauscendentale on Systeme d'Emmanuel Kant / Par I. F. Schon P. 1831 // Телескоп.— М., 1835.— Ч. 26.— С. 134—150, 292—305.— (Знаменитые мужи).
495. *Якоби Ф. Г.* О трансцендентальности идеализма // Новые идеи в философии.— СПб., 1914.— № 12.— С. 1—14.
496. *Schveihard A. A.* Немецкая философия // Моск. наблюдатель.— 1837.— Ч. 14.— С. 163—190.— [Гегель, Шеллинг, Кант, Шлейсмахер, Бенеке, Бернгард, Рейнгольд].

IV. РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ КНИГ И ЖУРНАЛОВ

497. *Айхенвальд Ю. И.* [Рецензия] // Вopr. философии и психологии.— 1899.— Кн. 2 (47).— С. 160—170.— Рец. на кн.: Paulsen F. Frommans Klassiker der Philosophie. VII. Immanuel Kant.— Stuttgart, 1898.
498. [Аникеев Н.]. Обзор журнала «Archiv für Geschichte der Philosophie» (N. F. 1905—1906. Bd. 19) // Вopr. философии и психологии.— 1907.— Кн. 4 (89).— С. 555—562.
499. [Аникеев Н.]. Обзор журнала «Archiv für Geschichte der Philosophie» (N. F. 1906—1907. Bd. 20) // Там же.— 1909.— Кн. 1 (96).— С. 96—120.
500. [Аникеев Н.]. Обзор журнала «Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie» // Там же.— С. 120—141.
501. [Аннотация] // Патриот.— М., 1804.— Т. 2, апр.— С. 105—106.— Аннот. на кн.: Soav F. La Filosofia di Kant.
502. *Аскольдов С.* Теория новейшего критицизма: (По поводу двух книг: Челпанов Г. «Проблемы восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности»; Виндельбанд В. «Прелюдии» // Вopr. философии и психологии.— 1904.— Кн. 4 (74).— С. 520—549; Кн. 5 (75).— С. 601—623.
503. [Б-в А. (Басистов А.)]. Обзор кн. // Там же.— 1890.— Кн. 2.— С. 113—115.—

- Koenig E. Die Eurwicklung des Causelproblems von Carresius bis Kant: Studien zur Orientirung uber die Aufgaben der Metaphisik und Erkenntnissile. — Leipzig, 1889.
504. *Басистов А.* [Обзор журнала «Philosophische Monatschefte». 1893. Bd. 29, Н. 7—10] // Там же. — 1894. Кн. 3 (23). — С. 449—450.
505. *Бауэр О.* Кант и Маркс // Науч. обозрение. — СПб., 1911. — № 23. — Ст. 697—699. — Рец. на кн.: Vorländer K. Kant und Marx: Ein Bettrag zur Philosophie des Sozialismus. — Tübingen, 1911.
506. Библиографический листок // Вопр. философии и психологии. — 1899. — Кн. 1 (46). — С. 49. — Аннот. на кн.: Богдашевский Д. Философия Канта. — Киев, 1898.
507. *Валентинов Н.* [Рецензия] // Образование. — СПб., 1909. — № 2. — С. 107—109. — Рец. на кн.: Форлендер К. Кант и Маркс. — СПб., 1909. — 226 с.
508. *Вальденберг Н. К.* [Обзор журнала «Revista filosofica». 1901. № 11—12] // Вопр. философии и психологии. — 1902. — Кн. 2 (62). — С. 751—754.
509. *Вальденберг Н. К.* [Обзор журнала «Revista filosofica». 1901. № 9—10; 1902. № 1—2] // Там же. — Кн. 4 (64). — С. 867—871.
510. *Вальденберг Н. К.* [Обзор журнала «Revista filosofica». 1902. № 5—12] // Там же. 1903. — Кн. 4 (69). — С. 742—746.
511. *Вальденберг Н. К.* [Обзор журнала «Revista filosofica». 1903. № 1—4] // Там же. — Кн. 5 (70). — С. 894—901.
512. *Вальденберг Н. К.* [Обзор журнала «Revista filosofica». 1903. № 5—12] // Там же. — 1904. — Кн. 3 (73). — С. 429—433.
513. *Вальденберг Н. К.* [Обзор журнала «Revista filosofica». 1904. № 1—4] // Там же. — Кн. 4 (74). — С. 575—576.
514. *Вальденберг Н. К.* [Обзор журнала «Revista filosofica». 1904. № 1—6] // Там же. — 1905. — Кн. 1 (76). — С. 139—142.
515. *Вальденберг Н. К.* [Рецензия] // Там же. — 1904. — Кн. 2 (72). — С. 262—263. — Рец. на кн.: Rossi G. La dottrina Kantiana dell' ducarione. — Torino, 1902.
516. *Введенский А. И.* Новый философский журнал // Там же. — 1896. — Кн. 4 (34). — С. 460—466. — О журн: Kant studien.
517. *Введенский А.* [Рецензия] // Богосл. вестн. — Сергиев Посад, 1895. — № 10. — С. 119—125. — Рец. на кн.: Виндельбанд В. Философия Канта: (Из истории новой философии Виндельбанда) / Пер. с нем. Н. Платонова. — СПб., 1895. — IV, 202 с.
518. *Венцель К.* [Обзор журнала «Vierteljahresschrift f. wissenschaft Philosophie»] // Вопр. философии и психологии. — 1892. — Кн. 15. — С. 69—73.
519. *Волкович В., Столица З.* [Обзор журнала «Zeitschrift für Philosophie und philosop. Kritik». 1902. № 1—2] // Там же. — 1903. — Кн. 1 (66). — С. 114—117.
520. *Волкович В., Столица З.* [Обзор журнала «Zeitschrift für Philosophie und philosop. Kritik». 1904] // Там же. <|1906. — Кн. 4 (84). — С. 351—355.
521. *Волкович В., Столица З.* [Обзор журнала «Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik». Bd. 125—127] // Там же. — Кн. 5 (85). — С. 500—505.
522. *Гиларов А. Н.* [Рецензия] // Там же. — 1896. — Кн. 1 (31). — С. 33—35. — Рец. на кн.: Goldfriedrich J. Kants Aesthetik. — Leipzig, 1895; Küchнемann E. Kants und Schillers: Beyrunding dur Aesthetik. — Munchen, 1895.
523. *Деборин А.* [Рецензия] // Соврем. мир. — СПб., 1909. — № 9. — С. 115—117. — Рец. на кн.: Форлендер К. Кант и Маркс. — СПб., 1909. — 226 с.
524. *Дживилигов А. К.* Марксизм и критическая философия: [Заметки по поводу бр.: Vorländer'a Kant und der Sozialismus unter besonderer Beruchsicthigung der neuesten theoretischen Bewegung immerhalb des Marxismus. B., 1900] // Вопр. философии и психологии. — 1901. — Кн. 3 (58). — С. 252—281.
525. Кант и философская революция: [Рецензия] // Науч. обозрение. — СПб., 1911. — № 4. — Ст. 23—24. — Рец. на кн.: Kant' and his philosophical revolution / By R. M. Weuley. — Edinburgh, 1910. — IX, 302 p.
526. *Каринский В.* Отзыв о соч. В. Рудольфа на тему «Оправдание геометрии в «Критике чистого разума» Эммануила Канта» // Зап. Харьков. ун-та. — 1916. — Кн. 1. — С. 4—5.
527. *Книжник И.* [Обзор кн.: Дейсен П. Веданта и Платон в свете кантовской философии / Пер. М. Сизова. М.: Мусарет, 1911. 42 с.] // Вопр. философии и психологии. — 1912. — Кн. 2 (112). — С. 345—348.

528. Кузен. Кант и его философия // Сын Отечества.— СПб., 1839.— Т. 12.— С. 1—50.— Рец. на кн.: Kant's Werke: In 10 Bd.— Leipzig, 1839.
529. Мокиевский П. [Обзор журнала «Mind». N. S. 1899. Vol. 8, № 25—28] // Вopr. философии и психологии.— 1899.— Кн. 1 (46).— С. 58—65.
530. Мокиевский П. [Обзор журнала «Mind». 1899. Vol. 8, № 29—39] // Там же.— 1900.— Кн. 1 (51).— С. 43—52.
531. Мокиевский П. [Обзор журнала «Mind». 1902. Vol. 11, № 41—44] // Там же.— 1903.— Кн. 3 (68).— С. 522—529.
532. Мокиевский П. [Обзор журнала «Mind». 1903. Vol. 12, № 45—48] // Там же.— 1904.— Кн. 4 (74).— С. 569—574.
533. Мокиевский П. [Обзор журнала «Mind». 1904. Vol. 13, № 49—52] // Там же.— 1905.— Кн. 4 (79).— С. 598—607.
534. Мокиевский П. [Обзор журнала «Mind». 1906. Vol. 15, № 57—60] // Там же.— 1908.— Кн. 1 (91).— С. 140—147.
535. Молчанов Н. [Обзор кн.: Simmel G. Kant: Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universitat. Leipzig, 1904. VI, 181 S.] // Там же.— 1905.— Кн. 3 (78).— С. 459—482.
536. Н. Г. (Грот Н. Я.) О кн. Г. И. Челпанова «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» // Там же.— 1896.— Кн. 5 (35).— С. 651—656.
537. Новости иностранной философской литературы: (Извлечения из рец. в иностр. журн.) // Там же.— Кн. 4 (34).— С. 499—513.— (К.— С. 500—501).
538. Новости иностранной философской литературы: (Извлечения из рец. в иностр. журн.) // Там же.— 1899.— Кн. 3 (48).— С. 325—330.
539. Новости иностранной философской литературы: (Извлечения из рец. в иностр. журн.) // Там же.— 1897.— Кн. 3 (38).— С. 558—564.— (К.— С. 558).
540. О. М. [Рецензия] // Телескоп.— М., 1831.— Ч. 2, № 7.— С. 546—553.— Рец. на кн.: Ancillon F. Essai sur la science et sur la foi philosophique.— P., 1830.
541. Петров Д. К. [Рецензия] // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1898.— № 2.— С. 310—311.— Рец. на кн.: Mayer E. Schopenhauers Aesthetik und ihre Verhaeltuis zu den Aesthetischen Zehren Kants und Schelling.— Hall, 1897.
542. Радлов Э. Л. [Рецензия] // Там же.— 1893.— № 1.— С. 239—246.— Рец. на кн.: Бершадский С. А. Очерк истории философии права.— СПб., 1892.— Вып. 1.— VIII, 266 с.
543. Радлов Э. Л. [Рецензия] // Там же.— 1901.— № 11.— С. 224—230.— Рец. на кн.: Kant's Briefwechsel.— В., 1900. Bd. 1—2.
544. Разные известия и замечания // Вестн. Европы.— М., 1811.— Ч. 58, № 13.— С. 72—73.
545. [Рецензия] // Журн. м-ва нар. просвещения.— СПб., 1870.— Ч. 147, янв.— С. 161—163.— Рец. на дис.: Bona Meyer J. Kants Ausicht über die Psychologie als Wissenschaft.— Bonn, 1869.
546. [Рецензия] // Там же.— СПб., 1838.— Ч. 20, № 11.— С. 456—457.— Рец. на кн.: Michelet K. L. Geschichte der Jetzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.— В.: Dunker und Humbolt, 1837.— X, 537 S.
547. С. Д. [Рецензия] // Путь.— М., 1912.— № 10/11.— С. 94—95.— Рец. на кн.: Баух Б. Эммануил Кант и его отношение к естествознанию.— М., 1912.— 35 с.
548. С. К. [Обзор журнала «The Monist». Vol. 3, № 3/4] // Вopr. философии и психологии.— 1894.— Кн. 1 (21).— С. 150—153.
549. Саводник В. [Обзор журнала «Archiv fir systematische Philosophie. 1896. Bd. 2, H. 4] // Там же.— 1897.— Кн. 5 (40).— С. 802—808.
550. Селитренников А. М. Новая система панлогизма [Natorp P. Die Logischen Grundlagen der evacten Wissen] // Там же.— 1911.— Кн. 1 (106).— С. 94—115.
551. Серебренников В. Новая книга о философии Канта [О кн. М. И. Каринского «Об истинах самоочевидных». СПб., 1893] // Там же.— 1894.— Кн. 3 (23).— С. 409—423.
552. Столица В. [Обзор журнала «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie». 1901] // Там же.— 1902.— Кн. 2 (62).— С. 741—751.
553. Ст-р. Небольшое сочинение о правах и государстве д-ра Теодора Шмальца. Галле, 1805 // Моск. учеб. ведомости.— 1805.— № 45.— С. 353—360.
554. Тимковский Н. И. [Обзор кн.: Зейден А. К истории понятия «высокого» со времен Канта. Лейпциг, 1899. XX, 167 с.] // Вopr. философии и психологии.— 1890.— Кн. 2.— С. 99—100.

555. *Тимковский Н.* [Рецензия] // Там же.— Кн. 3.— С. 114—115.— Рец. на кн.: Nicolai W. Ist der Beriff des Schönen hei Kant consequent entwickelt?
556. *Челпанов Г. И.* Обзор литературы о трансцендентальной эстетике Канта (1870—1900) // Киев. унив. вестн.— 1900.— Май.— С. 133—171.
557. *Чернов В. М.* Субъективный метод в социологии [Разбор кн.: Бердяев Н. Субъективизм и индивидуализм общественной философии: Крит. этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901] // Чернов В. М. Философские и социологические этюды.— М., 1907.— С. 151—250.
558. *Шпет Г.* [Обзор кн.: Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / Пер. с нем. Б. П. Бурдеса под ред. А. А. Волынского. Изд. перераб. СПб., 1904. 125, II с.] // Вопр. философии и психологии.— 1904.— Кн. 4 (74).— С. 564—569.
559. *Шпет Г.* [Обзор кн.: Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н. Н. Соколова. 2-е изд. СПб., 1902. 658, VIII, II с.] // Там же.— С. 550—563.
560. *Шпет Г.* [Рецензия] // Там же.— С. 406—419.— Рец. на кн.: Zu Kants Gedächtnis.— В.: Verl. von Reutler v. Reichard, 1904.— 350 S.
561. *Ю. П. (Юркевич П.)* [Рецензия] // Соврем. мир.— 1907.— № 3.— С. 64.— Рец. на кн.: Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского.— СПб., 1907.
562. [*Юркевич П. Д.*] «По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе»: Критико-фило. отрывки // Тр. Киев. духов. акад.— 1861.— № 1.— С. 73—95; № 2.— С. 195—228.
563. *Я. К. (Колубовский Я. Н.)* [Обзор кн.: Massonius M. Ueber Kant's transcendente Aesthetik: Eine Kritische Untereschun zur Erlag. Leipzig, 1890. XI, 176 S.] // Вопр. философии и психологии.— 1891.— Кн. 5.— С. 101—104.
564. *Zifferer P.* Письма Канта / Пер. с нем. П. Э. // Запросы жизни.— 1912.— № 13.— Ст. 804—810.— Рец. на кн.: Изд. писем Канта, выпущенные изд-вом Jusel-Verlag.

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	3
Михаил Бакунин против Иммануила Канта <i>В. Ф. Пустарнаков</i>	5
Герцен и Кант <i>З. В. Смирнова</i>	26
Категорический императив И. Канта и этика В. Соловьева <i>В. В. Лазарев</i>	42
Кант в русской духовно-академической философии <i>А. И. Абрамов</i>	81
Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») <i>С. А. Чернов</i>	114
Критицизм Канта и интуитивизм Лосского <i>В. Я. Перминов</i>	151
Критика Е. Н. Трубецким антиномизма И. Канта <i>Д. Барам</i>	173
Проблема времени в философии И. Канта и П. Флоренского <i>Т. Б. Длугач</i>	186
Кант и Вернадский <i>В. И. Шубин</i>	212
О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» <i>А. И. Абрамов</i>	227
Библиографический список изданий И. Канта и литературы о нем (1803—1918)	248

Научное издание

**КАНТ
И ФИЛОСОФИЯ
В РОССИИ**

Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН

ИФ «Наука — философия, право,
социология и психология»
Руководитель фирмы М. М. Беляев
Редактор Н. В. Ветрова
Художник А. А. Кушенко
Художественный редактор Н. Н. Михайлова
Технический редактор З. Б. Павлюк
Корректоры Р. С. Алимова, Ф. Г. Сурова

ИБ № 249

ЛР № 020297 от 27.11.91.

Сдано в набор 24.09.93
Подписано к печати 25.11.93
Формат 60 × 90¹/₁₆
Гарнитура таймс
Печать офсетная
Усл. печ. л. 17,0 Усл. кр. отт. 17,3 Уч-изд. л. 21,7
Тираж экз. 2800. Тип. зак. 3472 .

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство
«Наука»

117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография № 1
ВО "Наука"
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12