

КАРЛ ЯСПЕРС

ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ

ТВОРЧЕСКИЕ
ОСНОВОПОЛОЖНИКИ
ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

КНИГА ВТОРАЯ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Карл Ясперс

ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ

Книга вторая

Творческие основоположники
философствования:
Платон. Августин. Кант

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«КАН  Н-ПЛЮС»
2019

УДК 1/14
ББК 87.3
Я 83



Я 83 Ясперс Карл
Великие философы. Кн. II. Творческие основоположники философствования: Платон, Августин. Кант / К. Ясперс:
пер. А.К. Судакова. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. – 512 с.

ISBN 978-5-88373-571-3

Главный историко-философский труд немецкого философа Карла Ясперса, рассматривающий жизнь и учение самых выдающихся персонажей истории человеческой мысли, впервые предлагается вниманию русского читателя в полном виде. Вторую часть работы составляют монографические введения в мир философствования Платона, Августина и Канта – трех ключевых мыслителей европейской истории, дух которых определил судьбу метафизики на века вперед.

Для всех интересующихся историей философской и религиозной мысли.

ББК 87.3

Охраняется законодательством об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается, в том числе и в Интернете, без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения законодательства будут преследоваться в судебном порядке.

ISBN 978-5-88373-571-3

© Перевод с нем. Судакова А.К., 2019
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация»,
оригинал-макет, оформление, 2019

Платона, Августина, Канта мы помещаем в одну группу: эти творческие мыслители совершенно уникальным образом воздействовали на философию, порождая в ней новое. Могучие действующие силы платонизма, августинизма, кантианства непредсказуемы в своем влиянии, необозримо велики до сегодняшнего дня и на будущее. Тот, кто читает произведения Платона, Августина, Канта, на опыте узнает продуктивность самого мышления, получает только философствование. Благодаря им в понимающем их человеке философствования, а не только кажимость свободы мнимо независимого рассудка. У них нет ничего законченного, но мышление непрестанно движется дальше, и во всякое время все готово и закончено в возможности живого присутствия существенного.

Их влияние в процессе понимания сопоставимо по историческому объему только с влиянием великих систематиков: Аристотеля, Фомы, Гегеля, но радикально отличается от него по характеру. Влияние систематиков – это влияние школы, учения и возможности заучить, влияние созидателей – это собственное мышление каждого из следующих за ними.

Способность этих троих возбуждать продуктивные силы заключена не в тех границах их мысли, которые без труда заметны для людей последующих времен. Правда, и сознание этих границ тоже приводит к новым открытиям; но это несущественно, и это одинаково свойственно всем значительным философам. Дело в чем-то другом: в самом их образе мысли заключается нечто неисчерпаемое. Они открывают миры, которых сами, кажется, не могут окинуть взглядом. Они обширны, как действительность и как душа человека.

Они мыслили там, где нам предстоит идти дальше, не для того, чтобы преодолеть или тем более превзойти их, но чтобы постичь их смысл; это – единственный способ, как мы вообще можем понять их. Чем больше мы понимаем, тем более растет сознание того, как много нам еще остается понять. В сравне-

нии с ними у других философов мы, как нам представляется, постигаем их смысл до самого основания.

Поскольку понимание их никогда не обретает завершенности, непрестанно появляются все новые и новые интерпретации. Неизменной остается их многозначность. Отсюда происходит впечатление неприкосновенного величия даже там, где они наталкиваются на границы, которые мысль иного происхождения может и перейти, однако так, что происходит не опровержение, но восполнение.

Они сами никогда не приходят к концу, и если они, составившись, умолкают, то кажется, что они могут еще раз начать сначала.

Платон – вершина греческой мысли в ее наивысшей зрелости и наибольшей широте обзора. Августин – самая изначальная фигура христианской мысли, его влияние в западном мире было всеобъемлюще. Кант – вершина и одновременно основоположение мысли модерна. Действительность их мира, дарованная им самоочевидность, душевное пространство их существования были столь же различны, как греческая, христианская эпохи и эпоха модерна. Прибегнув к не вполне точному, однако дающему указание упрощению, можно сказать:

мышление Платона обращено к бытию, которое вечно; он находит восхождение мысли в рефлексии о непосредственном и потому еще предвзятом мышлении. Мышление Августина обращено к Богу; он находит путь в саморефлексии внутреннего опыта. Мышление Канта обращено к безусловно значимому, которое становится доступно его усмотрению в просветлении способностей человеческой души.

Пространство Платона наполнено вечными формами, объективностью бытия идей, мира и души. Пространство Августина – это неисследимый душевный мир, в котором говорит Бог. Пространство Канта – ориентирование в мире и в себе самом, чтобы найти путь, возможный для человека как человека, и чтобы сказать, что значит быть человеком, который видит бесконечное небо над собою и добрую волю в себе.

Платон пробуждает в нас изумление бытием, Августин – душевной жизнью, Кант – смыслом человеческого бытия. Пла-

тон творит мыслью формы того, что есть, Августин – измерения души, Кант осуществляет критику всей совокупности способностей разумного существа.

Платон верит в эрос философского восхождения, Августин – во Христа как путь к Богу, Кант, в своей вере разума, верит в вечное предназначение человека.

Платон достигает возможности догматизирующейся системы бытия, Августин – церковной догматики, Кант – догматизирующейся системы разума. Но, несмотря на эти догматические возможности, общей для всех троих остается их сущность в философствовании: властвование над своими мыслями из некой более глубокой основы; парение в недостоверности, беспокойно стремящееся к достоверности; свобода внутренней жизни из неисследимого истока; независимость разума, удостоверяющегося в себе самом.

Платон живет в духовно дисциплинированном мире, где властвует наполненная форма, как отмеченная высшим благородством вершина этого мира. Августин живет среди заброшенного мира, отданный в полную власть распущенного и потому нуждающегося в принудительном авторитете духа. Будучи весьма далек от благородной натуры Платона, он превосходит его страстностью всепоглощающего устремления к божеству. Глубина Платона – в простоте его языка, словно бы безо всяких усилий оформленного вплоть до частных каждой фразы, Августин достигает глубины средствами ученой риторики, пусть и в водовороте содержания, сгущающегося порой в удивительные положения, но в неоформленной широте и неряшливости дикции. Кант весьма далек от них обоих. В юности он – изящный писатель. В пору своей великой философии он изъясняется трудным языком, который сегодняшний читатель должен еще сначала изучить. Он не работает над своим языком и стилем, и все же никогда не бывает распущен в слоге, потому что сила его мысли, ясность его духа в каждое мгновение сами принуждают к отчетливости.

То, что мы можем знать и изучать и сравнивать между собой этих троих, – это, в возможности, неслыханно философски продуктивный момент нашей теперешней духовной ситуации.

Созвучные элементы в столь изначально различном все-таки мышлении этих троих позволяют нам стать причастными существенному. Тот, кто мыслит сегодня, может следовать им по смыслу, не будучи при этом вынужден поступать на службу одному из них. Ибо философствовать способен лишь тот, кто не привержен одному учителю как единственному.

Во всемирно-историческом смысле Кант близок к нам во времени, и исторично и человечески он – самый близкий к нам. Он, как и Платон и Августин, будучи непревзойден для нас как целое, присутствует с нами, вопрошая, созидая. Но ввиду краткости времени – что такое 200 лет сравнительно с 1500 или с 2300 годами уже состоявшегося исторического влияния! – всемирно-историческое суждение может быть высказано только там, где оно не забывает об этих дистанциях.

ПЛАТОН

Источники: Сочинения, издание Burnetⁱ. – Переводы Шлейермахераⁱⁱ, Апелътаⁱⁱⁱ, Залина. Полное издание всех подлинных и неподлинных сочинений Платона из старых переводов в трех томах у Ламберта Шнайдера^{iv}. – О жизни Платона: Седьмое письмо; Плутарх: Дион; Диоген Лаэртский: 3 книга.

Литература: Целлер^v, Йегер^{vi}, Фридлендер^{vii}. – Риттер^{viii}, Геффкен^{ix}, Эрнст Гофманн^x. – Акерманн, Наторп^{xi}, Эрих Франк^{xii}, Штенцель^{xiii}, Райдемайстер^{xiv}, Крюгер^{xv}. – Иво Брунс^{xvi}, Эдуард Майер^{xvii}, Фридеманн, Вилламовиц^{xviii}. – Бонитц^{xix}, Апелът^{xx}, Росс^{xxi}, Вильперт^{xxii}. – Ляйзеганг^{xxiii}.

Чрезвычайно значительная филологическая и философская работа, проделанная над Платоном, привела к единодушию только в отношении внешних фактичностей, но не в существенных вопросах понимания Платона. Эта трудность заложена в самой природе предмета, а именно – философии как таковой: Платон – основатель того, что только начиная с него носит со всей полнотой весомого смысла имя философии. Понимать Платона не значит мерить его неким заранее составленным понятием философии, но означает: испытывать по нему то, что последовало за ним, и самого себя, – следуем ли мы ему или же делаем нечто совершенно иное.

I. Жизнь, сочинения, предпосылки для понимания Платона

Жизнь Платона (428–347)

Платон происходил из высшей афинской знати. Родословная его по материнской линии восходит к брату Солона^{xxiv}, по отцовской, как гласит легенда, – к царю Кодру^{xxv}. Он был связан очень прочными узами родства с Афинами – с этим полисом, породившим законодательство Солона, победившим персов, спасшим свободу, создавшим трагедию и выстроившим Акрополь. Его происхождение дало ему суверенность, легкость и непредвзятость духа, в которой скрывается строгая дисциплина бесконечно насыщенной трудами жизни.

В 20 лет Платон примкнул к Сократу – знатный юноша пришел к мещанину. Никаких подробностей об их общении (408–399) до самой казни Сократа мы не знаем.

Примерно в 389–388 годах, когда Платону было 40 лет, он совершил путешествие в Великую Грецию, т.е. в Южную Италию и на Сицилию. В Италии он познакомился с пифагорейцами, в Сиракузах – с тираном Дионисием I^{xxvi}, подружился с его зятем Дионом^{xxvii}, в то время – двадцатилетним юношей, который с энтузиазмом следовал ему и его философии. После возвращения из этого путешествия (примерно в 388 году) Платон основал Академию. В 368 году, когда Платону было шестьдесят лет, в кругу Академии появился Аристотель, – в то время ему был 20 лет (и принадлежал к этому кругу в течение двух десятилетий, до смерти Платона (347)).

В 367 году умер Дионисий I. Его сын Дионисий II^{xxviii} и Дион позвали Платона в Сиракузы. Тиран собирался создать вместе с философом новое государство – для Платона это был грандиозный шанс осуществить свои политические идеи. Контакт с Дионисием потерпел крах уже при первом путешествии 366–365 годов Платон дал увлечь себя еще раз, пять лет спустя (361/360), и все снова окончилось нехорошо. Эти две попытки Платон предпринял в возрасте 62 и 67 лет. Впоследствии Дион с наемным войском явился в Сиракузы, изгнал тирана, и теперь уже сам пожелал учредить философское государство Платона. В 354 году Дион был убит. Платону было 74 года. Самая увлекательная дружба связала его некогда с Сократом, который был на 40 лет старше его, а теперь с Дионом, моложе его на 20 лет. Потеряв последнего, он прожил еще семь лет.

Платон родился в то время, когда умер Перикл, ребенком и юношей пережил катастрофу Афин, смену партий и политических устройств, бурное, несущее с собою бедствия движение политических условий. Его жизнь пришлась на время поворота от мира полисов к миру больших государств, от эллинства к эллинизму. Он с открытыми глазами пережил гибель старого, но он еще не знал и не предчувствовал иного, нового мира. В этой ситуации юношу, в особенности в силу традиций его семьи, со всей силой страсти влекло к участию в политической жизни. И все же он постиг безнадежность положения. После смерти Сократа он принял радикальное решение – удалиться из общества и жить для философии, будучи однако готовым принять деятельное участие, если его призовут к действию в некой новой ситуации. Обо всем этом мы знаем от него самого,

ибо после убийства Диона он написал письмо его друзьям («Седьмое письмо»), единственный и трогательный документ, дающий нам живое представление о жизни Платона. Он как бы дает отчет. Он рассказывает, как в юности политическая сфера несла ему одно разочарование за другим. В Афинах после катастрофы была поначалу столь чуждая и враждебная праву олигархия знати (404), что прежняя демократия казалась на ее фоне золотом; Платон отказался служить ей. Восстановленная затем демократия (403) открывала, как ему казалось, новые возможности. Но эта демократия устроила суд над Сократом. «В конце концов относительно всех существующих теперь государств я решил, что они управляются плохо, ведь состояние их законодательства почти что неизлечимо и ему может помочь разве только какое-то удивительное стечение обстоятельств»^{xxix}. «И таким образом я видел, что меня вновь вытесняют и принуждают заботиться о подлинной философии, в похвалу которой я мог сказать, что она – источник познания всего того, что должно считаться поистине справедливым в общественной жизни, равно как и для отдельного человека. Человечество, заявил я, не будет избавлено от страданий до тех пор, пока или истинные философы не будут господствовать в государстве, или обладатели правительственной власти в государстве не решат, по промыслу Божьему, всерьез заняться подлинной философией»^{xxx}.

Платон отважно предался политическим экспериментам там, где, как ему казалось, для этого появляется возможность (в Сиракузах). Однако он не шел на компромисс. Он хотел привести в порядок весь полис как целое. Он не хотел избрать какую-нибудь политику только для того, чтобы просто принять участие и достичь того, что называют наилучшим из возможных результатов. Он хотел всего – или ничего. Он считал верной только такую политику, которая могла положить основание этосу человека, образуя его как подлинного человека. Платон непрестанно размышлял о политике. Крупнейшее из его сочинений зрелой поры трактует о государстве, – самое объемистое его сочинение, завершенное им в старости, рассуждает о законах. Но политика, сколь бы страстно она ни увлекала его в мысли, не была для него последней целью: последнего и предельного можно коснуться только на пути чистой философии.

Сочинения Платона

Филологическая работа целого столетия очистила и упорядочила сочинения Платона, дошедшие до нас из древности в виде *corpus platonicum*. После чрезвычайно значительного колебания мнений ученые достигли приблизительного единодушия в отношении различения подлинных сочинений от неподлинных и в отношении хронологии их создания.

Неподлинные диалоги отчасти не лишены значимости. Они отражают тот дух, который в разнообразных формах искал себе выражения в Академии. Контраст между ними и подлинными произведениями Платона весьма внушителен, особенно в тех сочинениях, которые обнаруживают дидактическую ясность духа, или мечтательное воодушевление, или рациональный скепсис, или однокольный радикализм того или иного рода, или творчество легенд. Знакомясь с ними, отчетливо чувствуешь неповторимое достоинство Платона и углубляешь свое понимание Платона.

Хронология диалогов, однозначная в отношении больших групп их, но колеблющаяся в частностях, выглядит примерно так: 1. Суд над Сократом: «Апология», «Критон». – Ранние диалоги, «Протагор», «Ион», «Лахес», «Лисий», «Хармид», «Евтифрон», «Гиппий Большой». 2. После первого путешествия 388 года учреждение Академии: вероятно: «Горгий», «Менон», «Евтидем», «Кратил», – несомненно: «Пир», «Федон», «Государство», «Тетет». 3. После второго путешествия 366 года: «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Филеб», «Федр». – 4. После третьего путешествия 361 года: «Тимей», «Критий», «Законы», – Седьмое письмо.

Тип сочинений характерно различается в отдельных группах.

Документы о судебном процессе над Сократом: «Апология» и «Критон», стоят особняком. Ранние диалоги, сократические диалоги в узком смысле слова, с невероятной наглядностью дают ощутить сценическую ситуацию (хотя эта черта повторяется порою и впоследствии, в «Федре» даже с еще большей красотой), по содержанию же это преимущественно диалоги апоретического характера: среди неразрешимых проблем их вопросы остаются открытыми. – В последующих диалогах, прежде всего в «Горгии» и «Меноне», уже живет специфически платоновская мысль. – Классические сочинения: «Пир», «Федон», «Государство» – представляют платоновскую философию в равновесии всех ее мотивов, в богатстве ее мысленных

отношений, в глубине Единого. – В «Теэтете», «Пармениде», «Софисте», «Политике», «Филебе» господствующей становится диалектика. – Диалог «Федр» – единственный в своем роде, исполненный юношеской живости и законченной зрелости философствования, – сочинение, хронологическое место которого менялось в истории чаще, чем у всех прочих, которое считалось ранним произведением, а сегодня его относят к числу самых поздних, и которое, во всяком случае наверняка, принадлежит к сочинениям преклонных лет Платона. – В старческих произведениях – «Тимей», «Критий», «Законы» – диалогический характер отступает на второй план и преобладает дидактически раскрывающее свою тему изложение.

Если мы хотим группировать сочинения *по содержанию*, то значимыми окажутся, прежде всего: для образа Сократа: «Евтифрон», «Апология», «Критон», «Федон»; «Протагор»; законченная идея Сократа: «Пир», «Федр». – Для мышления о государстве: «Государство», «Политик», «Законы», «Критий». – Для диалектики: «Парменид», «Софист», «Политик», «Теэтет», «Филеб», 6 и 7 книги «Государства»; из более ранних диалогов уже: «Кратил», «Евтидем», «Менон». – Для учения о мироздании: «Тимей», «Федон», «Филеб». Для математики: «Менон», «Государство».

Характерно для *предпочтения в пользу отдельных диалогов* и групп диалогов: в поздней античности и в Средневековье на первом плане находился «Тимей»: строение мироздания и творение мира. – Начиная с поздней античности приоритетное положение занимал также «Парменид», поскольку его понимали как богословие. – Самыми увлекательными и живыми диалогами издавна считались: «Федон» как душеспасительная книга для человека перед лицом смерти, по которой учились умирать; затем «Апология» и «Критон», показывающие нам суверенную фигуру Сократа, который выдерживает испытание и своей смертью свидетельствует об истине; затем «Пир» и «Федр», наглядно представляющие Сократа в мире, охваченного эросом; затем «Горгий», бескомпромиссно утверждающий альтернативу добра и зла. – Сочинения о государстве: «Государство», «Политик», «Законы» – привлекают нас серьезностью постановки основного вопроса о нашем общественном существовании как условии человеческого бытия. – В наши дни преимущественный интерес получили «логические» диалоги Платона: «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Филеб».

Чтобы познакомиться с Платоном в целом, нельзя оставить без внимания ни одного диалога. Правда, есть основные произведения. Но и другие сочинения освещают что-то важное

в неповторимо единственном ракурсе. И все сочинения прекрасны. Они доставляют несравненное наслаждение вместе с углублением философского познания – наслаждение, пусть и ослабленное переводом, но по-прежнему чудесное даже и в переводе.

Предпосылки понимания Платона:

а) *Вопрос о том, как следует интерпретировать Платона.* – Интерпретация начинается с отдельных диалогов. Мы располагаем и конструируем каждый из них как отдельное целое, как мыслительную формацию и как произведение искусства. Мы берем тематически аналогичное из других диалогов, сопоставляем их построение, место действия, персонажей. Кажется варварством разрывать такие диалоги, если мы предаемся впечатлению, производимому на нас красотой и настроением каждого отдельно диалога. Но все же каждый диалог указывает за свои собственные пределы, содержание диалога влечет нас дальше. Чтобы понять его, нам нужно понять все диалоги и понять каждый отдельный диалог как звено в совокупной взаимосвязи.

Мы постигаем *всю совокупность произведений*. При этом исходили из той предпосылки, что платоновское мышление есть система или развивается в направлении к некоей системе, как развивалось позже мышление Аристотеля и многих других философов. Тогда нам приходится думать так: к сожалению, этой системы Платон не описал. Она обнаруживается в диалогах только сокровенно, будучи густо оплетена «поэзией» и постоянно сопровождаясь отступлениями. Предполагают, что система Платона наличествовала в его лекциях в Академии, которые, в отличие от лекций Аристотеля, не сохранились. Считается, что сообщения Аристотеля позволяют реконструировать содержание учебных лекций Платона, по крайней мере в его старости. При таком предположении системы отдельные диалоги мы трактуем как каменоломни, из которых добываются мысли, как строительные камни, входящие в состав системной постройки, которую мы составляем из них: система Платона в виде всеобъемлющего учения (Целлер). При этом, однако, обнаруживается одна трудность за другой: мы возмущаемся абсурдностью, заключенной в разрушении формаций духа в пользу лишь воображаемой, в конце концов, тотальной рациональной системы. Возведение самой построй-

ки терпит неудачу, потому что противоречия умножаются, если мы захотим видеть каждую мысль на подходящем ей месте в совокупной рациональной взаимосвязи.

Невозможно оспаривать права и необходимости рассматривать пятьдесят лет мышления и литературной работы Платона как некое целое. Вопрос только в том, в каком смысле существует это целое. Знаменательны в этом отношении вопросы Шлейермахера и полемический тезис Германна. *Шлейермахер* предположил, что Платон выстраивал совокупность своих произведений по единому плану, чтобы сообщить свою систематическую философию в наиболее дидактически действенной форме, начиная с вводного сочинения («Федра»). Между тем странно будет полагать, будто философ может подобным образом планировать то, что будет осуществлено через пятьдесят лет. К тому же та временная последовательность диалогов, которую предполагал Шлейермахер, убедительно опровергнута филологической статистикой языка, и, по крайней мере в больших группах, эта филологическая критика удостоверила хронологию совершенно в ином виде, нежели тот, в каком он ее некогда предполагал.

Тезис *Германна* казался убедительным против Шлейермахера. Он утверждает нечто психологически естественное: произведения Платона являются выражением некоторого духовного развития в течение жизни. Однако же написать в убедительной форме подобного рода историю его развития не удалось. Уже ранние диалоги – это сочинения мастера. Каждый из них в своем роде непревзойден. Впоследствии сочинения обнаруживают раскрытия и распространения мысли, удивительное разнообразие, но разрывов в них нет. Революция умонастроения произошла только однажды – благодаря Сократу, – *прежде* всех дошедших до нас произведений Сократа. самих этих произведениях мы не встречаем радикальных новаций, ставящих все его философствование на некую новую почву. То, что историки, как казалось, доказывают в этом направлении фактами из текстов Платона, было опровергнуто другими фактами. Правда, при взгляде на совокупное творчество Платона в больших группах диалогов можно выявить некоторые значительные различия, например отступление Сократа на второй план в некоторых их позднейших диалогов, его полное отсутствие в «Законах» (однако в более позднем «Федре» он вновь является на сцену с неповторимой живо-

стью), – учение об идеях в его первых набросках, его разнообразных развитиях, его саморазложении и его последующем удалении на второй план, как если бы оно было излишним, и в заключение повторное выступление его в простой догматической форме – логически-диалектическое, спекулятивное мышление в позднейшей систематической конструкции, – кажущееся превращение диалогической формы сообщения в дидактическое изложение последних произведений (в особенности «Тимей» и «Законы», – прибавьте сюда факт лекций Платона в Академии и, пусть даже лишь фрагментарные, сообщения традиции о прочитанной им в старости лекции «О благе»), – «кажущееся», сказал я, потому что в сохранившихся произведениях Платона специфический характер духовного витания сохраняется в полной мере. Никакое видоизменение мы не можем понять как то, что у некоторых философов позднейших времен называется переменной точки зрения.

Итак, в тезисе Шлейермахера заключается, по-видимому, та навечная истина (в основной мысли, а не в ее осуществлении), – что мышление Платона есть некое целое, внутренне взаимосвязанное в самом себе без разрывов и скачков. Развитие есть раскрытие чего-то изначально уже действовавшего, единого, остающегося равным себе самому в различных материалах, категориальных выражениях и способах сообщения. Сознательного плана вначале может совсем не быть, если раскрытие мысли выглядит так, как будто бы движение целого направлялось неким планом. Эта наружная видимость – характерная черта философского творчества, совершающегося в стихии наивысшей сознательности, и все же в целом бессознательно.

б) *Задача изложения.* – Если не стоит цели изложить ни эволюцию Платона, ни систему Платона, то описываемое есть некое целое более высокого порядка, не поддающееся адекватной объективации: само философствование, откровение истинного (*das Offenbarwerden des Wahren*), пребывающее в движении, не знающем завершенности. Учение, как система, встречается в процессе этого откровения, систематические взаимосвязи мыслей служат орудиями этого философствования, но в нем нет одной системы как единственного орудия. Платон сохраняет всю полноту власти над своими орудиями. Если воспроизведение мышления Платона не может быть осуществлено в рационально-единообразном виде, ни в форме эволюции мыс-

ли, ни в форме системы, то наше изложение ясно видит, как его влечет от одной задачи к другой.

Первым и важным всегда остается постижение обсуждаемых в текстах философа предметных проблем. Это те или иные особенные постановки вопросов и темы: логические, политические, физические, космические вопросы, почти все области мира и человеческого существования. Мы размышляем о том, что говорят персонажи у Платона, изолируем философски-тематически высказанное как внутренне связанные положения доктрины, трактуем их как вневременные проблемы. Мы извлекаем из других диалогов то, что относится к той же предметной теме, дополняем одно другим или представляем как выступающее в противоречиях друг с другом. Мысли Платона подвергаются критике вследствие того, что мы видим, что заключено в природе вещей и что обнаруживается при дальнейшем развитии этих мыслей, в конечном счете, – независимо от Платона.

Именно несогласующееся может послужить поводом для того, чтобы обратить свое внимание на то, чего, собственно, хочет Платон. Правда, предметные проблемы существуют также и как таковые, и они, очевидно, чрезвычайно интересуют самого Платона; кроме того, они остаются неизбежным средством сообщения для всякого философствования и не могут быть просто отброшены как не имеющие существенного значения. Но следующий подлинный вопрос состоит в том, что они означают в целом, какова их функция, подразумевается ли в них что-либо прямо или косвенно и что именно. Если не удалось понять их как элементы грандиозной совокупной рациональной системы, которую бы можно было воспроизвести из них как из фрагментов, тогда их следует понимать как элементы непрерывно находящегося в движении философствования, для которого предметные проблемы служат только языком для выражения чего-то иного.

Это иное мы ищем вначале в тех философствующих людях, которых Платон выводит на сцену в своих диалогах, прежде всего в уникальной и возвышающейся надо всеми фигуре Сократа, но затем также и в выразительных образах многих других людей. Они – не просто уста для обсуждения предметных проблем. Скорее, они, как элементы философской или нефилософской действительности жизни, характеризуются манерой своей речи, своим поведением в диалогических ситуа-

циях, своими сиюминутными репликами, чем-то таким, что составляет не только психологический характер, но и настроение духа. В значительных случаях это – духовные силы, сталкивающиеся друг с другом в диалогах через посредство персонажей-лиц. Предметные проблемы обретают истину, будучи восприняты в объемлющую истину, в свете которой они вообще только и пробуждают в нас интерес к себе.

Если истина не получает завершенности ни в качестве результата предметной дискуссии, ни в понимающих друг друга или взаимно друг друга отталкивающих личных персонажах диалогов, то понимание должно сделать еще один шаг вперед. Платон обращает наш взгляд к тому, что рационально непроницаемо и необоснованно, что не проявляется как дискуссия, но просто составляет содержание рассказа, – к мифам. Очевидно, что они столь существенны для Платона (вопреки рационально философскому мнению, будто они излишни), что прежде надеялись разоблачить в этом пункте предельную тайну платоновской истины. Надежды были тщетны, ибо Платон прямо и внятно придает этим мифам характер «игры».

На каждом из этих шагов понимания – понимание предметных проблем, понимание обликов духовной жизни, понимание мифов, если именно таким путем собирались найти решающее, предполагается определенное понятие философии; философия как учение, философия как форма личной жизни, философия как разновидность поэзии. Каждый из трех этих способов понимания оправдан, поскольку он проявляет нечто в творчестве Платона. Но каждый из них терпит крах, если думает в этом проявлении уловить саму платоновскую философию. Систематизация элементов мысли приходит к нестыковкам и абсурду. Формы жизни – это обличья, через которые Платон косвенно выражает истину, они не суть сама истина; ибо ни один из персонажей, даже и Сократ, не бывает всегда прав. Понимание философии как поэзии напрашивается само собою ввиду возможности эстетически наслаждаться произведениями Платона как поэтическими творениями (опуская все трудное для мысли); оно подкрепляется мнением, будто бы в аспекте истории духа Платон был наследником трагедии и комедии, будто он сам в юности сочинял трагедии и сжег их, потому что под влиянием Сократа сделал следующий шаг в удостоверении о руководящей нашей жизнью истине, выводящий за пределы формы поэтического творения. Но этот новый шаг

ведет к мышлению. Должно обнаружиться, чем является у Платона мышление.

Три пути понимания сохраняют свою истину, только если они направляются этим объемлющим, которое не может быть описано непосредственно, а именно изначальными мыслительными актами Платона, из которых возникают предметные проблемы (учения), образы мыслящих личностей и наброски мифов и в которые они затем вновь впадают. Благодаря им все то, что обретает зримую форму в этих трех способах понимания, остается в непрерывном движении и превращениях. Но само изначальное мышление не может сделаться сообщимым иначе, как только на таких окольных путях. Чтобы понять Платона, от нас требуется вступление в те движения, благодаря которым эти акты мысли, по сути, впервые могут быть отчетливо созданы, не замутняясь при этом мнимым обладанием результатами, обликами, образами, для ложного способа чтения всякий раз абсолютизирующимися, а тем самым – маскирующими и в конце концов – растрачивающими то, что составляет восход самой истины. Этой истине сообразно только открытое пространство; в ней мы начинаем чувствовать «силу тяги бытия», приводящую туда, куда можно прийти только на пути, ведущем через эти передние планы и формы сообщения, но никак нельзя достигнуть уже в самих этих формах.

Поэтому изучение Платона требует: чутьем понимать, чем может быть философия; не предполагать заранее, что такое философия, но слышать, чем является философствование Платона в его историчном облачении; переживать на опыте, что в непревзойденной форме совершилось здесь и что впервые окончательно, хотя, быть может, с бесконечной многозначностью, положило основание философии Запада.

Тот, у кого в духовном общении с Платоном эта высокая оценка обрела силу убеждения, примет методическую предпосылку, приемлемую в такой степени лишь в отношении весьма немногих философов: в текстах не может быть ничего безразличного, все в них непременно что-нибудь значит в контексте философского сообщения, ни от чего нельзя отмахнуться по сугубо эстетическим или рациональным соображениям. И в связи с этим: необходимо проникнуть в фундаментальное мышление Платона, в мышление *in statu nascendi*¹, в этот жи-

¹ В состоянии зарождения (*лат.*).

вой процесс мышления, из которого возникает все и в свете которого все способы сообщения и тем более все содержания оказываются фрагментарными.

Если невозможно никакое закругленно завершенное в себе изложение философии Платона, то нам остается только различными путями показывать читателю неразделимую ткань платоновского философствования в свойственных ему структурах. Поскольку решающее здесь – не предмет и не особенное содержание, но просветляющееся для себя самосознание всеобъемлющего импульса, которому должно открыться то, что подлинно есть и что есть и что должен делать он сам (*das sich hell werdende Selbstbewusstsein eines allumgreifenden Antriebs, dem aufgehen soll, was eigentlich ist und was er selber ist und soll*), то нужно попытаться дать нам ощутить этот импульс в многообразии его проявлений и, если это возможно, пробудить его в нас самих, – этот импульс, из которого последует познание и которое даже само есть познание. То, что мы трактуем здесь одно за другим, должно вести читателя к одному: к платоновскому философствующему становлению действительности человека (*das platonische philosophierende Wirklichwerden des Menschen*).

Но прежде нужно бросить взгляд на предпосылки этого философствования, на его учреждение в лице Сократа и на его отношение ко всей досократовской (или лучше, доплатоновской) философии.

с) *Платон и Сократ.* – Для Платона исток его философии заключался в потрясении, пережитом им в юности благодаря Сократу. Этот единственный в своем роде человек будил то, что единственно имеет значение в жизни: заботу о своей душе на пути правильной жизни в соотношении с самим вечным бытием. Любовь к этому человеку была едина с собственным восхождением. Философия Платона имеет основание в этом пожизненном личном отношении. Точка опоры его философии – не природа, не мир, не человек, не какой-то предмет исследования, не какое-то положение, но все это постольку, поскольку обосновывающим средоточием всего этого является данный человек. Понимание характера этой личной связи есть одно из условий для понимания Платона.

В диалогах Платон развивает собственную философию как создание Сократа. Самый оригинальный мыслитель отказывается от возможности показать свою оригинальность. Платон

мыслит как бы в Сократе. Мы не знаем, в какой степени его собственное мышление коренится в том, что было сообщено ему в беседе с Сократом, или что открылось ему в свете действительности Сократа и что он затем как бы с самоочевидностью понимал как мышление Сократа, хотя Сократ никогда этого и не думал (сюда относится учение об идеях в той его форме, о которой Сократ рассказывает в «Федоне», как он пришел к нему). Можно сказать так: Платон создает вначале не философию, но философа, но того философа, которого он в действительности видел. Он показывал философию в изложении философа. Платон «сочиняет» философа в действительном, известном ему и любимом человеке. Философия уже не остается более непосредственно предметной, но предметна косвенно. Как если бы и она тоже была поэтически создана в поэтическом творении философа. Но то, что здесь поэтически творится, не есть только отображаемый в слове индивидуальный человек, но человек вообще в его возможной неисследимости как мыслитель.

Сократ является исторической реальностью также и без Платона. Но исторический и платоновский Сократ неотделимы друг от друга. В действительности Сократа Платон усмотрел его сущность. Эту сущность он свободно раскрывал в своих диалогических описаниях, всегда сохраняя волю к истине сущности, но не будучи привязан к удостоверимым фактичностям. Поэтому у него поэтический образ философа есть, скорее, созерцание и истина сущностной действительности Сократа. Сократ, в многообразии аспектов, есть во всех диалогах единственное великое целое. Эти аспекты дополняют и наполняют друг друга. Перед глазами читателя постоянно – один Сократ, даже если его проявление предстает в различных направлениях. В большинстве диалогов Сократ – главное действующее лицо, лишь в некоторых поздних он – лицо второстепенное, в «Законах» он исчезает. Этот факт служит выражением того, что речь идет, в конечном счете, о таких вещах, которые уже более не относятся к составу сущности Сократа.

Может ли поэзия являть действительность? Но что же вообще есть объективная истина в созерцании человека? Наглядно с убедительностью для всех могут быть явлены только поверхностные детали. То, чем подлинно является человек, есть в неразделимом единстве реальность и идея, осуществление и возможность, постоянное соответствие и несо-

ответствие себе самому, путь изречения: «Стань тем, кто ты есть (Werde, der du bist)». Только современные психологи полагают, будто что-то узнают о человеке, если составляют о нем акт экспертизы. Что есть человек – светится в глазах того, кто любит его; ибо подлинная любовь ясновидяща, а не слепа. То, что Платон видел в Сократе, это действительно был Сократ – в своей идее, в зримых осуществлениях и в том, что наружно могло выглядеть также и так, как это воспроизводит Ксенофонт.

Невозможно провести объективную границу между мыслью Сократа и Платона. Это вообще невозможно там, где имеется общность личностей. Здесь вообще не существует прав обладания. Платон раскрывает то, что предметно заключено в некоторой мысли, что может возникнуть в некоторой мыслительной действительности. Сократ–Платон – это единственный случай в истории философии, когда один мыслитель обладает величием только вместе с другим, один существует через другого, Платон эмпирически действителен для нас, Сократ же действителен в своем историчном влиянии на Платона.

Это основное соотношение с Сократом имеет для философии Платона, прежде всего, три следствия:

Во-первых: Платон привязал свое мышление к философу, а не только к некой абстрактной, всеобщей, свободно парящей истине. Описание философствования в единстве с описанием философа удерживает единство мышления и экзистирования. Это – непреходящая историчная конкретность платоновского мышления в содержании этого истока (даже если Платон интерпретирует исток, не осознавая историчности, а скорее, напротив, как постижение всеобщего). Тем самым для Платона становится возможным то, что невозможно ни для какого чистого учения: свободная непредвзятость вместе с историчной привязанностью; смелость помыслить любую мысль, потому что она ведет не в беспочвенность, но всегда и всюду имеет опору в одном человеке и в его сущности. Отсюда у Платона мера, ограничение и упразднение всякого философствования, воплощающегося в одном только всеобщем. Но одновременно происходит нечто в своем роде уникальное: Даже и личность Сократа не подвергается догматизации. Скорее, в любви сохраняется свобода. Платон мыслит отнюдь не в послушании некоему фиксированному учению и не в подчинении обоженному человеку, но только в духовной привязке к – вновь и

вновь, без границ, раскрывающейся далее – сущности удостоверения истины в общности людей.

Во-вторых: в известных контекстах Платон освобождал себя самого от необходимости говорить самому от собственного имени то, что он, может быть, не решился бы сказать на основании собственного авторитета. Он поручает сказать это Сократу, – преображенному Сократу, – как и сам Сократ, в свою очередь, у границы дает слово другим людям, – Диотиме или рассказчикам мифов. В этой установке заключается вот что: притязание философии кажется слишком велико, чтобы кто-то мог осмелиться даже только на то, чтобы назвать самого себя философом. И он скорее решится показать и любить как философа кого-то другого, нежели быть философом уже и самому (как Кант, который воздерживался от того, чтобы называть самого себя философом).

В-третьих: в удвоении на Сократа и Платона упраздняется изолированность индивида. Монолог, одиночество, оставленность на самого себя делает проблематичной всякую истину. «Истина начинается вдвоем» (Ницше). Ничтожность индивидуума нуждается в другом, чтобы стать самобытием. Человек как самость доверяет себе только вместе с другим. –

Если двойство и единство Сократ–Платон есть уникальный факт в истории философии, то оно обладает тем не менее всеобъемлющей истиной. Правда, оно не допускает повторений, но есть нечто такое, в чем мы снова и снова распознаем то, что движет нами в философствовании: любовь к великому человеку, любовь к единичному человеку; она служит ободрением в рисковом предприятии философствования. Чаще всего это остается анонимным, но отголосок того нередко будет слышен в истории. Сократ и Платон – это прообраз. Может быть, каждый юноша ищет своего Сократа. Философствующий человек решается философствовать не сам от себя, но «поэтически творит» философа в действительности наилучшего человека или наилучших людей, встретившихся ему во плоти (подобная истинная поэзия выражает самую открывающуюся его взору действительность). И в противоположность этому – какая странно чуждая атмосфера, какой ложный свет появляется там, где мышление становится, казалось бы, совершенно лишенным коммуникации и где лишенные коммуникации формации мысли передаются из уст в уста, как формы речи философских школ и как литературные манеры.

Сократ и Платон – не повторение одного и того же, они совершенно различны. Хотя Сократ исторически труднодостижим, Платон же есть неоспоримая историческая реальность, та и другая реальность все же могут быть сопоставлены. Именно Платон, в реакции на Сократа, воспринимая Сократа, вместе с Сократом, создает философию как духовное дело. Смерть Сократа приводит Платона к глубокому постижению, но эта смерть проясняет ему также, что он сам должен искать другой путь осуществления философствования, чем путь, по которому шел Сократ. Сократ решился, служа задаче, поставленной перед ним божеством, спровоцировать в конце концов все большую ненависть к себе, и стал мучеником. Платон отнюдь не готов умереть таким же образом. В то время как Сократ постоянно находился на улицах Афин, Платон способен принципиально удалиться из публичной жизни, повернуться спиной к современности, как чему-то безнадежному. Он находит в «Государстве» такие слова: скрыться в злые времена и встать под крышу, пока не минуют дождь и буря. Хотя Платон остается афинянином, но он стоит на пути превращения в гражданина мира, он мог бы жить и действовать также и вне своего родного города. Сократ философствует всецело в присутствии настоящего, Платон же – через опосредование, учреждая школу, наставляя. Сократ остается на рыночной площади, Платон, с избранным обществом, сохраняется в стенах Академии. Сократ не пишет ни строчки, Платон оставляет после себя огромное письменное наследие.

d) *Значение философской традиции для Платона.* – Сочинения Платона в содержательном отношении возникли в тесной связи с древними и современными ему философскими учениями. Такое впечатление, будто бы все предшествующие греческие мысли, проистекая из многих источников независимо друг от друга, впадают в объемлющее сознание Платона. Но эти мысли различного происхождения сплавлены у него воедино, потому что включены в некий новый смысловой контекст. Правда, изучая Платона, нам нет надобности постоянно бросать взгляд назад или в стороны. Однако мы должны сознавать моменты его зависимости как и их значение.

Платон прогрессивно усваивал всю совокупность традиции философии. Здесь была идея космоса милетских философов (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), Анаксагора и Эмпедокла. Здесь был этос греческой знати, а еще семь мудрецов. – Здесь

были, сохранившие свою силу до наших дней, просветления бытия у Гераклита и Парменида. – Здесь была критика мифов как осквернения образа богов и идея единого бога у Ксенофана. – Здесь были орфико-пифагорейские учения о душе, учение о бессмертии и о возвращении в мир в новых перерождениях. – Здесь были начатки наук в области географии и медицины, и здесь же – великие, современные Платону, идущие от одного открытия к другому исследования в математике и астрономии. – Здесь были интеллектуальная радикальность эпохи софистов, опыт логических выводов и заблуждений. – Все эти предшествующие явления существенны для понимания Платона. Богатство его полноты покоится на этом основании. Различные миропонимания и верования, опыты методического мышления, обретшие зримую наглядность фигуры мыслителей и осязаемо воплотившиеся силы, осознанные ситуации существования человека и все те вопросы, которые встали перед ним, – все это Платон воспринял и усвоил себе.

В одном месте Платон следующим образом характеризует мысли философской традиции в их совокупности: То, что излагали эти мыслители, – это сказки (*mythoi*), как будто бы мы – только дети. Один утверждает то, другой – другое, без всякого обоснования: сущее – это число три; что-то в мире пребывает в борьбе, а что-то любит друг друга; существует два начала – влажное и сухое, теплое и холодное и т.д.; существует только Единое; сущее есть многое и единое. Но во всем этом они говорят словно бы мимо нас. Не заботясь о том, следим ли мы вообще за их рассуждениями, или же не можем разделять их мнения, каждый ведет свое собственное дело. Сомнительно, понимаем ли мы и смысл слов, произносимых каждым из них. Трудно решить, прав ли один из них во всех этих утверждениях или же неправ.

Эти содержания становятся для Платона побуждающим толчком. Он воспринимает их, задает им вопросы, приводит их в движение, они означают теперь нечто иное, оказываются, как мыслительное целое, в непрочном витании. Эти предметы философской традиции мы находим у Платона, частично с именами авторов, частично же без имен. Постольку тексты Платона также служат источником по доплатоновской философии.

Усвоение традиции Платон осуществляет не в качестве великого систематического ума, соединяющего все в одной универсальной постройке. Восприятие мыслей прежней философии

фии есть у него, скорее, проникновение дальше вглубь, не в уже известные вещи, но в самое мышление, и только благодаря этому также в вещи. Мысли философской традиции Платон возводит из действительности в возможность. Осязаемая наглядность и исключительность этих мыслей у него совершенно растворяются.

В доплатоновском мире существовало поэтическое высказывание о вещах. Здесь был опыт последовательностей явлений в природе и в человеческой жизни, и были изречения мудрецов. Здесь было объективирующее познание, мыслившее вещи, вместо прежней аналогии с действительностью личного характера (в мифах), по новой аналогии с механическими действиями (например, в представлении о звездах как дырах в скорлупе неба, через которые просвечивает в наш мир наружный огонь, вплоть до истолкования вещей при помощи давления и толчков мельчайших неделимых частиц различной формы). Здесь были наброски тотального знания о мире и человеке во множестве противоречащих друг другу форм этого знания. Эти и другие науки Платон, не отказываясь от них в их ограниченном смысле, преобразовал, восприняв, взаимно дистанцировав их, воспользовавшись ими и осуществив с их помощью акты таких мыслей, посредством которых он превзошел их первоначальный смысл. Он превратил их в простые опыты и тем самым привел их в движение. Он освободил их от оков, присущих всему мыслимому, которое было высказано так, как будто бы мыслимое и сказанное было уже самим бытием. Он избавился от всякого плена, в котором нас хотело бы держать все то, что мы когда-либо мыслим.

Совершив это освобождение, он сделал возможной внутреннюю деятельность в мышлении. Он также впервые придал мышлению, вместе со свободой, силу экзистенциальной действительности. Свободно располагая отдельными мыслимостью, он вторгся в область изначального мышления, мышления самого по себе, которое становится сообщимым не иначе, как только в стихии подручностей (*im Medium der Verfüegbarkeiten*), не впадая однако из-за них в новую предвзятость.

С появлением метода Платона иной характер обрела сама истина. Отныне она существует уже не просто как содержание сказанного, как предмет созерцания, как закованная в высказывание, утверждение, в язык как таковой. Так до сих пор обстояло дело в философствовании. Платон достиг сознания

этого и тем самым становится свободным в неслыханном до тех пор смысле. Как бы величественна ни была доплатоновская философия в ее бронзовой прочности в формациях, в ее близости к истоку, в ее бесконечно разнообразных возможностях истолкования, – мы можем только восхищаться ею, но не способны вступить в ее среду. Ибо эти философские воззрения в своей радикальности подобны все же новым и разнообразным формам предвзятости. Поэтому с нами может случиться, что мы делаем свободный вдох, переходя от досократиков к Платону, в то время как наша романтическая тоска бросает взгляды назад в ту эпоху, как в потерянный мир изначальных откровений мысли.

II. Платоновская философия

Платоновскую философию мы можем описать в ее отдельных учениях: в учении об идеях, в идее Бога, учении о душе, проектах государства, мышлении о мироздании. Всякий раз имеется в виду некое всеобъемлющее целое, и все эти целостности соотносятся друг с другом. Но чтобы проникнуть в исток, из которого получает свой смысл все это, нам нужно обрисовать это новое мышление, которого требует Сократ. Если это мышление по своей природе не может быть уловлено в нашем знании о нем, поскольку оно, скорее, само улавливает, ибо объемлет, всякое желание знания подобного рода, то остается все-таки возможным воспроизвести указывающие в его направлении мысли Платона. В свете этого указания можно почувствовать и тот импульс, который, не будучи исчерпан донине, составляет подлинную силу платоновского мышления. В нем – а не в каких-либо учениях, мыслительных формациях, персонажах – соединены друг с другом платоники всех тысячелетий, хотя они до наших дней не умеют сказать, что это, собственно, такое. Мы попытаемся описать его под следующими заглавиями: Платоновское мышление, – Вопрос о сообщимости подобного мышления, – Вопрос о субстанции этого мышления: эросе в идее и диалектике.

1. Платоновское мышление

а) *Ранние диалоги.* – Они, пребывая еще в предельной близости к Сократу, дают описание тайны светлости мышления,

причем в вопросе об arete (добродетели, дельности), – что она такое, можно ли ей научить, является ли она знанием, одна ли добродетель или же их существует много.

Все ранние диалоги в философском отношении вращаются около одной этой темы (Йегер), возникающей из «заботы о своей душе».

Arete как основное понятие Платон нашел в предшествующей ему мысли. Это слово означает всякое совершенство (Vortrefflichkeit), совершенство всех вещей и в особенности – совершенство человека. Оно означает блеск агональной умелости, особую arete мужчины, женщины, различных возрастов жизни. Оно означает, далее, бытие и долженствование в нравственной arete, особые свойства справедливости, мужества, мудрости, рассудительности, благочестия, терпимости и совокупность всех aretai. Оно означает гражданскую и личную arete. В пространстве этих значений слова получают смысл такие положения Платона, как следующее: Arete всякой вещи состоит в том, благодаря чему она выполняет свою задачу.

Софисты претендуют на то, что могут учить arete, в особенности политической arete. Они желают учить тому, как достигать успеха и власти. Сократ же, напротив, считает, что ведь для всякого дела мы избираем тех, кто разбирается в этом деле: для сельского хозяйства, управления кораблем, сапожного ремесла, столярного дела (кто должен чему-то научиться, того посылают к таким сведущим людям). Но кто же является сведущим в воспитании, в arete в целом, кто разбирается в государственных делах? Кто, стало быть, сведущ в самом-самом важном? Очевидно, что многим видам arete можно научить. Но в самой важной arete невозможно никакое обучение, что проявляется в том, что самые великие и успешные, самые богатые arete для государственных дел люди не умеют научить своих собственных сыновей; в том, что самые проницательные граждане не способны передать свою arete другим.

Если arete можно научить, то она должна быть знанием. Но есть такие добродетели, которые врождены людям и не являются знанием, как, например, мужество. Есть другие добродетели, которые можно усвоить себе путем упражнения, – такова arete ремесленников. Если существует некое знание arete, то нужно различать далее, полезно ли это знание для arete как средство или же есть такое знание, которое само есть arete, так что добродетель будет знанием, а само знание – бы-

тием хорошо действующего человека. Возможность научить этому знанию должна иметь совершенно иной характер, чем возможность научить такому знанию, которое является средством для достижения цели. Поскольку речь идет об этом последнем, софисты отнюдь не ошибаются. Но первое, как знание и как возможность научения, находится на ином уровне. Этого знания, которое не является средством для чего-то иного, но само есть цель и завершение, которое в своем качестве мышления есть живое присутствие мыслящей деятельности, то есть самого человека, — именно его и ищет Платон.

Скажем то же самое еще раз в несколько ином виде: Мы знаем нечто, мы умеем нечто (*techne*), — всякий раз это нечто есть нечто особенное. В таком случае возникает вопрос: для чего это знание и это действие? Ибо это целое можно употреблять как хорошо, так и плохо. Все дело в некотором другом знании, которое само по себе дает ответ на вопрос «для чего это хорошо?», и притом дает этот ответ таким образом, что дальнейшее вопрошание здесь невозможно, потому что благо само предстоит нашему взгляду. В этом знании перед нами предельная инстанция. В нем мы слышим ответ на вопросы: на службе чего, отчего, ввиду чего нечто есть благо? — не в отношении к чему-то другому, но само по себе. По форме эта основная мысль проста, по содержанию она бесконечно существенна, в осуществлении же столь трудна, что она, хотя и не достигает своего предельного и целокупного смысла в высказанности, встречается у Платона снова и снова.

В ранних диалогах он выражает ее в различных вариантах, например в вопросе: Что есть милое (*philon*) для нас, которое, в конечном счете, есть само по себе милое (*das Liebe selbst*)? Если бы мы снова и снова задавали вопрос о «том, для чего», то поневоле изнемогли бы в таком вопрошании, если бы не пришли к такому началу, которое уже не соотносится больше с другим милым, но в котором вопрошание останавливается, достигнув *милого самого по себе*, того, ради чего мы называем милым для нас также и все прочее. Наши усилия направлены не на средства, служащие для достижения цели, а на саму цель, ради которой мы приготавливаем все эти средства («Лисий»).

Предположим, что существует волшебник, который знает как будущее, так и все прошедшее и все настоящее, — короче, от которого ничто не скрыто. Какая из всех наук приносит ему счастье, или его делают счастливым все науки в одинаковой мере: искусство игры в кости, счетное искусство, учение о здо-

ровье? Оказывается, что его не осчастливит ни одна из них и что все они вместе также не дают ему счастья, что осведомленность (*Sachkunde*) как таковая вообще не приносит человеку счастливой жизни. Счастливая жизнь возможна только в соответствии с одним знанием – *знанием о благе*. Если у нас нет этого одного знания, то мы не можем получить и истинной пользы от всех этих отдельных частных знаний. Это единое знание не есть также рассудительность, как не есть оно и знание знания и незнания, – оно есть только знание доброго и дурного («Хармид»).

Знание и умение отделены от своей цели. Изготовитель лиры не производит музыки. Охотник поставляет дичь для кухни. Полководец передает завоеванное им государственному деятелю. Нам нужно такое знание и такое искусство (*techne*), которое *умеет также и пользоваться тем, чем оно завладевает*. Или иначе: нам нужно такое знание и умение, в которых деятельность по изготовлению непосредственно *совпадает* с пониманием, как пользоваться тем, что изготовлено. Даже искусство, которое бы могло делать нас бессмертными, не приносило бы нам никакой пользы без знания о том, как правильно пользоваться этим бессмертием. Но если мы приобретаем знание и умение, не совпадающие с их правильным употреблением, то мы смешны, как дети, гонящиеся за жаворонками: занимаясь каждой наукой, мы думаем, будто познания уже у нас в руках, но они каждый раз снова улетают от нас («Евтидем»).

Будучи осязаемо устремлено к конечной точке, в которой наше искание прекратилось бы, это мышление в известном, несказанном смысле всегда уже достигло этой точки, однако в смысле возможности высказать результат позиции меняются. Вопрос остается без окончательного ответа. Безысходность (апория) для чистого рассудка составляет характер ранних диалогов, и в сущности, она никогда не исчезает. Платоновская философия начинается с сократического мышления об *arete*. Она до самого конца (до лекции старца Платона о благе) сохраняет связь со смыслом этого мышления. Впоследствии этот способ знания расширяется и наполняется, охватывая все доступное знанию: человека, государство, мир. То, что есть уже в ранних диалогах, обнаруживается и в совокупности платоновского философствования, которое, как кажется, не знает границ роста.

Сократ и вместе с ним Платон хотел обрести почву в водовороте софистики при помощи самого мышления. Это ста-

новится возможным только с открытием нового измерения знания.

б) *Смысл этого мышления.* – Понятие мышления, общеизвестное как в то время, так и теперь, подразумевает знание о чем-то. Это знание всякий раз относится к некоторому предмету. Я знаю – или не знаю этот предмет. Если я обретаю знание, то обладаю чем-то. Я обретаю его посредством работы своего рассудка и памяти. Я могу передать его другим как осведомленность (*Bescheidwissen*). Это знание, как умение, означает власть через применение. Я могу распоряжаться тем, что я знаю, при помощи знания я обладаю в каждом случае некоторой ограниченной властью над иным. Это иное может быть вне меня или же во мне. Оно не есть я сам.

Это знание имеет в виду Платон, и он сам осуществляет его. Он спасает его от интеллектуального водоворота, в котором все понятия изменяют свой смысл, а потому ничто неизменное уже не может быть высказано в тождественном смысле, но остается место произволу. Это мышление направлено на понятия, имеющие точно определимый смысл, являются всеобщими для многих частных случаев, общезначимыми для всех.

Однако этого недостаточно. Заслугу Платона хотели видеть в том, что он обнаружил убедительно доказуемое научное знание. Возможно, это и верно, но для него самого это только одна предпосылка в рамках общепринятого понятия знания. Решающее значение имеет нечто другое. Обыденное знание оказывается знанием, лишенным цели и смысла, потому что не имеющим конечной цели. Оно утверждает ограниченное понятие о знании, ибо оно приковывает нас к единичным вещам. Это не подлинное знание, ибо оно рассеивает нас, и не изначальное знание, ибо не имеет корня в основании.

Конечной цели мы достигли бы, только если бы достигли чего-то безусловного за пределами всех имеющих определение (*definierte*) вещей, самодовлеющей конечной цели за всеми целями, которые мы можем назвать и к которым можем вновь обратиться вопрос: «Для чего?», – достигли блага самого по себе по ту сторону всякого определенного блага. Если Платон ищет всеобщих понятий в их строгих определениях, то он хочет получить не произвольные относительно правильные определения понятий, но в языке таких определений он ищет под идеей этого безусловного, не допускающего дальнейшего

вопрошания, совершенно не превосходимого, – языка самого этого безусловного. Поэтому все конечные определения понятий терпят крах, приходя к безысходностям (апориям). Однако в этих апориях с тем большей решимостью чувствуется смысл искомой цели, но и с тем большей ясностью обнаруживается, что этого смысла мы не знаем.

Сравнительно с таким знанием, которое дает смысл и меру и служит руководством для решения во внутренней и внешней деятельности, обыденное знание, благодаря которому мы воображаем, будто в том, что мы знаем таким образом, мы обладаем самой по себе вещью, есть закоснелое, ложно самодовольное, незавершенное знание. Это знание обретает свою истину через ограничение, если благодаря знанию о незнании становится прозрачным для самого себя.

Изначальное знание было бы не только знанием о чем-то, подобно обыденному знанию, но было бы едино с действительностью знающего. Через богатейшее раскрытие знания о чем-то изначальное знание должно прийти к себе самому там, где ему больше нет надобности знать некое нечто, но где оно находится в знании у себя самого.

Пока Платон движется по этому пути через значимое знание к изначальному знанию, он не может представить никакого учения о содержании самого изначального знания, подобно учениям, какие есть во всех отраслях знания, трактующих о чем-то. Это знание он не может сообщить как догматический результат, не может нарисовать какой-либо системы этого знания. Однако становится возможна предметно проводимая речь в вопросах и ответах (в исследовании), для того чтобы идти по пути (метод), на котором это предельное просветление начинает руководить жизнью, хотя и не становится предметом. Жить в познании и знании – это высшая возможность для человека. Наставление к правильной жизни совпадает с притязанием на это мышление.

Поскольку желаемое здесь мышление выходит за рамки предметного мышления в смысле обыденного понятия знания, это всегда пребывающее в движении познание оказывается так трудно постигнуть. Оно во всякое время имеет перед глазами определенные логически постижимые содержания познания и, двигаясь в них, превосходит их. Этот путь одновременно достигает, казалось бы, и того и другого – и предметно убедительного знания в доказательствах и умозаключениях и досту-

па к тому изначальному, которое присутствует в нашем живом опыте как вечное. Подобное мышление непроницаемо для сугубого рассудка, постигающего лишь непосредственно предъявляемые ему содержания, тогда как сам он, лишенный фона и направления, движется в нескончаемых рядах определенно-правильного.

Это мышление основано не на изобретении некоторого метода, который можно было бы повторять в качестве операциональной техники, при помощи которой затем, как и в научном исследовании, достигались бы в сотрудничестве многих людей новые результаты. Скорее, само это мышление есть такой процесс, осуществление которого у Платона в течение всей его жизни пользовалось новыми формами, и совершается с бесконечной изобретательностью без всякого прогресса в подлинном смысле. В ясности мышления должно явиться нечто такое, что отнюдь не есть уже сама эта ясность. Конец этого пути недостижим в пределах человеческого существования, но в познании из истока нас влечет к себе то, что открывается в этом познании.

Платон обрел сознание мышления, его могущества и его границы. Чтобы дать осуществиться истине, нужно упразднить предметную прочность мыслимого, после того как мысль однажды овладела этой определенностью и поставила ее себе на службу; тогда она не станет ложной почвой экзистенции в форме рациональной достоверности, не станет ложем лени для нас, призванных исследовать, а не обладать, не станет уклонением для нас, долженствующих идти дальше, не станет убежищем для самообмана. Именно в этом смысле Платон «испаряет в своем методе все предметное» (Гете).

с) *Существенные характерные черты этого мышления.* – Во-первых, оно направлено на Единое: Arete – одна добродетель, а не многие добродетели. Высшая инстанция мысли едина. Когда Платон создает учение об идеях, Единое называется идеей блага. Однако это Единое, ни как arete, ни как высшая инстанция, ни как благо не есть всеобщее понятие, под которое подводилось бы встречающееся в мире, как частный случай. Это – не цель, стоящая у нас перед глазами в качестве цели. Это – не мерило, по которому бы мы различали правильное и неправильное. Скорее, это то, что впервые по-настоящему освещает все мыслимое в категориальной определенности, что дает основание всем целям в некоей безусловной цели,

не допускающей дальнейшего вопрошания, что впервые делает истинным все просто правильное. Это безусловно руководящее начало, направление мысли и жизни к которому впервые придает смысл нашему существованию.

Мы не в силах знать его с полной точностью, подобно тому как мы знаем определенные понятия. Но даже если мы сколь угодно точно знаем все прочее без него, то это не дает нам удовлетворения. Во всем нашем мышлении, точном мышлении, с полным правом и непременно стремящемся к наивысшей степени точности, мы обращены к тому, чего мы не знаем точно, то есть не знаем в форме определенного рассудочного знания, – к этому невыразимому, этому Единому, которое, хотя и направляет нас, остается все еще открытым для нас и которого мы хотя и касаемся в самой ясной речи, но которое можем пережить опытом только в разломе всякого рассудочного мышления по ту сторону всех уловимых содержаний известного.

Во-вторых, оно едино с самосознанием: тот, кто рассудителен, знает, что он рассудителен. Рассудительность и самопознание – одно и то же. Только она есть знание как о другом знании, так и о самом себе. Ничто сущее не имеет по природе отношения к самому себе, но только к чему-то иному. Единственное исключение – это мышление в самосознании.

Это самосознание желает быть в согласии с самим собой. «Я лучше хотел бы, чтобы моя лира была расстроена, чтобы большинство людей не соглашались со мною, чем чтобы я, я один, не соглашался с самим собою и сам себе противоречил»^{xxxі}.

Только тот, кто согласен с самим собой, может быть согласен с другими. Сделать так, чтобы в нас самих господствовало единообразное настроение, – значит подружиться с самим собой и завоевать дружбу других.

Тем самым самобытие есть наше собственное (oikeion), изначальное, подлинное. Наилучшее для каждого человека есть то, что более всего ему свойственно; но таковое есть только в благе. «Ведь люди готовы дать отсечь свои собственные руки и ноги, если им кажется, что они вредят им, ибо все они не держатся за свое собственное, если мы не называем сродным и собственным благо, а чуждым дурное».

В-третьих, новое мышление есть существенным образом не приобретение чего-то иного, но восхождение нашей собственной сущности: С началом этого знания человек из-

меняется. Восхождение в самостоятельном мышлении посредством следования тому, что мы можем почувствовать только в опыте самостоятельного мышления, стало, начиная с Платона, основной чертой философского мышления, вплоть до кантовской формулировки о Просвещении как «выходе из несовершеннолетия, в котором мы находимся по собственной вине».

Поэтому никакая работа познания не бывает безразличной. Даже в своих самых, на первый взгляд, безразличных формах, оно задает себе вопрос: становится ли оно моментом экзистенциального восхождения или нет. Никакое знание не бывает лишено влияния на душу. Мы не можем приобретать познания, как покупаем продукты. Ведь продукты мы уносим из магазина в сосуде и можем спросить эксперта, хорошо ли для нас есть их. Но познания мы не можем забрать с собой в каком-то ином сосуде, но забираем их, только если воспринимаем их в саму нашу душу, действуя наудачу и не зная, причинили ли себе этим вред или принесли пользу. Из философского мышления возникает совесть, вменяющая мне ответственность за то, что я как бы впускаю в себя, за то, чем я занимаюсь. Что я читаю, над чем работаю, что я слышу, вижу, каким возможностям знания и чувства я предаюсь, а где я отстраняюсь, как я делаю выбор и уклоняюсь, – ничто не бывает безразлично, все становится некой действительностью в том, что я есмь и чем я становлюсь.

д) *Два положения, вытекающих из идеи изначального знания.* – Только если мы осознаем это новое понятие знания в отличие от обыденного понятия о нем, мы можем понять и усмотреть как истинные два примечательных высказывания Платона.

Во-первых: «Незнание – величайшее бедствие». Проклинаемого всеми убийцу Диона Платон обвиняет, правда, также и в ненависти к законам и в безбожии, но прежде всего – в «дерзком неведении, этом корне всех бедствий для человека». Если глупость есть просто неведение, то она ограничивается не столь тяжкими оплошностями, свойственными детям; она есть тогда только слабость. Но если незнание соединяется с сомнением знающего, если к тому же оно сочетается с властью, тогда оно бывает источником тягчайших преступлений. Мнимая осведомленность есть худшее из бедствий. Незнание – это иллюзия, будто в нескончаемом ряду доступного знанию, в знании,

ставшем нашим достоянием путем научения, мы уже обладаем знанием самим по себе. Знание есть знание в незнании под водительством блага. Философ – это человек, который всем своим существом старается обрести знание, но знание изначальное, для которого всякое конечное знание есть только средство. Обретение конечного и ограниченного и постольку вводящего в заблуждение знания имеет свой смысл и свою истину и является необходимым путем под водительством изначального знания. Это знание существует в единстве с его всегда благотворным действием. Там, где нет этого действия, нет также и никакого знания. Там, где действие знания приносит беды, там причиной тому служит незнание мнимой осведомленности в форме ограниченного знания.

Во-вторых: «Никто не может добровольно творить несправедливость». Если мы подумаем о ситуации, где человеком овладевает гнев и наслаждение, о том, как мы делаем нечто, хотя и знаем, что оно приносит вред, когда мы желаем, хотя мы не желаем, – то все это, согласно Платону, невозможно. Напротив, Платон называет «дисгармонию между удовольствием и неудовольствием, с одной стороны, и обоснованным убеждением, с другой стороны, крайним незнанием, но также и величайшим и самым всеобъемлющим незнанием, потому что оно завладевает как бы массой нашей души»^{xxxii}. Так говорит Платон в своем последнем произведении, в «Законах», когда еще раз высказывает положение «Никто не может добровольно творить несправедливость», которое он нередко повторял начиная со своих ранних диалогов. Это положение может иметь смысл, только если знание здесь подразумевается как конечное, но как изначальное знание.

Конечное знание или бывает безразлично, лишено последствий, или же оно имеет последствия в подлежащем техническому овладению мире вне нас и во мне, не преобразуя знающего таким образом человека. Дело выглядит так, словно бы это знание совершенно не касалось его; поэтому оно нейтрально по отношению к добру и злу, допускает применение, но и злоупотребление. Это познание «рассматривается как рабыня, позволяющая тащить себя и тянуть то туда, то сюда всем прочим душевным состояниям». Только изначальное знание сообщает этому конечному знанию ориентир и тем самым упраздняет его нейтральность. В изначальном знании справедливости я сам делаюсь справедливым. Отныне это уже

не есть более такое знание, которое без всяких последствий могло бы существовать также и само по себе. Но последствия суть само знание. Знание и применение знания становятся отныне неотделимы друг от друга. Если человек знает, что справедливо, и делает противоположное тому, то на самом деле он этого не знал.

Поэтому соотношение воли и знания таково: подлинная воля есть воля знающая. Акт вожделения в захваченности аффектом – это не воля, а невежество. Хочет только тот, кто хочет блага. Действует свободно только тот, кто делает справедливое. В изначальном знании благо и правда едины с волением. Здесь уже нет более места представлению о господстве воли над влечениями. Скорее, в правильном знании, которое есть в то же время и правильное воление, все несоответствующее угасло и исчезло. Поскольку же его более нет, с ним нет необходимости и бороться.

Положение, гласящее, что никто не может добровольно творить несправедливости, что никто не может заведомо, вопреки своему знанию, осуществлять зло, имеет силу только для этого подлинного знания. Обладая конечным знанием, которое как таковое есть еще незнание, я могу преднамеренно действовать в направлении к целям удовольствия, гнева, насилия, или я могу преднамеренно действовать под действием сугубого порыва. Имея конечное знание о чем-то, я могу также вопреки имеющимся у меня сведениям сделать нечто вредное, я могу или примириться с дурными последствиями, или же вытеснять их в своем собственном сознании. Ибо это знание, которое есть знание о чем-то, не есть знание, тождественное с действительностью мыслящего. Как таковое, оно еще остается в том незнании, которое есть величайшее из бедствий.

Исходя из обыденного рассудочного знания невозможно постичь высокий смысл платоновского знания. Обыденное состоит в том, чтобы либо придерживаться допускающей точный расчет правильности, либо предаваться тьме, чувству, мотивам, тому, что сегодня называют иррациональным, которого мы желаем как такового. Как рациональное, так и иррациональное ни к чему здесь не обязывают, лишены ответственности, поскольку не знают водительства высшей инстанции. Одно здесь просто разыгрывают как козырь против другого. Платоновское мышление ищет того, что направляет только кажущийся отчетливо светлым рассудок превосходящим его и

просветляющим его знанием, и того, что бывает истинным в темноте иррационального, только если оно высветляется как всеобщее. То и другое составляют одно и то же. Философская жизнь – это путь того, кто в предметностях рассудочного мышления непрестанно выходит мыслью за их пределы и там достигает того, что в просветлении той тьмы, в качестве которой я предстаю сам себе, ведет меня в моей внутренней деятельности к самому себе. Такова со времени Платона сознательная задача человека в философствовании. Этой задачи нельзя решить ни одним только рассудком, ни одними чувствами, – но она может быть решена единственно лишь в самом пробужденном философией изначальном мышлении.

При встрече с платоновским мышлением может показаться, что все ускользает, когда мы постигаем наивысшее. Здесь становятся насущно значимы два вопроса: Может ли такое мышление вообще быть сообщено другому, и если может, то как именно? Платон прямым текстом обдумывает этот вопрос. Его фактический ответ дан в диалогической форме произведения, в значении, принадлежащем в нем иронии и игре, в методе платоновской диалектики. Другой вопрос гласит: Какова субстанция этого мышления, или его движущая сила, или исполнение, живо действительное уже в самом искании? Ответом служит платоновский эрос.

2. Вопрос о возможности сообщения

Если мы разделили знание на обыденное знание обладания и распоряжения чем-то и изначальное знание, впервые дающее смысл этому обыденному знанию, то возможность научения, а тем самым также и сообщения, применительно к тому и другому способу знания не будет одинаковой. Содержаниям математического, астрономического, медицинского знания, навыков ремесленника можно научить путем простого, непосредственного сообщения. Но то, что в них есть истина, истине правильности, то, исходя из чего и в направлении к чему это допускающее научение знание и вся жизнь в целом имеет смысл, то, для чего не человек служит мерой, но что, скорее, само есть мера человека, – как возможно сообщить это и научить этому?

Истине в знании, допускающей предмет в его высказываемости и определмости разве только как путь, но не как предельную форму знания, адресуют вопрос: Может ли она вообще стать языком? Не ускользает ли она, как «беспредметная»,

в невыразимое? Однако истина, которая не обладала бы решительно никакой сообщимостью, уже не была бы истиной. Если она недоступна для непосредственного сообщения, то остается возможным только окольное, косвенное сообщение. Как может совершаться такое сообщение, – это благодаря Платону стало одним из основных вопросов философствования. На этот вопрос он не дал окончательного ответа. Средствами сугубо теоретического познания невозможно ни усмотреть этого вопроса, ни разрешить его. Платон впервые постиг и обрисовал его во всей его радикальности, как движущий вопрос.

В «Пире» поэт-трагик Агафон, достигший апогея упоительной славы, просит Сократа возлечь рядом с ним, «чтобы и мне досталась доля мудрости... Ведь, конечно же, ты нашел ее и завладел ею». На это Сократ отвечает: «Хорошо было бы, Агафон... если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст... я думаю, что ты до краев наполнишь меня великолепнейшей мудростью. Ведь моя мудрость какая-то ненадежная, плохонькая, она похожа на сон, а твоя блистательна и приносит успех: вон как она... засверкала позавчера на глазах тридцати с лишним тысяч греков»^{xxxiii}. Блеск общепринятой, доступной для каждого истины (в данном случае – мудрости поэта-трагика) противопоставляется исчезающей, подобно сновидению, истине философии. Метафора перетекания из сосуда в сосуд к истине философии не относится.

Престарелый Платон прямо говорит в Седьмом письме о сообщении истины: «С этим обстоит не так, как с другими предметами преподавания: этого невозможно выразить в словах, но только из длительного, посвященного предмету научного общения это внезапно появляется в душе, словно свет, загорающийся от отлетевшей в сторону искры, и затем питается уже сам собою». Не сказанное и неслезанное косвенно сообщается в речи, однако сообщается в форме откровенной речи, происходящей в объемлющей общности людей. Оно загорается между людьми в порыве одного мгновения, но только на фоне постоянного, связующего жизнь людей общения (Das Nicht-gesagte und Unsagbare teilt sich im Sprechen indirekt mit, aber in der Weise des ruckhaltlosen Sprechens, das in der umgreifenden Gemeinschaft stattfindet. Im Ruck eines Augenblicks leuchtet es zwischen Menschen auf, aber nur auf dem Grunde anhaltenden, das Leben verbindenden Umgangs).

Поэтому Платон невысоко ставил письменное сообщение. Оно не может передать именно того, в чем вспыхивает искра

истины: действительного общения в совместном мышлении и мгновения, когда вылетает искра. В Седьмом Письме и в «Федре» Платон высказывает то, что с самой юности заключалось в смысле его философствования и было заострено в нем разочарованиями вследствие того, что его не поняли. Теперь он говорит: Того, что в философии важнее всего, невозможно сообщить в удовлетворительной форме другому ни письменно, ни устно (а именно, путем преподавания). Письменный способ сообщения может иметь смысл для немногих, способных найти истину на основе незначительного намека. Он может пробудить воспоминание у тех, кто обладает опытом. Но остальные читатели, в ущерб делу, преисполняются или презрения к философии, или же пустым самосознанием, будто бы они обладают возвышенной истиной. Поэтому писательство не может быть вполне серьезным занятием для философа. Письменные сочинения всегда говорят только одно и то же; если мы зададим им вопрос, они молчат. Они попадают в руки тем, кто их понимает, и тем, для кого они не предназначены. Если их порочат, то им всегда нужно бывает заступничество их отца^{xxxiv}. Но настоящее сообщение истины совершается только от человека к человеку. Оно обращено не ко всякому, но к восприимчивой душе, которую избирает себе сообщающий; и тогда Логос начертывается в душе учащегося, и тогда он в состоянии помочь самому себе, хорошо умея и говорить, и молчать^{xxxv}. Такая душа – а не письменное сочинение – сама в свою очередь приносит семя^{xxxvi}.

О своем философствовании Платон говорит: «У меня само по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки»^{xxxvii}. Платон отнюдь не хочет сказать, будто он утаивает нечто такое, что может быть высказано. Нет, сама природа предмета не допускает такой фиксации учения, при которой бы мы не теряли самого предмета.

Между тем, в кажущемся противоречии с подобным пониманием дела, Платон создал свои, уникальные в истории философии по глубине и величию, произведения. Он затратил на это труды всей своей жизни. Он писал их с чрезвычайной тщательностью и поразительной самодисциплиной. Не подлежит сомнению, что это было для него весьма важно. Однако его собственные высказывания принуждают нас не считать эти произведения чем-то иным, кроме того, что подразумевал сам их создатель: намеками и напоминаниями, а не сообщениями самого дела. Но в таком случае для нас должен иметь суще-

ственное значение вопрос: Как Платон фактически пытался сообщать нечто в своих письменных сочинениях? Каким образом он достиг максимума возможного истинного сообщения?

а) *Диалог*. – То, что почти все произведения Платона имеют форму диалога, не может быть случайностью. Форма сообщения и сообщаемая вещь тесно взаимосвязаны. Дело обстоит не так, что существовала философия, для сообщения которой Платон избрал бы затем форму диалога, как одну возможность среди прочих. Эта форма – необходимое явление этого философствования, поскольку оно хочет сообщить себя письменно. Если эту философию будут сообщать в докладе, как учение, недиалогически, мы едва узнаем ее.

Платоновский диалог движется в большом разнообразии форм. Едва ли два какие-нибудь диалога совершенно подобны друг другу по форме (разве что «Софист» и «Политик», или «Тимей» и «Законы»). Платон не принимает никакой заданной схемы. Задача читателя – разглядеть это многообразие.

Совокупность этих диалогов знакомит нас с ушедшим миром исключительных людей в их духовной спонтанности. Мы видим общение знатных афинян, их свободу, их учтивость и их злобу. Мы переживаем богатство настроений, серьезность в веселье, исчезновение гнетущего и стесняющего душу. Мы видим сценки на улице, в гимнасии, на пирах, в сельской местности, перед судом. Мы видим, как беседуют между собою государственные мужи, простые граждане, поэты, врачи, софисты и философы, мальчики и юноши.

В этой полноте жизни находит существенное отображение философская беседа. Некоторые диалоги кажутся изображениями бесед в Академии. Даже если они производят впечатление дидактических лекций, переведенных в диалогическую форму, они сохраняют в себе настроение легкости, словно беседа ведется совершенно без всяких усилий, и одновременно то свободное настроение, которое не дает уловить себя в понятиях и формулах и догмах и, скорее, непредвзято движется в них, вполне над ними властвуя.

Такое изображение можно сравнить с поэзией. Как великие художники-романисты Нового времени (прежде всего – Достоевский, но также Бальзак и другие) показывают нам мир, в котором нередко происходят философские беседы, – так делает и Платон. Кажется, будто он ведет себя подобно поэту, который показывает все, что возможно, признает права за всем, не

встает ни на чью сторону, — который показывает, а не судит, — который, по ту сторону добра и зла, оставляет каждому жизнь одновременно в свете и добра, и зла.

Однако великое различие состоит здесь в том, что смыслом произведения является у Платона не изображение этого мира, а философская истина, заключающаяся в мышлении. Поскольку это мышление, желая сообщить себя, опытом узнает недостаточность для этого изложения посредством понятий, оно позволяет воспользоваться всеми средствами удостоверения — в том числе написанием диалогов, — но не позволяет отречься от него самого, не позволяет отказаться от высшего водительства. Поэт, — как говорит поэтому Платон, дистанцируясь от него, — сидя на треножнике музы, бывает не вполне в своем уме. Представляя людей противоположного образа мыслей, он нередко впадает в противоречие с самим собою, не ведая, является ли истинным то или другое изложение. И все же, по воле Платона, в его поэтически созданном диалоге сохраняется водительство точки отсчета — единой и вечной истины. Эта истина может обратить к себе стрелку компаса лишь косвенно, через посредство того целого, в котором совершается дискуссия, наставление, испытание, спор и опровержение.

Поэтическое творение нужно Платону для того, чтобы живо представить читателю истину, в которой подлежащее изложению как учение составляет только один момент. Если мы желаем с рациональной однозначностью знать, какая из позиций есть позиция Платона, — кто из собеседников отстаивает ее, — то это знание недоступно для нас, как и у поэта. Платон создает поэтические образы мыслящих людей, он дает слово персонажам своих диалогов, но не говорит сам. Чересчур однозначным выглядит утверждение (Диогена Лаэртского), будто Сократ, чужеземец из Элеи, Тимей, афинский гость, — это персонажи диалогов, говорящие то, что считает правильным сам Платон. Платон, подобно поэту, возводит мысли на уровень возможности. Это позволяет ему воздержаться от заявления собственной позиции. Однако понимание философского диалога совершается не в эстетической необязательности, но только в опыте требования экзистенциального самоосуществления всерьез, переживаемом самим читателем. Ибо диалог есть косвенное сообщение истины в философском облике мышления.

Единственной целью неизменно остается это мышление истины. Первым шагом при этом всегда бывает освобождение от осязаемой прочности рационально определенных, но строго развернутых, конечных позиций, а тем самым скепсис в чистом рассудке, имеющий, однако, тот смысл, чтобы при помощи об-

разованного в полной мере рассудка получить из более высокого источника безусловность истины, содержание и руководство.

Платоновская рефлексия о диалоге дает нам осознать то, что справедливо для всякой человеческой истины:

Один человек не найдет истины. Он ищет другого, которому может сообщить себя и с которым вместе он может удостовериться в своем деле. Причем каждый раз только двое, а не много людей одновременно, должны находиться в беседе. Другие слушают, пока ход беседы не достигнет таких точек, в которых уместно перебивший поможет движению беседы, а неуместно перебивший – помешает ему. При этом то, что сказано, справедливо в силу наших собственных духовных актов, а не вследствие, скажем, голосования среди присутствующих. «Ибо для того, что я говорю, я могу представить только одного свидетеля: самого моего противника, с которым веду беседу, толпу же я оставляю без внимания; я умею принудить подать свой голос только одного человека, с толпой же я вовсе не беседую»^{xxxviii}. В беседе двоих совершается постоянное самоуверение, когда партнер в диалоге соглашается, возражает, следит за движением мысли, при этом, однако, с установкой на неизменную открытость самого предмета: «Ибо то, что я говорю, я говорю не как знающий, но ищу этого знания вместе с вами»^{xxxix}.

Диалог есть *действительность самого мышления*. Речь и мышление тождественны. Что такое мышление? «Рассуждение, которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает... она... рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая... мнение – это словесное выражение, но... обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча»^{xl}.

Беседа – это путь к истине. Поэтому тот, кто решается на диалог, пропадет, если будет противником истины. Принципиально враждебная истине и потому антикоммуникативная позиция превращает беседу в абсурд. Поэтому догматики и нигилисты отвергают беседу, как действительную беседу. Они лишают беседу ее собственной природы. Все те силы, которые желают неистины, препятствуют дискуссии или, если они обладают властью, воспрепятствуют дискуссии с противником.

Платон с Сократом *сознательно* поставил философствование в *ситуацию вопроса и ответа*, а кроме того, поставил его

в диалог во всех его возможностях. Мысль должна дать отчет, причем дать отчет в полном объеме способов бытия-вместе, в котором логические доводы хотя и играют большую роль, однако не являются здесь последней инстанцией, и суть нечто, хотя и совершенно необходимое, однако отнюдь не решающее.

Платон рефлектирует о *способах ведения философской беседы, ведения дискуссии*, которое он одновременно и изображает. Он наглядно показывает, как произносят длинные речи, как собеседники говорят друг за другом, как они возражают друг другу, не понимают друг друга, а потом ищут ближайшего и самого ясного взаимопонимания, обмениваясь короткими репликами, или как они совершенно не понимают того, что, собственно, означает – говорить друг с другом.

В особенности темой обсуждения становится различие между *длинными речами* и дискуссией, движущейся в коротких предложениях, между речами к народу и действительной беседой («Протагор», «Горгий», «Государство»). У длинных речей есть недостатки: люди забывают, что было сказано; оратор уклоняется от того вопроса, о котором идет речь. Беседа же позволяет шаг за шагом удостоверяться в обоюдном согласии, приходиться к логически убедительным результатам в строгости формулировок вопроса и ответа, в безысходном положении между альтернативами. Таким образом мы, вместо того чтобы предоставить слушающим судить себя, можем сами быть в одно и то же время оратором и судьей и добиться подлинного единогласия. Сократ просит своих собеседников принять этот метод, и предлагает им выбрать, будет ли спрашивать другой или будет спрашивать он сам; во всякое время кто-то один должен направлять беседу, и пусть руководство будет поочередным. Если кто-нибудь возмущенно скажет на это – неужели же в свободных Афинах он вдруг не имеет права свободно говорить до тех пор, пока ему это будет угодно, – то Сократ отвечает, что тогда и ему принадлежит свобода не слушать. Протагор говорит: Если бы я сделал то, чего ты требуешь, то я бы не одолел ни единого человека и не имел бы славы среди эллинов^{xlii}.

Платоновский диалог – благодаря богатству описаний бесед людей друг с другом, успеха и неудачи в беседе, благодаря указанию на условия успеха, на сопряженные с ними формы приличия – навечно стал зеркалом и воспитательным средством для тех, кто желает действительно говорить друг с другом.

Предпосылкой беседы является *умение слышать*. Кто желает говорить, должен быть еще открытым и доступным для убеждения, а не должен обладать окончательной истиной. «С этим я и останусь», – говорит Сократ: «По крайней мере, теперь мы не станем упорствовать в том, мое ли утверждение одержало верх или твое, но мы оба должны сделаться союзниками того, что представляется нам наиболее истинным». – Поэтому предпосылкой является *готовность быть опровергнутым* в случае, если мы неправы, но также и готовность опровергать, если окажется, что неправ кто-нибудь еще. – Дело тут не в личности: «Если вы желаете следовать за мной, вам нужно поменьше заботиться о Сократе, но тем более заботиться об истине». – Предпосылкой беседы является *убеждение в том, что истина есть*, что «в общем интересе всех людей, чтобы раскрылась истинная природа всякой существующей вещи».

Сугубо *полемические речи*, ставящие целью победу, совершенно отличны от *речей, стремящихся к истине*, ставящих своей целью коммуникацию. Платон показывает нам методы духовного умерщвления в мнимом собеседовании. Говорящий стремится произвести эффект, ищет выгоды для себя, удачно подбирая заключительное слово, старается завоевать на свою сторону смеющихся слушателей. Речь становится простым средством борьбы, язык, сам по себе являющийся средством для взаимопонимания, становится средством для обоюдного введения в заблуждение. Здесь были осознаны (и впоследствии систематизированы Аристотелем) логические приемы эристики – словесного искусства нападения врасплох.

Предпосылкой хорошей беседы служат также *манеры общения*. Необходимы благожелательность к другому и искренность. Условием для совместно достигаемой истины являются не только логические формы, но и те способы, посредством которых они проявляются в беседе: в лице Сократа нам представлены учтивость, беззлобность даже в самой суровой борьбе, способ сообщения истины в облачении вопросов и возможность в игре. Сократ – не педант и не пафосный моралист, потому что его дело столь серьезно, что в сравнении с ним упрямая серьезность того и другого становится решительно несерьезной.

К числу дурных манер в беседе относятся: разговаривать таким тоном, как будто мы отдаем приказы; внезапно отступать от темы разговора; будучи опровергнут, настаивать тем не менее на своем первоначальном мнении; желать остаться правым при любых обстоятельствах; обрывать беседу: «мне нет никакого дела до того, что ты говоришь», «я тебя вообще не понимаю».

Для правильной беседы необходимо видеть своего партнера, к его собственной пользе, в его лучшей сущности. «Лучше всего, будь это только возможно, нам следовало бы делать наших противников лучше; если же это не получается, то мы желаем представить их в нашем собеседовании исправившимися, предполагая, что они намерены отвечать нам дельнее и правильнее, чем они теперь отвечают».

Поскольку для того чтобы понимать диалог, необходимо понимать вещи, движение целого может сообщиться только тому читателю, который обращен к этим вещам. Если мы держимся за то, что доступно нам, как кажется, без этого понимания дела, – за изображение лиц и ситуаций, – то мы не поймем даже сами эти лица и ситуации, или поймем их только в некотором эстетическом восприятии, а тем самым поймем их неверно.

Но понимания каждой особенной вещи здесь недостаточно. Если диалог есть вместилище для мышления о противоположном, то речь идет здесь не только о простых логических антитезах, распределенных между двумя лицами, но о персонажах, встречающихся друг с другом в мышлении и открывающихся в нем друг другу. В диалогике получают осязаемую реальность взаимно бросающие друг другу вызов и взаимно дополняющие тенденции как моменты. Поскольку каждый образ мысли может сообщить себя только в форме мыслимых вещей, в диалоге происходит драматизация самой вещи. Решающие поворотные пункты диалога получают запоминающуюся акцентировку.

В самых выдающихся диалогах Платону удалось неподражаемым образом соотнести место действия, ситуацию и персонажей с содержанием излагаемых мыслей. То, что люди мыслят, он одновременно представляет наглядно. Эрос – тема «Пира» – получает законченную полноту действительности в каждом из участников диалога и в Сократе. В «Федоне» умирающий Сократ обсуждает тему бессмертия с охваченными скорбью юношами. Небытие, о котором трактует диалог «Софист», находит себе в то же время воплощение в софисте, который сам есть нечто несуществующее. Мысль, как содержание, получает себе пример в действиях и поведении говорящего или опровергаемого. Таким образом диалог позволяет наглядно представить сознанию читателя, наряду с логическим смыслом мыслимого, также и экзистенциальный его смысл, – посредством обратного соотнесения содержания диалога с людьми и ситуациями.

Эристические речи, трюки мнимо логического одоления противника возможны только там, где в самом мышлении скрыта противоречивость. Диалог Платона показывает фундаментальную истину самодвижения мыслей в противоречиях. В противостоянии враждебной истине эристике не поможет упертость настойчиво отстаиваемых утверждений, но поможет только искусство господствовать над противоречиями. Опасность заключается здесь в самой природе вещи, и противостоять ей можно, только если распознать ее. Если кто-то, не владея искусством, разбирающимся в речах (*logoi*), поверит некоторой речи в том, что она истинна, и если вскоре после того она вновь покажется ему ложной, — иногда основательно, иногда же без основания, то в конце концов, в особенности если он занимается полемическими речами, он может подумать, будто стал совершенным мудрецом, когда понял, что ни в какой вещи, в том числе и в речах, нет ничего правильного, но что все вращается сверху вниз и ни минуты ни на чем не останавливается. Подобный путь ведет к мизологии, подобно разочарованию тех, кто учит не встречаться с людьми, — он ведет к мизантропии.

Выявление противоречий имеет два следствия, существенных для всей совокупности философствования.

Во-первых, выявление противоречий, как «очистительное искусство», через опровержения позволяет осознать незнание и открывает путь. Кто воображает, будто он что-то знает, тот отказывается чему-то учиться. Но если, в то время как он воображает, что судит правильно, и все же просто гордит ерунду, ему адресуют вопросы, то происходит вот что: спрашиваемый высказывается то так, то совершенно иначе. Диалектическое искусство тесно сближает в его глазах то, что взаимно друг другу противоречит. Тем самым оно доказывает, что колеблющиеся мнения, «будучи отнесены в одно и то же время к одному и тому же объекту, находятся в противоречии друг другу». Таким образом носители мнений «освобождаются от своих великих и прочных иллюзорных представлений о самих себе, — это освобождение столь прекрасно, что любезнее его не может быть провозглашено никакое другое, и в то же время для того, кто переживает его на самом себе, оно достоверно, как никакое другое освобождение». Такое освобождающее очищение приводит его к тому, что он знает только то, что он действительно знает. Ибо при всяком выявлении противоречий сохраняется в силе положение: «Истина никогда не бывает опровергнута». — Способность быть восприимчивым к опровержениям приобре-

тается образованием и служит признаком благородной души, тогда как невосприимчивого к опровержениям, будь это даже и великий царь, мы должны считать необразованным, а его душу – запущенной вплоть до совершенного уродства.

Во-вторых, выявление противоречий приводит *мышление* в прирожденное ему самому *движение*. В диалогическом изложении оно производит отрешение (Suspension) мыслимого посредством движения мышления. Между тем как в дидактическом сочинении мысли излагаются, как значимые, в исследовании – шаг за шагом методично порождаются для читателей обладающим этими мыслями автором, в диалоге истина должна как бы сама собою явить себя в обмене мыслей и развитии беседы как нечто объективное, не содержащееся ни в одной из отдельных позиций. В диалоге изображается, как ищут истину и как осуществляется мышление, которому может открыться эта истина. Дело обстоит отнюдь не так, будто некая истина, которую можно было бы, и даже еще лучше, изложить в учебном руководстве, облачается теперь – в сущности, без всякой в том надобности – в форму диалога. Скорее, в диалоге даже противник излагает нечто такое, что имеет свой необходимый смысл в целокупности истины.

б) *Ирония и игра*. – Если бы сократическую иронию возможно было устранить в непосредственном сообщении, то в ней не было бы необходимости. Для адекватного переживания косвенно сообщаемого в иронической речи требуется, кроме упражнения в рациональной мысли, школа философской чувствительности. В многозначности иронии взаимопроникновение иллюзии и истины, многозначность, вследствие которой истина может стать только для того, кто верно понимает, должно постоянно вести к недоразумениям. Платон словно хочет сказать: те, кто не может понимать, должны понимать неверно. Кажется, будто в легкости иронии таится порою какая-то досада. Здесь, где рациональность в сообщениях прекращается, к правильному пониманию оказывается невозможно принудить с помощью рациональных аргументов. В глубокомысленной иронии есть забота о подлинно истинном. Ирония должна спасти нас от заблуждения, будто мы овладаем истиной в предметном знании, в создании, в зримом облике, которые, как бы замечательны ни были, делаются неистинными в то мгновение, когда мы признаем их чем-то абсолютным.

Двусмысленность иронии может быстро привести к утрате ее глубокого смысла. Она становится тогда путем к уничтожению, лишенным собственного содержания, становится языком

фактического нигилизма. Смешное убивает. Эта ирония действует по принципу Горгия: возражать на смешное серьезно, а на серьезное – превращением его в смешное. Во всем обнаруживается только ничто. Эта ирония не есть скрывающий себя язык зрота, но борьба за власть ничто. Она направляется против всякой серьезности как таковой, она есть беспочвенная борьба шумливого небытия.

Философская же ирония есть выражение достоверности некоторого изначального содержания. Пребывая в недоумении перед однозначностью рациональной речи и многозначностью явлений, она хотела бы выразить истину, не говоря, а пробуждая ее. Она хотела бы дать знак для сокровенности истины, тогда как нигилистическая ирония – пуста. Она хотела бы посредством истинного раскрытия (*wahre Enthuellung*) вести в водовороте явлений к несказанно присутствующему в его истине, тогда как пустая ирония толкает через этот водоворот в ничто. Философская ирония есть стыдливость перед прямолинейностью речи. Она предотвращает непосредственное тотальное недоразумение.

Все это мы находим в платоновских диалогах. Иронию можно видеть здесь на трех уровнях. Прежде всего, Сократ действует в беседе ту иронию, которая легко различима в его непосредственно ложной речи, вводящей другого в заблуждение, или учтиво оберегающей, или агрессивно атакующей его. Более высокая ступень есть ироническая основная установка Сократа, имеющая целью создание знания о незнании. Третья ступень ее есть то, что Платон создает общую атмосферу витания, в которой ирония потенцируется, превращаясь в абсолютную двусмысленность всего конечно определенного. Только в этой двусмысленности, в тотальной иронии, обнаруживается внутреннее ядро бытия: в том, что нет ничего, что бы не было приведено подобным образом в колеблющееся положение. Мысли и мифы – это словно бы только попытки бросить канат туда, где поневоле исчезает даже самое имя бытия. Высказывающая философия рассыпается в перечислениях сугубых возможностей на пути. Она совершенно серьезна, однако не имеет мрачной серьезности догматического обладателя истины, как и яростной серьезности нигилистической насмешки, – ее серьезность есть серьезность свободного человека (*eleutherotes*), которая сама может называться игрой. Покажем здесь эту тотальную иронию, в пространство которой Платон помещает также и себя самого, на двух примерах:

Ироническую недооценку своей *собственной работы как философского писателя* он осуществляет, когда оценивает свои письменные произведения: они – не семя, которое всерьез для него важно, но подобны Адонисовым садикам (корзинам с цветами на празднике Адониса), которые сажают лишь ради игры и которые скоро отмирают; если другие тешатся другими забавами, то он проводит время в занятиях этой шуткой, чтобы одно мгновение видеть нежные растущие побеги. В письменном слове необходимо должна соучаствовать также игра, и никогда еще не было ни написано, ни высказано вслух, в связной или несвязной форме, ни одно слово, которое бы нужно было принимать совершенно всерьез.

В двусмысленном виде предстают *все занятия жизни человека*. «Правда, человеческие дела не заслуживают очень большого внимания, и все же мы должны уделять им внимание, пусть даже в этом и не заключается никакого особенного счастья». Серьезного внимания заслуживает только серьезное. А это – Бог. Человек есть искусно устроенная игрушка Бога, и быть такой игрушкой есть наилучшая судьба для человека. Поэтому мужчина и женщина не должны делать ничего, но только праздновать самые прекрасные игры. Ведь по большей части мы – куклы в руках богов, и нам достался только крохотный кусочек истины и действительности. Когда в ответ на эти слова раздается упрек в том, что он очень невысоко ставит род человеческий, следует ответ: прости мне, «то, что я только что сказал, происходит от действия, которое это оказывает на меня, если я взгляну при этом на божество», стало быть, наш род не должен быть поставлен так низко, но должен заслуживать некоторого уважения. – В подобной иронии, вызванной разочарованием в человеке, ничтожность театра марионеток все-таки остается ничтожной только перед Богом. Даже и этот аспект в свою очередь получает ограничение, и в отсутствие определенности для человека оставляется открытое пространство.

3. Идея, диалектика, эрос

А. «Учение об идеях»

а) *Высшая инстанция, agathon*. – Платон с самого начала искал ту высшую инстанцию, знание о которой впервые придает смысл всякому мышлению и действию. Она называется высшей наукой (*megiston mathema*). Ради ее достижения не

жаль самых усердных стараний. Она есть единственно важное для человека. Ее предмет есть благо (agathon).

«Каждая душа стремится к благу и готова сделать все ради него, предчувствуя, что ему все же присуще некое бытие, но при этом все же колеблясь, как удовлетворительно постигнуть его в истинном его значении и достигнуть твердого убеждения относительно этого»^{xlii}. Что такое благо, поясняет одна платоновская метафора: Благо в царстве мыслимого подобно солнцу в царстве видимого. Самого солнца мы не видим, но видим все в его свете. Самого блага мы не мыслим, но мыслим все как бы в его свете. Каково в области видимого отношение солнца к органу зрения (самому солнцеподобному из всех органов чувственного восприятия) и к зримому, таково в области мыслимого отношение блага к разуму (высшей человеческой способности) и к мыслимому. Если душа твердо устремлена на то, на что падает свет блага или подлинно-сущего, то она познает это и тогда кажется, что она обладает разумом. Но если она взирает на то, что смешано с тьмой, на возникающее и исчезающее, то она делается близорукой и предается сугубым мнениям, будучи лишена всякого разума^{xliii}.

Как зрение хотя и солнцеподобно, однако не есть само солнце, так и истинное познание хотя и сродно благу, но не есть само благо.

Как солнце не только наделяет вещи способностью быть видимыми, но и придает им самим становление, рост и питание, само не будучи каким-либо становлением, так благо не только наделяет познаваемое способностью быть познанным, но дает ему также бытие и сущность, не будучи само каким-либо бытием. Ибо достоинством и силой оно превосходит даже и бытие (epekeina tes usias).

б) *Мир идей. Два мира.* – Что же такое то, что имеет вечное бытие благодаря бытию, благодаря сверхсущему (Ueberseiende)? Что же именно мы мыслим в свете блага? Это – царство идей, которые как прообразы лишены становления, стоят превыше всякого становления. Это – вечное содержание царства существенностей (Wesenheiten): тождество и инаковость сами по себе, – справедливость сама по себе, – красота сама по себе, – ложе и стол сами по себе, – и таким образом все, что предстоит нашим глазам как значимое, законодательное, оформленное.

В недиалектическом изложении, существуют мир бытия (царство неизменных идей, не возникших и неразрушимых, –

само оно, не воспринимая в себя иного и не вступая в иное, скрыто от нашего глаза, есть дело чистого мышления) и мир становления (изменчивое, никогда не остающееся равным себе, созданное, находящееся в непрестанном движении, в одном месте возникающее и тут же снова исчезающее, постижимое только мнением в союзе с чувственным восприятием). Но третье («Тимей») есть пространство, которое, не зная уничтожения, предоставляет место всему возникающему и познается в своем вечном небытии без помощи чувственного восприятия при помощи своего рода неподлинного постижения (незаконнорожденного умозаключения, *logismos nothos*).

Пространство и мир становления в нем суть та область, к которой мы обращаемся, когда, в сновидении наяву, говорим: все существующее должно быть в каком-то месте, а то, что не существует ни на земле, ни вообще где-либо в мире, вообще не имеет бытия. Эти наши вымыслы мы вследствие этого состояния сновидения переносим также на царство никогда не дремлющего, подлинного бытия.

Царство идей называется занебесным местом (*hyperouranios topos*), умным местом (*topos noetos*). Платон очерчивает его в метафорах и в понятиях:

«Там лишенная цвета и формы и неосязаемая сущность зрима только для возничего души – духа. Душа созерцает там самую справедливость, самую рассудительность, созерцает науку – не ту науку, которой свойственно становление, не ту, которая всегда бывает иной, смотря по тому, к которому из предметов, называемых нами ныне существующими, она относится, но науку, относящуюся к тому, что есть существенное бытие»^{xliv} («Федр»).

«Та сущность, которой мы приписываем подлинное бытие, есть само тождественное, само прекрасное, и так же само по себе все то, что только ни существует»^{xlv} («Федон»).

Там, где восхождение в мысли достигает своей цели, перед духовным оком предстоит «нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, – нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное... Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное»^{xlvi} («Пир»).

Такие положения можно было бы назвать пустыми, ограничивающимися только отрицательными суждениями, тавтологиями. Этому упреку противостоит следующий вопрос: можно ли при помощи отрицаний всякого рода определенностей и конечностей усмотреть раскрытие некоторого пространства, – пространства, в котором становится достоянием живого сознания то, что ускользает от всякой иной формы сообщения. И тогда сохраняют силу слова Диотимы: «Если когда-нибудь жизнь человека стоит того, чтобы жить, то она становится такова на этой ступени жизни... Не полагаешь ли ты, что, если человек взирает на это и непрестанно созерцает это и пребывает в общении с ним, жизнь его будет ничтожна? <...> Не говоришь ли ты, что только лишь там ему удастся создавать своим духовным оком не простые тени добродетели (arete), но истинную добродетель... Но если он рождает истинную добродетель и дает ей развиться в себе дальше, то именно ему, если вообще кому-нибудь из людей, выпадает на долю стать любимцем Бога и бессмертным»^{xlvii}.

Таким образом, Платон знает два мира: мир идей и чувственный мир, мир бытия и мир становления, нозтический (интеллектуальный) мир и мир явлений.

с) *Отношение между двумя мирами.* – Основная форма этого платоновского мышления есть разделение (Schnitt, tme-ta), а именно – разделение между становящимся миром вещей во времени и вечным миром неизменных идей (а затем – разделение между миром идей и потусторонней ему областью, где выразимое в слове познание, движущееся в мире идей, скачком переходит в невыразимое касание Единого и блага). Из основной формы разделения (chorismos) разделенного скачком бытия вытекает вопрос, в каком отношении между собой находятся эти два мира.

Отношение становящихся вещей к идеям мыслится: как причастность (Teilhabe, methexis) вещей идеям, благодаря которому вещи вообще только и получают свое бытие (находящееся между подлинным бытием и небытием); – или, наоборот, как присутствие (parusia) идей в вещах; или же как отношение прообраза, образца (paradeigma) к отображению; – или, соответственно, как подражание (mimesis) вещей идеям.

д) *Что такое идея.* – Мы хотели бы знать более определенно, что такое идея, каков объем мира идей, сколь далеко этот мир простирается. Если собрать все множество оборотов

речи, используемых Платоном в зависимости от конкретного контекста, то перед нами возникнет картина, едва ли не способная сбить читателя с толку (O. Becker). Для их обозначения Платон использует следующие основные слова: «облик» (eidos), «форма» (morphe), «род» (genos), «сущность» (usia), – местоименные обороты и обороты с определяемым словом: «что», «то, что оно есть», «само» («сама красота», «сама лошадь»), «само по себе», – бытийные обороты: «сущее», «сущим образом сущее» (ontos on), – единственное число вместо множественного: «лошадь» в противоположность «лошадям», «прекрасное» в противоположность прекрасным вещам, «бытие» в противоположность сущим вещам.

Вопрос о том, насколько далеко простирается мир идей, имеет ли свою идею все, что каким-либо образом есть, обсуждается в «Пармениде»: идеи тождества по размеру (isotes) и тождества по роду (homoiotes), – идеи справедливости, красоты, – идеи человека, других живых существ, – идеи изготовленных человеком предметов обихода: стола, ложа, – идеи стихий, таких как огонь, вода, – идея нечистот, грязи и презренных вещей. В одном месте философ называет только пять высших моментов значения: бытие, тождество, инаковость, покой, движение («Софист»).

Благо, то, что по ту сторону бытия, также называется идеей. Но это название может обмануть. Благо отличается от всех прочих идей, как творческая сила, наделяющая самым бытием, от покоящихся образцов или прообразов сущего.

е) Какие осуществимые для человека акты осознания лежат в основе учения об идеях?

Смысл чего-либо мыслимого, как тождественный самому себе, вневременен. Содержание теоремы Пифагора имеет силу вне времени, а ее открытие и всякое последующее за ним мышление этого содержания – временно. На пути математического постижения убедительно-значимого, которое вневременно, нам открывается некое бытие, как пребывающее, а не текущее бытие. Мы узнаем опытом всеобщее, значимое, от которого мы, если мы понимаем его, не можем уклониться и в котором мы знаем некоторую неколебимую достоверность.

То, благодаря чему нечто есть одно, и благодаря чему оно есть то, что оно есть, то, будучи мыслимо, имеет характер пребывающего: таково понятие лошади, но ни одна отдельная лошадь не такова.

То, что мы познаем как устойчивое, мы заимствуем не из чувственного восприятия, но переживаем его опытом по путеводной нити этого восприятия: Математик пользуется зримыми очертаниями фигур, тогда как предмет его мышления – не эти очертания, но те облики, отображениями которых они являются: квадрат сам по себе, диагональ сама по себе. Фигуры служат образами, чтобы познавать с их помощью то, чего никто не может познать иначе, как с помощью мыслящего рассудка (*dianoia*).

Мы привносим нечто к чувственному восприятию становящегося и постоянно изменяющегося, – нечто вневременно пребывающее. Если мы познаем это вневременное с полным сознанием, то оно уже и прежде познания наличествует в нас (впоследствии это было названо *a priori*, в противоположность опыту *a posteriori*). В «Меноне» Платон показывает (на примере математики), как в процессе познания мы находим то, что мы, собственно говоря, уже знаем и что мы как бы только припоминаем, в чем «находит себе захватывающее выражение познание исконной раскрытости бытия в собственном основании психеи» (Наторп).

На пути выхода за пределы всего предметно постижимого совершается удостоверение в том, благодаря чему все существует и из чего оно получает свет и ясность.

Философствуя, мы думаем, что видим вещи как иносказания. «Время – подвижный образ вечности»^{xlviii}. Все образы находятся в пространстве и времени, являющееся через посредство образов истинно сущее – вне времени и вне пространства.

г) *Фиксирующее толкование учения об идеях.* – Ввиду многосмысленности учения об идеях напрасно стремление редуцировать его к одному принципу и истолковать его как целое.

Напрасно желание фиксировать смысл идей: они – не реальные облики, не объективные формации, не есть, подобно чувственно воспринимаемым вещам, вещи, доступные духовному созерцанию, не представления, не идеалы фантазии, не понятия и не значимые требования, – но они суть только – и все перечисленное также.

Напрасно желание очертить платоновское учение об идеях в систематическом виде. Абсурдно было бы превратить один путь мысли, один способ осознания идей в аксиому учения. Платон идет по многим путям одновременно.

Мы не хотим понимать платоновское учение об идеях также и как развитие мышления Платона, в ходе которого оно от сво-

их начал приходит через множество шагов к зрелости и законченности. Правда, мышление об идеях разворачивается в целом ряде диалогов на протяжении сорока лет. Но не существует какого-либо сложенного в единство учения об идеях, а только комплекс актов мысли, исток которых мы встречаем в самых ранних диалогах, отдельные из которых повторяются вплоть до самых последних, тогда как к ним присоединяются новые мысли. Мышление об идеях играет исключительно важную роль для восхождения мысли в ходе этого мышления к подлинному бытию, однако это мышление об идеях меняет форму своего выражения в зависимости от способа, которым сообщается в каждом случае это восхождение мысли. Если это мышление затвердевает в виде учения и в качестве такового ставит неразрешимые проблемы, оно становится для Платона предметом критики. Тогда он ставит его под сомнение: существуют ли только идеи доброго, или также идеи дурного, как связано между собою это множество идей, как понимать, что они есть и в то же время не есть. Идеи – не только прообразы, образцы, роды, единства. Как формы всего сущего, они становятся в конце концов числами (как индивидуальные первоформы, а не как количества). Они получают многообразные подразделения. В более поздних диалогах о них уже вовсе не идет речи, а в одном очень позднем диалоге («Тимей») они вновь появляются в самом простом виде, а именно – как формы, взирая на которые, демиург создает мир. Кажется, что путь Платона идет от апорий (прежде всего в ранних диалогах) к учению об идеях, а от него – к невыразимому в слове. Рамки учения становятся все шире, пространство – все более открытым и в то же время более наполненным, а решение, в ходе нашего мышления, никогда не достается готовым.

Исторически учение об идеях продолжает жить в прекрасном, однако неудовлетворительном упрощении, как мысль о царстве вечных сущностей, как мир прообразов всех вещей, как то, что открывается в видениях поэтов и художников и в значимости пребывающих равными самим себе понятий. В триаде блага, красоты и истины (*agathon, kalon, sophon*), которая впервые была выражена Платоном, это учение вошло в мировые языки как общеизвестная форма речи.

г) *Аллегория пещеры*. – Выразительнее всего учение об идеях передает знаменитая аллегория пещеры («Государ-

ство», 7 книга)^{xlix}, – аллегория нашей человеческой ситуации и возможного в ней познания и действия.

Люди живут в подземной пещере, крепко прикованные за ноги и за шею, всегда в одном и том же месте, глядя прямо перед собой, так что оковы мешают им повернуть голову назад. У них за спиной длинный коридор ведет наверх. Оттуда в пещеру проникает свет пламени. Между этим огнем и прикованными в пещере людьми наверху проходит дорога, вдоль которой устроена невысокая стена. За стеной люди, то разговаривая, то молча, проносят мимо пещеры разную утварь и статуи, возвышающиеся над этой стеной. Узники пещеры видят тени всех этих вещей и свои собственные тени, отбрасываемые пламенем на стену, находящуюся прямо перед ними. Они не считают истинным ничего, кроме этих теней искусственных предметов, и воспринимают услышанные ими слова как слова проходящих мимо теней.

И вот происходит нечто чудесное. Узников освобождают от оков. Если теперь кого-то из них вынуждают встать, повернуть голову, то это вызывает у него боль. Его глаза ослеплены ярким сиянием огня. Он не в состоянии познавать вещи, тени которых он прежде видел. Он думает, что тени, которые он видел раньше, действительнее и истиннее, чем то, что ему показывают теперь. Если бы он увидел пламя, у него заболели бы глаза. Он отвел бы взгляд и устремился бы к тем вещам, вид которых для него более привычен. И эти вещи он считал бы в самом деле более достоверными.

Однако его не оставляют в покое. Через крутой подъем ко входу его силой вытаскивают из пещеры. Он попадает на солнечный свет. Но он чувствует только боль, сопротивляется, совершенно ослеплен и в ярком солнечном свете не может совсем ничего узнать. Он должен не спеша привыкнуть к нему. Тогда он видит вещи верхнего мира в известной последовательности: сперва и легче всего он видит тени, потом – отражения вещей в воде, и после этого – сами действительные предметы, а потом ночью видит небесные явления, свет звезд и луны, а днем – солнечный свет и само солнце. Теперь он видит не просто отражения, но видит все само по себе в полноте его действительности. А потом он с помощью логических выводов умозаключает: что солнцу мы обязаны сменой времен года, что оно властвует надо всем, что в известном смысле оно есть также родоначальник тех явлений, которые он видел прежде в пещере. Он приходит в такое состояние, в котором считает себя блаженным, вспоминая то первое свое местожительство. Там были почести и отличия для тех, кто отчетливее

всех воспринимал тени проносимых мимо предметов и на основании этого восприятия мог лучше всех угадать, что произойдет в будущем. Но теперь он предпочтет стерпеть все что угодно, нежели опять оказаться во власти этих обманчивых мнений и жить подобного рода жизнью.

И вот он возвращается в пещеру, чтобы освободить остальных. Там его глаза, погрузившись в темноту, поначалу ничего не видят. Поэтому он оказывается смешным, когда желает состязаться с узниками пещеры в истолковании теневых картин. Они говорят: все дело в том, что он поднялся наверх, и его глаза испортились, пытаться подняться наверх предосудительно. А если бы он попытался снять с них оковы и повести их наверх, они убили бы его.

Таков рассказ Платона. Эта аллегория поразительно богата смысловыми аспектами: аллегория миров и присущих им способов познания; – аллегория родов человеческой жизни и двоякой, обоюдно ими обусловленной слепоты; – аллегория способов бытия истины; – аллегория превосходения (трансцендирования) как сущности человеческого бытия и познания. Мы воздержимся от пересказа этих толкований, как тех, которые дает сам Платон, так и тех, которые прибавили впоследствии, расширяя его мысль. Некоторые находят эту аллессию натянутой, чересчур усложненной, чересчур педантичной. Менторский тон детального продумывания всех ее толкований в самом деле может на минутку произвести на читателя такое впечатление. И все-таки в целом эта аллегория совершенно незабываема. Это – чудо философской изобретательности, которая стремится найти точки опоры для мыслей, не допускающих возможности высказать их прямо.

Отдельные моменты этой аллессии продолжили жить в истории: человек как обитатель пещеры – метафизика света в Средневековье – порождение солнцем всей жизни на земле. Выделим три момента аллессии пещеры, всегда определяющих платоновское философствование: обращение – ступени познания – двоякое направление человеческой жизни.

h) *Обращение*. – Познание человека обусловлено возможностью обращения (*metastrophe*, *periagoge*). Оно совершается не в результате дара извне, не оттого, например, что человеку даруются глаза (глаза у него уже есть), не через внедрение некоего семени. Но так же, как в пещере обернуть взгляд можно только, повернувшись всем телом, так и знание, вместе со всей душой, должно обернуться из области становления к бы-

тию. Способность разумного постижения, ввиду ее божественного происхождения, всегда уже налицо, в скрытой силе. Но спасением она становится только благодаря обращению, без него же эта самая способность неизлечимо больна.

и) *Учение о ступенях*. – Процесс познания движется по ступеням. От чувственно воспринимаемого он переходит к чистой мысли (в математике) – от чистой мысли к идее (от математического познания к диалектической науке) – от идеи к тому, что по ту сторону бытия (от идей к единой идее блага).

Или иначе: от чувственного опыта оно переходит к правильному мнению (*doxa alethes*). «*Доха* становится выражением выхождения отдельной истины из первоосновы, а значит, – проступания каждого отдельного луча из света занебесной области в ту темноту, в которой психея без того брела в заблуждение» (Наторп). От *doxa* путь ведет через науки к более высокой ступени, на которой происходит чистое свечение идей, а оттуда – к касанию того, благодаря чему могут светить и существуют сами идеи.

Смотря по тому или иному аспекту, эти ступени суть ступени познания, ступени отношения человека к себе в совокупности его состояния, ступени сущего. Путь движения по ним есть одновременно углубление познания – становление самости в чистоте души – достижение созерцания наивысшего.

Об этих ступенях Платон говорит, например, в «Государстве» (6 и 7 книги), в Седьмом письме, в «Пире». Вот один пример: Там, где благо называется красотой, «надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек»¹ («Пир»).

Задерживаясь на начальных ступенях, мы имеем склонность говорить здесь так, словно бы высших ступеней вовсе не существовало. Однако на этих ступенях беседа может обрести истину, только если будет направляться высшими ступенями. Если этого направления и водительства нет, то кажимость нескончаемо колеблющегося сообщения непременно одержит верх. Тогда мы остаемся в нерешительности и упорстве, пото-

му что не имеем внутреннего сродства с содержанием того, что должно направлять во всем, если вообще существует истина.

Нас направляют к верхним ступеням, чтобы мы вступали на них в своем восхождении. Низшие ступени остаются сами по себе в неразумии незнания. Это имеет своим следствием, что тот, кто перескакивает через необходимые нижние ступени, чтобы начать разговор о самих высших предметах, и кто поэтому приступает к соответствующей им высшей ступени познания, оказывается в странном положении. Ибо там приверженец низшей ступени, «знаток опровержений всегда уже оказывается в выигрыше, если только пожелает, и выставляет того, кто выражает свои мысли в речи, на письме или в устных ответах, перед большей частью слушателей как дилетанта...» Ибо на низших ступенях познания движение истины должно совершаться в противоречиях. «При этом слушатели порой не имеют никакого представления о том, что опровергается собственно не то, что мыслит душа, а только изначально неудовлетворительная природа каждой из низших ступеней познания».

к) *Два необходимых направления человеческой жизни.* – Для образа действий мыслящей души открываются два направления: из мира явлений в вечный мир («Федон»), а затем – вновь созерцать, постигать и оформлять явления, исходя из вечного мира («Государство», «Законы», – «Тимей»). В платоновском философствовании совершается как то, так и другое: философствование, обращенное к бытию, и философствование, исходящее из бытия (*das Philosophieren auf das Sein hin und vom Sein her*). Человек находится «здесь» в мире; он должен, выходя за пределы мира, взирать «туда», чтобы, прикасаясь таким образом к существенному, сделаться существенным самому. Но тогда за этим восхождением мысли последует обратное вступление в этот мир: из отречения от мира возникает обращение мысли к математическому и мифическому постижению мироздания («Государство», «Тимей»); отвлечение мысли от жизни полиса ради высших регионов бытия обязывает человека вернуться в государственную жизнь («Государство», «Законы»). Восхождение Платона не приводит его к решению оставить мир, не ведет к лишенному коммуникации экстазу, к обожению. Если сравним Платона с Плотинем, то, хотя им обоим общее освобождение от плененности миром, но, если

для Платона это освобождение самодостаточно, то философствование Платона избирает некую задачу в мире. Но эту задачу он может выполнить только потому, что он сознает себя дома в том занебесном месте, откуда исходят масштабы оценки и водительство жизни.

В. Диалектика

Мы рассказали читателю об идеях и изложили платоновские аллегории. Если бы мы ограничились только этим, то упустили бы из виду собственно философские усилия Платона. Одно лишь утверждения недостаточно, ибо в решающих пунктах изложения перед вопрошающим возникают трудности. – Так, разделение бытия и становления (*chorismos*, *tmema*) ведет или к отсутствию всякого отношения между ними, или к вопросу о том, что служит между ними мостом. Ответы на этот вопрос, в свою очередь, ведут к невозможным выводам. – Если есть идеи всего, что только есть, то идея утрачивает характер благого бытия, потому что включает в себя также уродливое, злое, ложное. Если есть нечто, что существует без соответствующей идеи, то согласно основной мысли подобное вообще не имеет бытия. – Каждая идея должна быть самостоятельной, однако идеи соотносятся между собой. Возникает вопрос об общности между идеями.

Для решения этих трудностей мы должны философски *мыслить*. Это мышление Платон называет диалектикой. Однако она существует отнюдь не преимущественно для разрешения указанных затруднений, но в самих ее методически осуществляемых операциях предмет мысли вообще впервые по-настоящему осознается. Диалектика – это мыслящее движение человека, преобразующегося в восхождении к высшему роду познания. Поэтому диалектику Платон называет высшей наукой. Диалектика и философия – одно и то же, но именуемое в первом случае в отношении своего метода, а во втором – в отношении содержания.

а) *Что такое платоновская диалектика?* – О диалектике, что она такое, говорится кратко и просто, однако по-разному:

Она – пробный камень, позволяющий узнать, кто способен, не прибегая к помощи глаз и всякого иного чувственного восприятия, проникнуть, в союзе с истиной, к сущему самому по себе («Государство»).

Диалектика обращена к сущему, к тому, что всегда остается совершенно тождественно себе самому («Филеб»).

Всякое иное умение и знание занимается только тем, что словно бы собирает ту добычу, которую должно передать в пользование диалектику («Евтидем»).

Диалектика есть как бы краеугольный камень в здании знания; здесь достигается граница всего того, что есть знание («Государство»).

Умение диалектиков состоит в том, чтобы хорошенько разбираться во всяком другом умении («Филеб»).

Диалектика – это царственная наука, наука властителей (*basilike episteme*) («Евтидем») – она есть знание знания (*episteme epistemon*) («Хармид»).

Восходя к чистому мышлению, в сознании самого бытия, диалектика преодолевает все предшествующие ей временные устойчивости – которые без нее превратились бы в догматизмы. Она обретает открытое пространство, в котором она движется, играя мыслями, и через эту игру прикасается к глубокой, как пропасть, тайне в вопросе о бытии, упраздняя сам этот вопрос (прежде всего в «Пармениде»).

Диалектика есть как мышление в восхождении, так и мышление в самом бытии, а значит, или движение, увлекающее вперед, или же спекуляция, медитирующая в кругообразно-пребывающем движении (в особенности во второй части «Парменида»).

б) *Сущность диалектики на примерах.* – Теперь нам нужно яснее показать сущность диалектики на примерах мыслительных операций, которые Платон осуществляет и в то же время методически заставляет читателя осознать их.

Во-первых, движение мышления возгорается на *противоположностях*:

В чувственно воспринимаемом, если мы хотим мыслить его, тут же являются противоречия (таковы апории движения). Противоречия, подобно спичкам, трутся друг об друга и выявляют то, чего мы ищем в познании («Государство»). – «Без смешного нельзя познать серьезного, и вообще противоположное познается с помощью противоположного»^{li} («Законы»). – Нужно знать неблагородное, если мы желаем познать благородное. Хотя нам не следует давать места неблагородному в своих поступках, однако нам нужно знать его, чтобы не выставить себя на посмешище от одного лишь незнания. «Ибо оба они – добродетель и порок – для познания необходимо связаны друг

с другом, как ведь и во всей области бытия истину и заблуждение следует в неустанном труде познавать одновременно и в связи между собой»^{lii} (Письма).

Противоположности связаны между собою во всех чувственных вещах, повсюду в мире становления, повсюду во времени. Однако они исключают друг друга. Ибо ничто противоположное, пока оно еще остается тем, чем оно было, не позволит, чтобы оно стало одновременно своей противоположностью. При этом оно погибнет. Так из противоположного возникает противоположное. Так изменяются чувственные вещи. Но сами противоположности не могут возникать друг из друга. «Понятие никогда не превратится в свою противоположность» («Федон»)^{liii}.

Но затем Платон (в «Пармениде») постигает то поразительное обстоятельство, что *сами идеи* – а не только чувственные вещи – скрывают в себе противоположности.

Но всегда – в сфере чувственного или же в мире идей – справедливо утверждение: то, что первоначально заканчивается апориями, то же в диалектическом смысле становится средством спекулятивной мысли, чтобы проникнуть с этими противоположностями в самую глубину. Противоречивость – это возбуждающий момент. Он ведет эристука к разложению всего мыслимого и наконец к нигилизму. Он ведет диалектика, как «тяговая сила бытия» («Государство»).

Во-вторых, различение и видение вместе: Простое перечисление (при обсуждении вопроса о некоей вещи – приведение нескончаемого множества примеров) не создает познания. Постигание сущности происходит только в видении целого (synopsis). Во многих частных случаях врач видит повторяющуюся форму болезни (один eidos). Познающий должен повсюду понимать сущее как облик (eidos), сводя его вместе, как нечто единое, с помощью рассудка (logismos) из многих восприятий («Федр»). Платон еще не думает об абстрагировании всеобщего из многих отдельных случаев, он имеет в виду усмотрение единства сущности. Благодаря такому взгляду «проступает в отчетливой взаимной связи сродство отдельных отраслей знания как между собой, так и с природой сущего». «Тот, кто обладает способностью соединяющего взгляда, имеет также диалектический дар»^{liv} («Государство»). Однако истина видения целого всегда бывает обусловлена ясностью различений (synopsis – diairesis'om). Только благодаря различению

мыслимое в противоположностях получает определенность. Отсюда восхищение Платона различениями, подразделениями, родо-видовыми отношениями, классификациями, этим различием во всех его разновидностях, которое есть «дар богов человеку» («Филеб»). Только эта способность сводит многообразное в единство рода (в *synagoge*). Она ведет к определению подвидов, когда выступают на поверхность родовые моменты более высокого порядка и специфическое отличие. Она ведет к взаимоопределению, а тем самым к пониманию общности (*κοινωνία*) идей, одна из которых составляет момент значения другой, так что проясняется строй мира идей, и мыслящий человек чувствует себя как дома в царстве этих вечных обликов (*eide*).

В-третьих, предпосылки и беспредпосылочное: Если математик, на основании зримых фигур, во всей точности постигает мыслящим рассудком (*dianoia*) незримое, то при этом он всегда исходит из предпосылок (например, из различия между прямым и непрямым, из различных видов фигур, из трех видов углов и т.д.). Он не может проникнуть за эти предпосылки. Они представляются ему самоочевидными.

Иначе поступает диалектика. Она познает гипотетический метод как таковой. Она, в виде пробы, мыслит некоторую предпосылку, чтобы увидеть, что из нее следует, например: Если добродетели можно научить, то она должна быть знанием («Менон»). Но затем диалектика выходит мыслью за пределы всех предпосылок к беспредпосылочному началу, без помощи образов, опираясь единственно на понятия. Мышление (*logos*) силой диалектики касается начала, рассматривая предпосылки не как нечто безусловно первое и верховное, но только как предпосылки, то есть подспоря, своего рода ступени и начальные точки опоры, чтобы, проникая к беспредпосылочному, она могла достичь действительного начала (*arche*) целого. Если она постигнет это начало, то она опять нисходит, опираясь на все то, что связано с этим началом, при этом не используя ничего чувственно воспринимаемого, но только сами понятия (*eide*) согласно их собственной внутренней взаимосвязи.

Гипотетический метод – это метод окольный. Если бы человек пожелал увидеть самое бытие, то ему пришлось бы опасаться, как бы не ослепнуть, как слепнет наш глаз, когда смотрит на солнце. Поэтому необходимо прибегнуть к помощи понятий (*logoi*) и исследовать, держа их за руку, существо вещей. Это «второе по достоинству путешествие».

При этом методе я принимаю за основу некое положение (logos), которое считаю неопровержимым. Затем я полагаю истинным то, что кажется мне согласным с этим положением, и неистинным то, что с ним не согласно. Например, я начинаю с допущения: Существует нечто прекрасное само по себе, или так же точно – большое само по себе и т.д. Следствия из этого положения таковы: Если нечто кроме в-себе-прекрасного прекрасно, то оно прекрасно потому, что причастно этому прекрасному. Мы совершенно не обращаем внимания на здоровый цвет или форму или еще что-нибудь в этом роде, – это только запутывает, – но держимся «просто и только того, что ничто другое не делает вещь прекрасной, кроме присутствия (parusia) или общности (κοινωνία) этого прекрасного». Мы ограничиваемся утверждением, «что все прекрасное становится прекрасным благодаря прекрасному»^{iv}.

В-четвертых, «Между»: – Диалектика, движущаяся в одних только противопоставлениях, становится апоретической и служит только указанием. Диалектика, использующая промежуточные понятия, делает понятным распадающееся на части, указывая связующую нить (desmos). Отсюда значение того, что «между» (metaxy), в котором разделенное связано, одно присутствует в другом или одно обладает причастностью другому. Отсюда, далее, значение мгновения (exaiphnes), перехода, в котором прошедшее и будущее наличны в связи друг с другом. Отсюда, далее, бытие несущего, которое все-таки в известном отношении обладает бытием.

Бытие и небытие, отнюдь не будучи предельной противоположностью, присутствуют повсюду на названных ступенях, однако же различным образом: *Высшее благо* пребывает по ту сторону бытия, предсуществуя бытию и небытию. *Мир идей* является сущим в каждой идее, но в отличие от другой идеи как инобытия, каждая идея является также и несущей, что высказывается в отрицательном суждении «не есть». *Мир становления*, с одной стороны, через причастность идеям, есть бытие, с другой стороны, он есть небытие, поскольку он лишь причастен, а не есть в подлинном смысле. Материя или пространство есть в радикальном смысле небытие, однако как возможность становления, возможность достигнуть бытия, есть также вечная возможность в направлении к бытию.

Платон показывает нам «гигантомахию» за бытие между теми, кто считает все телами в движении, кто считает тождественным бытие телом в пространстве и времени и бытие, –

и теми, кто считает действительными подлинной действительностью только нетелесные, лишь мыслимые идеи. Первые в конце концов всегда оставляют что-то такое, чему они не могут приписать телесности, как, например, само свое познание. Вторые не могут удержать неподвижной косности сущих идей. «Как могут считать, будто мы думаем, что абсолютно сущему в самом деле не присуще ни движение, ни жизнь, что оно пребывает, стало быть, в своей внушающей почтение святости, лишенное всякого разума, в недвижимом покое?»

Так обстоит дело с Единым и иным (*heteron*), или с единым и многим (*hen* и *polla*), а также с единым неизменным и тем, что бывает «большим и маленьким», а также с единым и двоицей (*aoristos dyas*), или с ограниченным и безграничным (*peras* и *apeiron*), или с благом и многими благами (в таблице благ), – всякий раз нужно искать связующее, объемлющее, то, в чем противоположности соединяются, – «между» и промежуточные звенья.

Резюмируем вкратце смысл диалектики:

Взаимно противоречащее становится стимулом движения, мысль разворачивает стихию *противоположностей*, однако в них обеих обнаруживается «тяговая сила бытия». – *Различение и соединение* (*diairesis* и *synopsis*) вносит порядок в различаемые и соединяемые вещи, так что всякий смысл получает строгое определение, находя себе место в пирамиде категорий или в родословном дереве понятий (в непрерывно продолжающемся дихотомическом их делении); но это движение понимается как инструмент мышления в его стремлении к самому бытию. – *Мышление из предпосылок* и вопрос о предпосылках известного положения хочет развернуть взаимосвязи логических следствий, однако лишь для того, чтобы таким образом открыть себе путь трансцендирующего восхождения за пределы всех предпосылок в область безусловно беспредпосылочного. – Мышление о противоположном ищет «между», чтобы с его помощью в ясности понятийных подразделений проникнуть в то основание, из которого возникают противоположности, или в то объемлющее, которое таит их в себе.

О такой диалектике следует сказать: *Во-первых*, подлинное искомое заключается в ней не в самих выясняемых общезначимых обстоятельствах; ибо они не самодостаточны, но служат средствами восхождения мысли. *Во-вторых*, согласно Платону, она обладает большей надежностью и отчетливостью (точ-

ностью), чем даже математика (ибо в этой последней ее собственные предпосылки не получают разумного осмысления). *В-третьих*, для такой диалектики все искусства, навыки, науки имеют лишь значение прелюдий (Vorspiele). Нечувственный характер чисто категориальных соотношений выступает одновременно как очищение души для вступления ее на путь к сверхчувственному. Однако целью в этом обращении является не человек, но цель для человека есть само бытие, Единое, неизменное, к которому он может прикоснуться мыслью, но уловить которое он не может.

Платоновская диалектика была ответным ударом против разлагающей диалектики. Отсюда настояние Платона на неприменимом условии подлинной диалектики: на определенности понятий, с помощью которых мы можем, говоря, всякий раз подразумевать в своих словах одно и то же. Ибо тождество нашего мнения – условие убедительного движения к дальнейшим выводам и нашего овладения неограниченным многообразием. Достичь посредством таких понятий диалектики спекулятивной ступени, а не эристической диалектики разложения (посредством которой понятия оказываются в произвольном, а не методически направляемом, диалектическом движении), – вот в чем состоит путь мышления истины.

с) *Возражения против диалектики Платона.* – *Во-первых*, это одним лишь аналитические положения, выступающие порой с наивной прямоотой, например: «Прекрасное прекрасно лишь благодаря прекрасному». Посредством такого мышления ничего не познают. Оно достигает вершины в тавтологиях. Правильность таких положений достигается ценой их пустоты.

Во-вторых, содержание мысли и бытие здесь без всяких сомнений отождествляется. Например: «Небытия нет», значит, известным образом оно есть, ибо мы ведь мыслили его посредством слова «есть». То, что необходимо должно мыслиться, то, поскольку его мыслят правильно, уже одним лишь этим доказывает реальность своего предмета.

В-третьих, поскольку при помощи этого реализма понятий Платон мыслит действительное бытие, он *подставляет между мышлением и бытием самостоятельное царство мира идей*. Тем самым он искажает как реальное познание вещей, так и метафизическое постижение бытия. Ибо первое основывается на опыте, а последнее – на непосредственном осознании (unmittelbares Innesein). Реализм понятий упускает и то

и другое, потому что заставляет нас потерять субстанцию бытия в движущихся на холостом ходу понятиях.

Примечательно вот что: эти возражения правильны, однако они не достигают подлинного мышления Платона. Они правильны по отношению к вырванным из контекста положениям и ходам мысли, если мы понимаем их как доктринальные тезисы некоторого объективного знания. Но они не достигают Платона, потому что не вступают в пространство Платона, а потому не осуществляют смысла этих мыслей в целокупности его философствования. Рассмотрим поближе:

К первому возражению: Как познание реальностей привязано к опыту, так мышление в одних лишь понятиях хотя и бывает убедительным при тех или иных поддающихся логическому определению предпосылок, однако зависит от содержания тех предпосылок, из которых оно черпает то, что заключено в них, а потому кончает тавтологиями.

Логика, вплоть до современной логики, рассматривает это поле при помощи формализаций. Например, многозначность логической связки «есть» и соответствующих ей отношений между субъектом и предикатом проясняют при помощи знакового языка, однозначно фиксирующего каждый из множества смыслов отношения. Тем самым устраняется многозначность словесных языков.

Но все это начинается еще у Платона. Он в полной мере сознает многозначность связки «есть». «Ставшее стало, и становящееся становится, и будущее будет, и не существующее не существует, – все это – неточные обозначения»^{lvi}. Платон дает разработку логических форм убедительной взаимосвязи дедукций, выясняет их различные предпосылки, устанавливает структуру массы категорий путем непрерывной дихотомии от наиболее всеобщего рода вплоть до неделимого далее индивида. Он ставит вопрос об убедительной правильности вообще. Логика, включая и логику, получила от него ценные указания пути вплоть до сегодняшнего дня. Целью является здесь конструирование убедительных обстоятельств в области значений и отношений, с точки зрения их формы.

Однако у Платона эти логические усилия служат чему-то другому, и сами уже суть это другое. Вопрос состоит в том, имеет ли смысл мышление, которое не есть познание? Может ли такое мышление быть исполнено смысла в отличие

от логических формулировок? Можем ли мы понять в нем нечто иное, исчезающее в логических операциях?

Если мы проясняем для себя смысл языка и значения, понимаем привязанность нашего наполненного смыслом мышления к этому языку, тщетность, или, вернее, – ограниченность возможностей перевода значений слов на язык знаков, то мы понимаем вот что: В логических формализациях, впервые с методической точностью появляющихся у Платона, эти логициации понимаются как стихия одушевляющей их интенции, которая может потеряться, если мы будем разворачивать эту стихию как таковую в нескончаемом ряду ее логических определений.

Можно ли понять притягательность и одновременно ничтожность понятийной философии на протяжении нескольких тысячелетий? Пробуждается ли в ее «пустоте» что-то такое, что немеет, если эту пустоту мы станем мыслить неадекватно? Можно ли дать осознать в тавтологиях – в том месте, на котором они появляются во взаимосвязях отдельных мыслей, в том мгновении, к которому они говорят, – нечто незаменимо важное? – но выразить так, чтобы это положение могло точно так же казаться странной ничтожностью, как и захватывающим дух требованием, – как предсмертные слова Макса Вебера: «Истинное – это истина»?

Тавтология – это кораблекрушение из-за сухости логической пустоты. Мышление может потерпеть крах в логическом круге и противоречиях. Философия Платона возбуждает способность слышать то, что находит язык для себя, – будь то в логической пустоте (тавтология), будь то в логически неправильном (круг и противоречие).

Диалектика – это логика сообщимого движения мысли. Это движение мысли не останавливается на том или ином содержании мысли. Оно, как движение, само есть содержание. Оно есть мышление в том несообщимом, которое находит проявление в философски сообщимом движении.

Ко второму возражению: Это возражение гласит: мышление имеет предметное значение, только если оно соотносено с реальностью через опыт. Мышление не есть бытие, но может относиться к бытию только по окольным путям. Мышление, которое полагает, будто оно как таковое уже познает, обманчиво. Так, к примеру, Кант задает вопрос, «мыслю ли я нечто в понятии о безусловно-необходимом, или же, скорее, я совсем ниче-

го в нем не мыслю». Мышление, имеющее объективное значение, нуждается для этого в наполнении созерцанием.

У Платона есть вопрос об отношении мышления к бытию, познания – к познанному. Познание, говорит он, совершается в нас благодаря способности, сродной истинно-сущему. Платон с творческой наивностью отставил в сторону затронутый им мимоходом вопрос посредством акта мышления, усматривающего, что происходит в этом мышлении и что оно означает в его удостоверении. Однако впоследствии, в решающей мере – только в Новое время, был поставлен в центр внимания вопрос: Как возможно познание? Как субъект относится к объекту? Как они в своем разделении соотносятся друг с другом? Что есть то, что объемлет их обоих? Как они могут быть одним и тем же, или, если это невозможно, как субъект вообще может знать об объекте? Что значит быть объектом? Можно ли преодолеть это разделение и с помощью чего можно его преодолеть? На эти так называемые гносеологические вопросы о смысле, способах и границах нашего познания было дано много разных ответов. Об их решении не может быть и речи. Платон все еще дает просвещение каждому гносеологу, все равно, следует ли он Платону или же борется с ним.

В ответ на антиплатоновское возражение можно задать вопрос: Даже если познание вещей в мире зависит от опыта и созерцания, – не могло бы, тем не менее, иметь смысл и содержание некоторое мышление, не имеющее предметного значения для познания вещей в мире? Заключается ли высокая истина в том наивном отождествлении мышления и бытия, которое повторяется, пусть даже в скрытом виде, в каждой теории познания?

К третьему возражению: Возражение об искажении, происходящем вследствие того, что мы помещаем между нами и самим бытием некий мир понятий, предполагает, что для нас возможно более точное познание, лишенное средств (среды), или язык, лишенный предметности.

Если, к примеру, эта среда познания, в лице математики, наталкивается на реальность благодаря опыту измеримости, то возникает физика, естествознание в современном смысле. Если это средство желает удостоверяться в бытии в основе на пути экзистенциальных актов (*existentielle Vollzuege*), припоминания о них или подготовки их, то возникает метафизика.

В обоих случаях достигается не искажение, а действительный доступ к реальности, по крайней мере для подобных нам существ. Непосредственный доступ есть опыт, превосходящий всякое предметное познание, который, однако, становится сообщимым, только если он вступает во все эти среды. Эти среды не маскируют, но открывают в светлости мыслящего сознания то, о чем мы не знаем, что оно, собственно, такое без этого раскрытия.

Платон впервые развернул в крупном масштабе, а именно, с суверенным владением его средствами и возможностями, спекулятивное мышление о бытии. Он заложил основания всей последующей метафизики. Историческое развитие после него неоднократно протекало в застывании мыслительных фигур поверхностного слоя мыслей. Это происходило потому, что здесь ожидали особого познания (именуемого онтологией и теологией), а затем это познание излагалось в систематических доктринах в виде результата философского изыскания. Даже такие доктрины, несмотря на это, нередко сохраняли в себе нечто от платоновского трансцендирования, этой музыки в формах мысли для прикосновения к бытию.

Если мы осознаем это, то ни одну определенную мысль Платона мы не примем как абсолютную. Определенные ходы мысли – это труды над орудием для сообщения самоуверенности нашего осознания бытия, – а не самодостаточное философское познание. В превращении этих орудий в положения доктрины возникает догматизм мнимого знания, в котором утрачивается сила мысленного восхождения. Сам Платон никогда не оспаривает нередко выраженных им же границ знания и познавательных возможностей человека, так же как он никогда не оспаривает возвышенной возможности восхождения. Его мышление не столь аналогично научному исследованию некоторой вещи, сколько оно аналогично упражнениям в медитации. Оно очищает душу с помощью рациональности, оно дает ощутить в своих собственных актах само бытие. Оно всегда остается в движении. Каждый ответ в свою очередь становится вопросом. Смысл этих путей мышления есть удостоверение в том, чему я доверяю, когда ищу его, и в чем я уже пребываю, когда нахожусь в пути к нему.

Философия Платона не становится учением, однако речь в ней всегда идет об одном и том же. Это тождественное ускользает от окончательного высказывания, желающего уловить его, но

на путях мышления, которые с изобретательностью проходит философ, оно, всякий раз особенным способом, являет себя.

Эти *три рассмотренных нами возражения* обращаются против того, что самому Платону, по крайней мере, отчасти, уже известно, и при помощи таких мыслительных средств, которыми обладает и сам Платон. То, что с присущим ему остроумием разворачивает Платон, принесло обильную прибыль в трех частных направлениях мышления: в качестве логики (вплоть до математической логики или логики наших дней), в качестве теории познания, в качестве спекуляции о бытии (онтологии).

Однако у Платона они составляют одно целое, и особенность Платона – это их неразделимая связанность воедино. Они – одно целое, разделение которого (на логику, теорию познания, онтологию) хотя и неизбежно, однако неизбежно оно только в переходе к исконной платоновской связности. Ибо то, что у Платона они связаны друг с другом, означает отнюдь не неясность, но задачу – не забывать о том, что остается, как собственно решающее, над этими тремя областями, объемля их, заключая все их в себе. Ибо каждый из этих трех потоков сам по себе иссякает, потому что не постигает своего собственного смысла. Каждый из них служит опорой для нашего философского размышления, только если он вновь течет из платоновской основы. Разделенное взаимосвязано в нашем сознании истины, которое есть одновременно сознание бытия. Разложение целого, на первый взгляд, делает более ясным. С большей рациональной отчетливостью проступают отдельные моменты, но если будет утрачена всякая смысловая связь с той основой, которая есть в то же время и цель, тогда в логистике остается неизменность понятий, которая не есть что-либо большее, чем непротиворечивость, и превращение мыслей в безразличные формальные обстоятельства (*Vergleichgueltigung zu formalen Sachverhalten*), – в теории познания – нескончаемые вариации мнимых познаний об отношении между субъектом и объектом, которые рассматриваются теперь оба как объекты, – в спекуляции о бытии – то ли скучная, то ли неотразимо обаятельная онтология, как знание о самом бытии, мне отныне известно. В каждом из случаев философию превращают в предметное познание и учение.

Три возражения совпадают с тремя путями исторического развития. Они требуют, возражая Платону, разделить эти пути, или атакуют один из них с помощью другого. Все они остаются

в пределах высказываемых ими заслуживающих критики моментов, исключая только логику, торжествующую в качестве убедительно правильного, но совершенно безразличного и пустого знания.

Все эти возражения основаны на известных предпосылках о смысле и возможностях познания. Они ограничивают это познание рассудочным мышлением, при этом впадают в новые путаницы, потому что сами они не осуществляют этого мышления в чистоте. Если бы Платон разделял с ними эту их предпосылку, то он не допустил бы вменяемых ему «ошибок». Но в таком случае ему бы не нужно было быть Платоном; то же самое смог бы совершить любой рассудок. И тогда не было бы никакой философии.

д) Напряженность в смысле диалектики и в платоновском философствовании вообще. – Если благу и идеям невозможно учить прямо и непосредственно, то их все же возможно осознать в мыслимой чистой душой диалектике. Просветление совершается в самом мышлении, однако ином, нежели обычное рассудочное мышление. Оно происходит в превосхождении всего того, что обретает в нашей мысли ясную определенность. Каждую уже трансцендирующую мысль превосходят еще раз, до тех пор, пока мысль не обретет наполнение в крахе сугубого мышления, но только через само это мышление.

Все это мышление желает привести к той точке, где внезапно, в мгновении, непринужденно и непостижимо, является взору само благо, подлинное бытие. Но действительно ли просветление достигается вдруг, «в мгновении»? Или же оно само остается там, всегда оставаясь в нашем существовании только лишь отблеском?

То, что искомое здесь не может стать учением и все же должно быть достигнуто в мышлении философствующей экзистенции, возбуждает читателя платоновских диалогов до высшего напряжения. В сообщении того, о чем мыслит Платон, заключена непреодолимая трудность: словно нам дают обещание, а слова, которым бы его исполнили, не произносят. Этому соответствует утверждение Платона, что его философия не сообщается ни устно, ни на письме, но действительно порождается только в мгновении просветляющей искры между одним человеком и другим.

И все же о нем идет речь. «По ту сторону бытия», «благо», идея всех идей, само бытие – все это слова. Если мы хотим

знать, что это такое, то нас или отсылают к актам опыта, имеваемым мистическими, к единению с самим бытием, или же мы слышим о мыслях некоторой спекуляции, которая совершает формальное трансцендирование с помощью понятий в основу всех основ, или нам представляют богатое множество образов, мифов и форм, сообщающих в шифрах о том, что есть. Диалектика придает всему этому структуру, в одно и то же время высвечивая и устраняя это для мышления.

Дистанция, отделяющая эти способы мышления от того, что чувственно или рационально постижимо и имеет силу для всякого рассудка в равной мере, очевидна. В первом случае (в мистическом *unio*) они, как кажется, говорят о чем-то таком, что было пережито в беспредметном и что поэтому ускользает от всякой попытки сообщения, во втором случае они, казалось бы, совершают пустые движения в абстрактных понятиях, в третьем случае они будто бы показывают образы, остающиеся порождениями сугубого воображения (*blosse Imaginationen bleiben*). И именно все это, то, что в мгновения понимания (ибо его невозможно удержать как постоянное обладание, которое бы находилось в нашем распоряжении всегда, как только мы того пожелаем) становится благодаря этому пониманию полнотой, есть объемлющая бытийная мощь, есть сама действительность. Это – то захватывающе выразительное у Платона, что потоком изобилия заливают всякий язык. То, что, казалось бы, есть совершенное ничто, то, что исчезает на уровне рассудка, становится всем, но становится им только в светлости мышления.

Платоновские диалоги предъявляют к нам самые высокие требования. Ибо речь в них идет о том, что служит всему опорой и все освещает. Правда, оно может стать соблазном к мечтательности, желающей поймать это в формы речи как нечто доступное знанию, а с другой стороны, оно может показаться той пустотой, вследствие которой в конце концов в руках у нас ничего не остается. Но эта пустота есть следствие нашего уклонения в сугубо рациональную и чувственную жизнь, когда мы покидаем бытие в пользу одной лишь непрозрачной реальности нашего существования. Но если нам удастся совершить обращение от этой пустоты реализма к лучшей из бытия полноте, тогда бытие просветлит все наличное, не потеряет ничего, но все приведет к самому себе. А это обращение обусловлено восхождением в то место, которое не есть место, ускользает, словно бы оно было ничто, и действует, ибо оно есть все.

С. Эрос

Платон показал три неразделимо связанные черты философствования: мышление как путь, ведущий через знание о незнании к руководящему знанию, – сообщимость как условие истины, становящейся для нас достоверной и обязательной, – диалектику суверенности мышления, способного как порождать, так и расплавлять в себе все прочные определенности, не успокаивающегося ни в чем предварительном, устремленного к Единому, постоянному, вечному.

В подобном философствовании обретается в восхождении свобода, одновременно со свободой другого. Эту свободу поддерживает и наполняет любовь. Философское знание – это любящее знание, а любить значит познавать. Возможное для нас научение знанию совершается в любящей коммуникации. Платон – первый философ любви, для которого прежние объективирующие мифы об Эросе как космогоническом эросе отступают на второй план, получая значение только шифров, если он достигает истока в действительности самого Эроса, то есть – в осуществлении философского человека. Даже само слово «философия» означает движение любви, как *philein* к *sophia*. Философия есть любовь к мудрости, а не мудрость.

Исток мышления Платона – в любви к Сократу. Никакая любовь не поставила любимому подобного памятника. Эрос Платона был действительным и, будучи просветлен этой действительностью, он стал Эросом ко всему благородному, что только ему встречалось.

Но вопрос о том, что такое любовь, Платон осторожно трагивает во всей его неисследимости (прежде всего в «Пире» и «Федре»), при этом нигде не трактуя его иначе, как в мифе. Он являет нам любовь во многих обликах и возможностях, которые все остаются все же направленными к Единому, к подлинной, безусловной любви, ведущей человека к чистому восхождению.

В платоновских обсуждениях любви стихия пола (*Geschlechtlichkeit*) выступает как исток, как аллегория, как враг. Очарование жизненного восторга – это исток, потому что усмотрение красоты служит поводом для припоминания о вечном, а восхождение начинается с чувственно-прекрасного, – но служит соблазном, если стихия пола начинает довлекать себе, замыкается в себе, а тем самым сама губит и унижает себя.

Если чувственный исток отсутствует, то не приходит к человеку и Эрос, оставляя его в пустом мышлении. Если чувственный Эрос делается самодовлеющим, то он ослабляет философский Эрос и становится слеп к нему. Философствование Платона знает могучую власть стихии пола. Оно находится в союзе и в борьбе с нею. Философствование в союзе с ней, если, отталкиваясь от этой стихии как повода, оно достигает в ней того истока, из которого возникает также и сама стихия пола, — оно в борьбе с нею, если автономизирующийся пол унижает благородное достоинство человека и туманит ему взор, способный видеть истину бытия. Согласно мифу (в «Федре»), душа есть повозка разума с двумя конями, один из которых укрощен, робок и послушен, полон сил для восхождения, а другой — строптив, влечется только к чувственным вождениям, необуздан, тянет повозку вниз. Разум, правя обоими конями, должен попасть туда, где всякое знание достигает своей цели и откуда это знание получает себе направление, — в сверхчувственное место.

Философское мышление есть восходящий ввысь эротический энтузиазм. Но, предаваясь ему, мы на опыте узнаем свое колебание то вверх, то вниз. Мы падаем, мы не достигаем себя, мы вновь живем в порыве любви. Ибо любовь подобна философии: она есть промежуточное бытие. Она — обладание и необладание. Она — то, что наполняет в недостижении. В мифе (в диалоге «Пир») Эрос — сын богатства и бедности (poros и penia), «в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу своего отца, оживает опять. Все, что Эрос ни приобретает, идет прахом...»^{lvii} Эросу философии присуща временность нашего человеческого существования, и у него нет иного места, кроме этого существования. Боги не философствуют^{lviii}, да они и не любят, ибо они знают.

Эрос выступает в платоновском мышлении, прежде всего, как реальность, в многообразии его проявлений, — затем, как аллегория восхождения к вечному, — затем, как действительная среда этого восхождения, — затем, как просветление пути, — и наконец, в отличении истинного Эроса от уклонений. Речь об Эросе должна напоминать и пробуждать. В строгости рациональных рассуждений Платон высветляет для нас одно зеркало: любовь, в которой познающий узнает или не узнает себя. Взгляд на это зеркало может родить тот энтузиазм, в си-

лу которого только и имеет смысл понимать, познавать, жить. Может быть, на пути существует много разных зеркал любви. Мы во всякое время можем допустить подмену. Даже близко подойдя к вершине, можем вновь исказить всё.

4. Особые области платоновского мышления

Платоновское мышление постоянно наполнено весьма определенными мыслями и осязаемо-четкими созерцаниями. Величие Платона заключается столько же в богатстве мысленных проектов, в открытии навсегда оставшихся после него проблем, в способности изобретать возможные решения, сколько и в основных побуждениях философствования в собственном его смысле.

Изложение мыслей Платона относится к предметному контексту, который будет особенным для каждой из этих групп его мыслей. Но такое изложение не должно бы забывать о том, что как таковое оно уже отрывается от собственно платоновского смысла. Воспроизводимое как особенная вещь превращается в тезис доктрины. Сводя воедино предметно соотносящиеся друг с другом содержания из разных диалогов, мы создаем кажимость некоего систематического учения. При этом теряют из виду, что все эти мысли, как дельное сообщение определенных предметных содержаний, никогда не бывают самодовлеющими, но суть функции пути Эроса, находящего возможность восходить в мыслящей жизни к тому высшему, что находится по ту сторону всякого бытия. Самое важное – то увековечение, которое именуется спасением души.

Мы уже не окажемся теперь во власти заблуждения, будто какая-либо систематическая формация мыслей – это учение Платона, как будто Платон не умел свободно располагать своими мыслями. Мы не станем переоценивать в философском отношении обсуждения частных проблем у Платона, как будто бы этим обсуждением мы делаем что-либо существенное для философии Платона. Однако, с другой стороны, мы не станем отрицать того, сколь плодоносны могут быть эти частные проблемы, и не станем впадать в ошибку, допускаемую мечтателями. Неслыханное богатство мысленных изобретений Платона достойно восхищения. Здесь есть стимулы для конкретного исследования и для убедительных поправок. Здесь возможен прирост понимания, в меру нашей собственной компетенции в проблеме. Например, логические проблемы и проблемы мето-

дологического обоснования математики у Платона изучают еще и сегодня. Мы бросим только один недолгий взгляд на то, что называют платоновской *теологией*, *учением о душе*, *учением о государстве*, *космологией*.

а) *Теология*: Платон говорит о Боге. То, что в «Государстве», как благо, уподобляется солнцу, которое есть дающая жизнь идея по ту сторону бытия, – то, что в «Пармениде» трагируется в диалектике Единого, – что в «Тимее» есть демиург, создающий мир из ничто пространства или материи, взирая при этом на идеи, – все это – можно было бы сказать – относится к одному и тому же. Но если мы скомбинируем из всего этого учение Платона о Боге, то потеряем его мысль. Ибо эта мысль, всякий раз по-новому, подходит к границе, в метафорическом созерцании, в мыслящем восхождении диалектики понятий, в мифе о сотворении мира. Эта мысль имеет смысл только в том или ином контексте при тех условиях, в которых ее мыслят. Если эти касания границы поставить в общий контекст объективного состава познания о Боге, то их содержание, заключавшееся в мышлении как внутренней деятельности, исчезнет в мнимом знании о чем-то. Тогда из платоновски подвижной теологии возникнет некая доктринальная теология (Lehrtheologie). Так оно и в самом деле случилось исторически. Слово «теология» встречается у самого Платона. Он создал этот предмет, как основоположник теологии Запада. Благодаря Аристотелю это слово стало термином. Это создание философов было усвоено христианскими церквями и исламом. Но в осуществленных таким образом формах законченной систематики догматов платоновский смысл нередко оставался лишь едва различимым.

б) *Учение о душе*: До Платона «душа» была названием некоторого существа в пределах космоса, или жизненной силы, она была бессмертной в виде тени или в перерождениях, или в адских наказаниях. Платон мыслит душу вне этих рамок и прежде всех этих мифов, как то, что есть человек как самость, его разумную сущность. Он мыслит ее в структурах трихотомии (разумная, мужественная, вождедеющая душа, по аналогии трем моментам государственной жизни: властвующим философам, военным силам, питающей трудящейся массе), или в дихотомии возницы с двумя разными конями. Он приводит «доказательства» ее бессмертия вследствие причастности идее жизни, или из ее сущности как самодвижения. Он рассказывает мифы о судьбе души в потустороннем мире. И опять-таки, подобные встречающиеся в ходе движения философствования мысли и образы не следует комбинировать, составляя из них

некое учение о душе (психологию), для которой они предоставляют, казалось бы, богатый материал. Однако так и случилось, когда последующие мыслители стали усваивать просто тезисы доктрины.

с) *Учение о государстве*. – Проект наилучшего государства и проект законов для не самого наилучшего государства составляют содержание двух обширных диалогов из зрелой поры Платона и из его поздних лет. Они показывают, как философская мысль мыслится в единстве с теологической и политической мыслью. Эти диалоги плетут ткань мыслей между Богом и частными реальностями государственной жизни, и они столь же богаты опытами жизни, как движимы великой политической фантазией.

Высшая цель – спасение души отдельного человека – превращается здесь в усовершенствование человеческого бытия в рамках истинного полиса. Философия становится воспитанием правителей. Она полагает основу порядка целого, в котором каждый исполняет свое дело на своем месте, тогда как смысл целого известен только правителям (философам). Познание истинного государства и истинных законов являет нам цель через воззрение на прообраз его в вечном мире идей. Этот проект есть отображение идеи, а не программа для организационного строительства правильного государства. Это строительство могли бы осуществить только уже воспитанные в свете истины философы. Благодаря своему вскормленному вечным началом этосу они создали бы в действительности те порядки, которые Платон продумывает и предвосхищает в играющей фантазии своих диалогов. Это осуществление должно было бы начаться не с создания государственного строя согласно проектам, по ошибке понятым как программа, но с воспитания правителей посредством философии. Поэтому в Сиракузах Платон начал строительство государства с воспитания тирана Дионисия, принявшись прежде всего обучать его математике.

«Законы» завершаются идеей Бога, выдумывают учреждение религии (учреждение культа), как нечто совпадающее с снованием государства. Религия тождественна с философией, а именно в той ее форме, в которой она доступна всем людям благодаря тем жизненным связям, которым они с верой подчиняются, в то время как в форме диалектической философии она остается достоянием правителей, единственно способных обладать таким знанием.

Такое мышление подразумевает не программу, подлежащую выполнению усилиями могущественного деспота, но руководство для осознания этически-политически-теологического

смысла человеческой общности. Ему следует тот, кто в своей фактической общности предается серьезности этого смысла, кто на опыте узнает те масштабы, которые освещают для него реальность настоящего в его подлинной и неподлинной сущности.

д) *Космология*. – То, что, казалось бы, меньше всего интересовало Платона, – мироздание и природа, реальности «физиологии», – в старости он сделал предметом обстоятельного анализа («Тимей»). набросок мира как творения демиурга продуман до деталей. Все это Платон излагает, по собственным его словам, просто как рассказ о том, как, вероятно, могло бы обстоять дело, но не как познание.

Решающее значение в целокупности этого миропонимания имеют два взаимосвязанных момента: мир не вечен, но сотворен демиургом. Он возник не вследствие действующих слепую сил, но создан причиной, наделенной разумом и знанием. Хотя ход вещей в природе и подчинен слепой причинности, именуемой необходимостью (*ананке*) (возникшей из небытия пространства или материи), но эта причинность есть лишь приходящая причина (*Mitursache*), но не единственная причина. Она подчинена исходящему от демиурга целесообразному планированию божественного разума (или: причинность подчинена телеологии). Атомистика, подобная атомистике Демокрита (однако мыслимая, в отличие от него, в математических фигурах), соединяется с постулатом всеобъемлющей мысли для толкования реальности природных тел. Поэтому сотворенная мировая душа является движущей силой космоса, построенного из мельчайших частиц, которые имеют форму пяти правильных геометрических тел.

Если окинуть общим взглядом то, на что в платоновском мышлении мы здесь лишь вкратце указали и что развернуто у Платона в невероятно конкретных и дифференцированных, в столь же простых, сколько и богатых содержанием, вновь и вновь поражающих и просвещающих читателя мыслях, то поневоле придешь в изумление. Это, вероятно, единственный в истории случай, когда один человек обладал таким богатством творческих интуиций, способных породить необозримо много нового в последующей истории, и с подобной энергией осуществлял их, и когда он включил все это в некий всеобъемлющий, никем не заверченный в полноте смысл, который позволил ему сохранить свободу и не подчиниться власти ни одного из своих созданий, являвшихся открытиями в частных областях знания.

III. Характеристика и критика

1. О Платоне в целом

Тот остающийся неизменным фон, от которого все определенное и меняющееся получает свет – равно как и тени, нам нужно очертить лишь в общем виде.

а) *Остающееся неизменным.* – На протяжении тех пятидесяти лет, когда писал Платон, очень сильно увеличился объем частно-научных знаний и открытий, произошло великое движение в математических и астрономических исследованиях (Эрих Франк). С политическими переворотами выступили на сцену новые интересы. Платон прислушивался ко всему и вмешивался в происходящее своими мыслями. В его сочинениях мы наблюдаем изменение формы диалога. Однако мнению, согласно которому в глубине мысли Платона появились совершенно новые подходы, противостоит общее впечатление чего-то, всегда равного себе.

Намеки, содержащиеся в ранних произведениях, становятся впоследствии темой обсуждения. Заносчивость и ирония сохраняются с прежней живостью в самые поздние годы. Известную торжественность догматических набросков последних лет Платон предвосхитил в настроениях ранних сочинений.

Неизменной остается основная установка на то, что мы только в пути: не *sophia*, но философия; не знание, но знание через незнание. Неизменными остаются пути восхождения, которые философ проходит в мышлении: становление к бытию через посредство причастности к бытию. Остается форма диалога, как средство сообщения мысли, философствование через поэтически преображенных в реальности персонажей. Неизменной остается задача – достичь бытия в мышлении, а не мистически и не через культ, найти в мышлении наполнение смыслом и границы, опытом пережить у границ указатели на то, что по ту сторону всякого бытия неизменным остается понимание в отображении, значение мифов.

Неизменной остается философская свобода. Мышление и речь – это место уяснения (*Gewahrwerden*), а не сообщение установленных с несомненностью истин. Мышление и действие человека – это игра, в особенности в сообщении. Другому предъявляется требование – понимать в этой игре и силой своей сущности принять решение – позволит ли он дурачить

себя тем, что здесь сказано, или загорится ли в нем от сказанного некая искра.

Неизменным остается то, что его учение никогда не становится системой. Грандиозные наброски учения остаются моментами, но не становятся целокупностью этой философии. Неизменное можно назвать тем устойчиво истинным, которое принципиально недоступно для предметного познания, для прямого высказывания, для адекватной формулировки.

б) В Платоне удерживается вместе то, что впоследствии разделится (человек и государство, философия и наука, философия и поэзия).

Человек и государство: Самое важное – это человек. Забота о душе – прежде всего остального. Обращение необходимо для каждого отдельного человека. Оно обретается в философском мышлении. Платон обосновывает философствование человека, который, независимо мысля, утверждает в мире на самом себе. Он в силах уклониться от всего, – но делает это по нужде, с установкой ожидания, что-то подготавливая.

Ибо мысль об истинном человеке едина у Платона с мыслью об истинном государстве. Человек и государство неотделимы друг от друга в воле к Единому, к *agathon*, к водительству жизни той высшей инстанцией, которой мы касаемся в философствовании. Философствование Платона – это государственное философствование, не потому чтобы он имел в виду, как одну из своих проблем, также и партикулярный момент прагматики власти, но потому что он имеет в виду человека в целом. Однако это государство есть не множество институтов, законов и компетенций, но порядок властвования самой истины в порядке жизни людей, иерархически структурированный пропорционально присущему им философскому знанию. Совершенное государство не нуждалось бы ни в каких законах; эти законы, поскольку они всегда говорят одно и то же, будут, скорее, препятствием для его усовершенствования. Это государство направляли бы мудрецы, которые, созерцая вечное бытие, познают истину для каждого мгновения становления и не нуждаются более в законах.

Это платоновское видение нераздельного единства человека и государства возникает из сознания того, что в настоящем мы находимся в полной власти безнадежной эпохи. Платону важно разоблачить эту эпоху, увидеть ее запустение, ее ложь, но и искать возможности спасения, в предвосхищении сфор-

мировать это спасение в мире мышления путем постижения вечного прообраза, затем осуществить искомое спасение посредством воспитания и в то мгновение, которое будет определено водительством Бога (*theia moira*), создать посредством такого воспитания государство, благодаря которому возникнет человек. Государство – это истинное или неистинное воспитание; истинное – если властители являются философами, так что все люди становятся причастны к истине, в меру того что они делают на своем месте в порядке целого как подобающее именно им, впрочем, подавляющее большинство людей делает это, отнюдь не приходя в непосредственное соприкосновение с *agathon* через свое собственное познание.

У Платона тоска по истинному государству соединена с надгосударственным и внегосударственным философствованием, для которого полис и мир исчезают в ничтожности несущественного. Поэтому в его государственном проекте философы будут править только по долгу, чередуя занятия, с тем чтобы после нарушающей досуг деятельности политического действия опять и опять возвращаться к превосходнейшему – к чистому познанию. Мироотрицание и воля к учреждению государства не противоречат друг другу, так же точно как не противоречат друг другу мизантропия и воля к воспитанию.

Философия и наука: Платон обращается к научному исследованию, прежде всего в области математики и астрономии, и в медицине, однако обращается так, что наука включается в состав философствования. Научная непредвзятость Платона тождественна с его величайшей требовательностью к преодолевающему философствованию. Поэтому в общении с Платоном мог воспламеняться как конкретно-научный интерес современных исследователей, так и энтузиазм философствования в собственном смысле слова.

У Платона мысли, обоснования, доказательства теряют вес, будучи изъяты из контекста. То, что у Платона имеет полноту действительности как предпосылка, достигается как цель, когда исток уже определяет и путь, и исполнение. Чисто логические положения, как мысли, остаются в сфере наук (*dianoia*). Подобно тому как у Ансельма мысль обретает смысл в движении молитвы, так у Платона она получает его в настроении, постигающем себя в драматическом движении мыслей как отображение истинного бытия.

Единство во взаимной связанности есть у Платона указатель для будущего времени: его высокая мысль обращается, заклиная, к запустению наук, оставшихся без высшего водительства, и к неистине философии, обходящей стороной науки (думающей жить за счет ничтожества сугубо мыслящего сознания или ничтожества фантастического созерцания).

Философия и поэзия: Платон – великий поэт. Поэзия и философия, понимаемые сегодня как разделенные сферы, у каждой из которых свои законы, в произведениях Платона образуют единство. Но постичь смысл этого единства непросто, и повторить его невозможно.

Если бы мы захотели наслаждаться сочинениями Платона в необязательности эстетического созерцания, то потеряли бы истину Платона. Для него же важны именно эта истина и ее осуществление. В этом свете и нужно понимать то, что говорится в диалогах о поэзии: поэты, побуждаемые божественным безумием, творят то, чего сами не могут понять и оценить. Поэты говорят немало ложного. Поэты подражают не только доброму и прекрасному, но также и дурному и уродливому. Поэтому в идее наилучшего государства из государства изгоняется даже Гомер – пусть даже с почестями и удостоенный венка. Сократ с неохотой отказывается от интерпретации поэтических сочинений. Определенные места у поэтов одни толкуют так, а другие – иначе. «Разумные люди не хотят ничего знать о подобного рода развлечениях... Отставив в сторону поэтов, мы должны испытывать истину и себя самих, опираясь только на себя самих». Если Сократ испытывает поэтов, то переводит то, что они говорят, в прозу («Ибо я не рожден поэтом»). Величайшей действенностью обладает музыка. В идее наилучшего государства допускается только правильная музыка, очищающая и возвышающая этос человека.

Если сам Платон великий поэт – в качестве описателя философских и антифилософских сил жизни, изобретателя ситуаций, сцен и персонажей, изобразителя драматургии мысли, творца мифов, – то всем этим он, по собственному своему сознанию, является все-таки только как философский мыслитель, имеющий в своем распоряжении все средства для того, чтобы сделать истину сообщимой вплоть до самых границ возможного. Философия Платона строится не на безумии, которое, как божественное безумие, даруется человеку непредвиденно, – она строится на мышлении. Так же как Платон в

самом себе вручает водительство этому мышлению, так же точно он требует, чтобы высшей инстанцией проверки и оценки истины в области поэтического была философия. Только на нее можно уверенно положиться, однако это возможно лишь на той высоте ее мышления, на которую мы пытались указать в своем изложении.

Теперь следовало бы задать вопрос: Можно ли отделить философскую истину от поэзии? Или при подобной «очистке» утрачивается также и сама истина? Во всяком случае, Платона мы не сможем разделить на поэта и философа. Его истина при таком разделении исчезает. В таком случае осталось бы: с одной стороны, некая сумма доктринальных положений, смысл которых никогда нельзя постичь, если брать их сами по себе, и которые к тому же противоречат одно другому, с другой стороны, поэтическая наглядность образов, которая, если рассматривать ее саму по себе, забавна или трогательна. Философию Платона нужно постигнуть в той глубине, из которой она говорит с нами. В качестве нераздельного единства она имеет преимущество перед разными вариантами ее недооценки – или как сугубой науки, или как простой поэзии. С отделением философии как того, что еще называется в таком случае философией в узком смысле слова, – от поэзии мы угасили бы самую силу философии Платона.

с) *Величие Платона.* – Нам, конечно же, хотелось бы видеть философию в полноте ее совершенства и в величии фигур ее творцов. Для Платона это совершенство было воплощено в Сократе. С того времени, как в мир явился Платон, существует тип западного философа в двойстве и единстве Сократа и Платона. Чтобы видеть величие Платона, эту истину, которая может казаться нам уникальной и непревзойденной, я резюмирую уже сказанное мною выше:

Во-первых, платон достиг независимости мышления *силою мышления*, через знание о незнании. Это могущество мышления открылось ему в Сократе, было развернуто им в согласии с Сократом.

Он обретает витание во всех учениях. Поскольку все, что может быть высказано, а тем самым все предметно мыслимое, не имеет само по себе окончательного смысла, Платон становится *господином своих собственных мыслей*. Он радикально преодолел зависимость от мыслимого.

Он постиг смысл мышления в *диалектической спекуляции*, но одновременно и в ее крахе, поскольку она желала быть предельным, способным достичь завершения, познанием. Он нашел дополнение ей в сознательном языке мифа, нашел оправдание мифа для философии и все же преодолел в серьезности своей игры осязаемую реальность любого мифа.

В подвижности рационального ему явило себя субстанциальное, которое не дано нам от природы, но которого нельзя и целенаправленно желать, но которое получает язык для себя в самом мышлении у его границ силою свободы мыслящего существа. Ему можно помогать, можно мешать и можно его растратить. В беспочвенности самого мышления мы начинаем чувствовать почву.

Во-вторых, эта почва являет себя Платону в неисследимой никаким мышлением *действительности*. Решающее условие всякого успеха в мире есть для него божественный промысел (*theia moira*). Свобода его самостоятельного мышления имеет основание в историчной привязанности. Поэтому у Платона тот шаг к чистой независимости мышления, который у софистов непосредственно вел ко все такому же беспочвенному космополитизму, совершается так, что он остается в то же время афинянином, полагающим себе пределы в обвинении своему родному полису, мифологически идеализирует прошлое в описании борьбы Афин с атлантами, при оценке качества Спарты или Египта не оспаривает преимуществ свободы афинской духовной жизни. Поэтому в философии Платона есть тонус благоговения, пиетета, любви к месту, откуда ты родом.

В-третьих, платон находит смысловое наполнение философствования в философской жизни, но еще не видит его, подобно последующим мыслителям, в ограничении философией, в которой индивид довлеет сам себе, или в нищете мудреца-стоика, гордящегося тем, что он не поддается восторгу и не дает одолеть себя страданию. Платоновское философствование живет в стихии Эроса, этом окрыляющем восхождении от небытия к бытию, в опасностях и рецидивах. Философия Платона – это философия жизни любви, любви как силы, порождающей знание, целиком поглощающей существование, увлеченной к бытию присущей самому бытию силой тяготения. Восхождение совершается с надежностью только при совместном восхождении, в привязке к несказанному и все же един-

ственно достоверному. Получить искорку от этой платоновской истины философского Эроса – стало с тех пор исходной точкой всякого существенного философствования. Как человек живет, что он любит и что вспоминает, то и есть он сам; через это ему открывается видение подлинного бытия. Данте, Бруно, Спиноза засвидетельствовали эту коренную истину. Содрогаение истока в пробуждающемся человеке приводит его в неведущее покоя движение, направляемое критерием острого недовольства в том случае, если этого искомого восхождения не происходит.

В-четвертых, величие Платона свидетельствует о себе во множестве его отражений: Видели ли в нем учителя философской системы, научного исследователя, создающего мифы поэта, властительного учредителя государства, проповедующего спасение религиозного пророка, – в нем было что-то такое, что может на мгновение показаться всем названным. Но ни один из этих взглядов не улавливает его целиком, и каждый из них содержит преувеличение. Он был всеобъемлющ в пожизненном движении своего мышления, он, как сама жизнь, был полон напряженных противоречий, он был двусмыслен, он будоражил, он указывал путь и цель лишь косвенным образом, он вызывал беспокойство.

2. Границы Платона

Платон непревзойден в своей основной философской установке и в возникающем из нее образе мысли. Здесь мы можем без границ чувствовать остающуюся в силе и до наших дней обязанность – хотя бы заметить высоту мысли Платона. Иначе обстоит дело с содержаниями – изобретениями, представлениями, проектами, конкретными взглядами и целеполаганиями, – которые он использует по пути. Считать эти содержания абсолютными противоречит собственному образу мысли Платона. Для нашего усвоения существенно важно не скрывать, где обнаруживаются границы внутреннего жизнеустройства, политического сознания, исследовательской воли Платона.

Исторично-объективная мерка для оценки заключена в том, что пришло после Платона: библейская религия, – религиозно обоснованная идея политической свободы, – универсальная научность Нового времени. Действительности, которые еще не могли быть ему известны, истоки, которые еще не текли для него, явно обнаружили то, что у Платона остается еще безгласным и что вносит в некоторые его положения неприятно

удивляющее нас настроение. Даже самый великий из людей остается привязан к кругу своего историчного мира. В этом – его величие, поскольку он вырастает из этого круга в область вневременно-значимого, но в этом и его граница, обусловленная его историческим костюмом.

У Платона три границы способа его мышления проявляются по мерке библейской религии, политической свободы, современной науки. Эти границы заключаются не в основной философской установке Платона, но отчасти в тех материалах, с помощью которых он философствует, отчасти в тех настроениях, которые возникают у него в отношении к определенным реальностям. Четвертая граница дает о себе знать по собственной мерке самого Платона, когда его философствование становится философией в учении и в школе.

а) *По мерке библейской религии.* – Библейская религия несет в себе идею Бога, который сотворил мир из ничего и в конце мира вновь уничтожит мир в царстве Божиим. Благодаря этому становится возможна новая крайняя радикальность: знание, во-первых, о невозможности совершенства в мире, во-вторых, об историчности человеческого бытия, в-третьих, о зле в человеческой деятельности и человеческом познании, в-четвертых, о незаменимо важном значении и ценности каждой человеческой души. Посмотрим, как выглядит в подобных горизонтах мышление Платона.

Во-первых, для Платона существует возможность достичь совершенства в мире; мышление причастно самой действительности; *arete* возможна. Заблуждение и вина суть по своему смыслу уклонения, обусловленные небытием материи, в которой происходит становление. Они принципиально преодолимы. Совершенство в мире возможно как совершенное отображение вечной идеи. Несовершенное, соответственно своему происхождению, признается за небытие. Уничтожающее страдание от бедствий, отчаяние в покинутости, безысходность мирового бытия, как возможные душевные состояния, Платону чужды. Ему неизвестны ни бездна нигилизма, ни стремление к непосредственной помощи от Божества. Платон терпит, спокойно идет по пути приближения к божественному. Ему не нужна помощь, но он ожидает «божественного промысла». В тотальной разрухе он видит лишь временный, не имеющий значения процесс в становлении бесконечного времени.

И все же можно почувствовать у него слабые следы иного строя мысли. Политическое мышление Платона совершается в Афинах, которые он признает политически безнадежными. Стрдание от этой беды было основным мотивом его философии. Он не был безучастным зрителем, но стоял наготове. Своей любви к Афинам он неоднократно воздвигнул памятник, пусть даже это иронически переодетый памятник.

Во-вторых, Платон не знает об историчности. Он не знает о единой истории, в которой решения принимаются необратимо, навек, но живет в покое, взирая на бесконечное время, в котором то, что не удастся сегодня, когда-нибудь совершится по божественному промыслу. Он не осознал единого, конкретного, историчного времени, в котором нельзя упустить ни мгновения, нужно пользоваться каждым шансом, в котором, во взаимосвязи с исторично данной основой, с определенными предпосылками необходимо идти по пути, состоящем из необозримого ряда попыток. Платон не знает и об историчности отдельного человека, которая есть слияние времени и вечности в решимости, в привязке к исторично-единому, принятие на себя того, чем я стал, и того, что я сделал, светлая ясность обязывающего нас воспоминания, безусловная верность.

Но это относится к сознательно развитым им ходам мыслей. Однако Платон знает о мгновении, об искре, внезапно, после долгой совместной жизни людей, проскакивающей между ними как единомудушная достоверность истины. То, чем действительно был Платон в своей любви к Сократу, не достигло у него философского сознания, как историчность экзистенции. Он мыслил это, как и Эрос вообще, только во всеобщности. Напряженность между диалогически-конкретным и понятийно-всеобщим в сочинениях Платона можно понимать как выражение историчности.

В-третьих, Платон не осознавал зла в его неизбежной, пугающей действительности. Поэтому его психология может производить впечатление чего-то безобидного. Правда, пластичная ясность его психологических взглядов представляет нашим глазам основные черты реальности в прекрасной простоте. Но в подобной объективации он знает только о том, что осознано. Бессознательное тождественно неведению. Саморефлексия быстро заканчивается, ей не знакома бездна душевной жизни, открывающейся только диалектически понимающему просветлению. Платон сохраняет благородную дистан-

цию от своей собственной внутренней жизни, горечь в решении – заставить молчать то, что беспокоит. Ему не свойственно неустанное стремление проникать мыслью в самообманы, вызванное тревогой в основе, жаждущей по мере сил развеять их; ему известна только психология последствий незнания.

Но опять-таки, у Платона порой слышен тихий голос чего-то иного. Ему известна не только, так охотно устраняемая в интерпретациях его истолкователей, злая мировая душа. Когда в «Горгии» зло словно бы испаряется, превращаясь всего лишь в незнание, перед нами осязаемо-реально предстает сам Калликл в позитивности своей злой воли. В «Филебе» мимоходом говорится о злорадстве, о радости, которую вызывает даже страдание друзей.

В-четвертых, перед Платоном в его проекте государства предстали поразительные возможности: упразднение брака, общность детей, идея селекции, оценка рабов, высылка всех людей преклонного возраста, как не поддающихся воспитанию, при учреждении нового государства в сельскую местность, низведение подавляющего большинства людей до чуждого знанию повиновения, и исключение их из круга тех, кому доступно раскрытие в восхождении ко благу. – Хронические, неизлечимые болезни, говорит он, лечить не следует; «я думаю, человеку нет никакой пользы жить, если он находится в жалком физическом состоянии; ибо тот, кто живет таким образом, необходимо должен вести жалкую жизнь»^{lix}. Во всех этих возможностях Платон отвергает то, что уже в античности называлось филантропией и гуманностью.

Эрос Платона в его чувственном проявлении и в философском толковании заключен в границы, вызывающие в нас чувство недовольства. Греческая самоочевидность любви к мальчикам и исчезновение любви к женщине – это историческое облачение мыслей Платона, которое хотя и не лишает сами эти мысли присущей им истины, но в сопровождающих ее настроениях требует от нас внутреннего преодоления чего-то чуждого нам. Философское толкование с такой исключительностью движется по своему пути к идее, пренебрегая историчной экзистенцией любви к одному во времени, что платоновских мыслей оказывается недостаточно, чтобы узнать половую любовь, ставшую возможной в западной культуре на библейской почве, в ее метафизическом смысле. Имеющиеся у Платона намеки на демонизацию стихии пола вообще делают не-

возможным наполнение смыслом и самой чувственности (если она становится вечным залогом). Чувственность есть только повод для духовного восхождения в силу того, что она уничтожает, и она не есть уникальная действительность, которой придают достоинство благородства.

Эросу Платона незнакома *агапе*, любовь к человеку как человеку, любовь к ближнему. Поэтому Платону неизвестно также и человеческое достоинство, как требование, обращенное к каждому человеку и исходящее от каждого человека.

б) *По мерке политической свободы.* – Политическое мышление Платона находит себе границу в том, что в нем отсутствует идея политической свободы, обретшая себе всемирно-историческую действительность в европейском мире начиная со Средних веков. Она находилась вне пределов кругозора Платона. То, что показалось в соловьевских началах, было растрачено в античной демократии, и впоследствии больше не было доведено до ясного сознания, в том числе даже и в идее смешанного государственного устройства.

Грандиозная изобретательность Платона все же не смогла предвосхитить свободных политических устройств в их движении и в тех возможностях, которые предоставляют формы законности. Он рисует мыслью правление царей-философов, порядок их отбора и воспитания. Он не думает о политическом господстве на основании коммуникации всех, стремящемся найти справедливость в каждом случае на началах законности, которая в свою очередь всегда находится в состоянии возможного согласно закону самопреобразования. Он не думает о формах опосредования, не думает, прежде всего, о представительстве, которое ищет соединения воли всех с волей правителей и их отбором. Он не находит возможности для преодоления того недостатка законов, что они всегда упрямо говорят одно и то же: а именно возможности, заключенной не в мыслимой Платоном свободе сверхчеловеческого царя-философа от закона, а скорее, в возможности законным путем корректировать законы и в возможности корректировать сами эти пути. Платону не приходит на ум рискованное предприятие народов – в диалоге друг с другом, через посредство попытки воспитания и образования всех, направлять политическую действительность таким образом, чтобы ни один отдельно взятый человек, как бы велик он ни был, не мог сам по себе принимать долгосрочной значимости решения. В этой действительности

никогда не забывают о том, что даже самый великий человек есть всего лишь человек и требует контроля.

Платон не вступает в реальную политику на основании данной ситуации, но ожидает возможности, чтобы какая-нибудь политическая действительность представилась ему как материал для тотального философского строительства истинного государства путем учреждающего воспитания из подлинного истока. Вместо того чтобы в действительности в сотрудничестве общности людей выращивать законы, исходя из конкретных задач, в силу законности правового государства в его не знающем завершения движении, Платон проектирует законы для некоторого неизменного государства. Скачка из вечности, которую нам удалось удостоверить в философствовании, в действительность существования как действительность одной-единственной, необратимой истории, не происходит. Платон просветлял глубокие импульсы, видел возвышенные масштабы, но он отвергал привязку к пространственной и временной, данной здесь и теперь реальности, как непремennую задачу. Эта граница исключает, в духе самого Платона, «возможность применения» его мыслей. Но эти мысли выстраивают такое пространство, в котором из политического этоса, имеющего свою основу в Боге, могут возникнуть политические импульсы.

С этой границей политического мышления Платона связано и то, что Платон, мысля неисторично, может так легко пожертвовать существующей в настоящем задачей конкретной политической реальности ради удаления философа из безнадежно больного мира. Идеал может воплотиться для него, без какой-либо историчной непрерывности, когда-нибудь в бесконечности времени силой «божественного промысла» (*theia moira*). В его распоряжении — сколь угодно много времени. Платон ожидает осуществления совершенства без определенного срока, когда-нибудь. Он не думает о том, что человеческая политическая деятельность ограничена пределами возможного: не думает о воспитании общественности в событии через посредство этоса демократии. Он, конечно, видит проблемы, которые останутся вопросами, обращенными также и ко всякой демократии. Но в своем начертании идеального прообраза он знает только авторитарное и тоталитарное решение, вырастающее под его пером до гротесково-бесчеловечных возможностей. Он не имеет в виду этого решения, как преднамеренно

устраиваемого таким способом государства, когда собеседники в его диалогах рисуют его в идеальном пространстве, как учреждаемое преднамеренно. Ему пришлось бы потерпеть неудачу ввиду отсутствия царей-философов. Но Платон последовательно прорабатывал такие масштабы оценки, которые чрезвычайно возбуждают политическое мышление и которые обрели даже отчасти действительность в некоторых чертах средневековой католической церкви (Целлер).

На Платона может ссылаться только идея личной свободы философского разума, но не идея политической свободы.

с) *По мерке современной науки.* – Слово «наука» (*episteme*) имеет у Платона смысл, отличный от того, который имеет наука наших времен. Между этими смыслами – целая пропасть: для Платона это – то подлинное мышление, в котором сам человек становится иным, отчасти уподобляется божественному, – для нас это – убедительное познание, для постижения которого не требуется ничего, кроме рассудка, а человек остается вне его («приватное» и «личное» не имеет ничего общего с существом дела), – у Платона это – глубокое удовлетворение; но в современной науке остается без ответа вопрос: для чего? – в ее нескончаемом прогрессе, который всегда создает только ступени для будущих исследователей и в качестве содержания познания оставляет нас несчастными, если только мы не довольствуемся самим трудовым продвижением в неопределенную даль как таковым.

В школе Академии Платон не только интересовался современными ему научными движениями в математике, астрономии, медицине (в которых были заложены первые начала современной науки), но принимал участие в этих движениях своим философским вопрошанием. Результаты их он использует в научном мифе об устройстве мира в «Тимее»; их методы послужили ему путеводной нитью для упражнения чисто понятийного мышления, как подготовки к восхождению в стихии диалектики.

Однако влияние Платона на частные науки, совершившееся через требование конструирования из предпосылок, метода дихотомического разделения, но в особенности – через влекущий вперед, постоянно пребывающий в вопрошающем движении характер его мышления вообще, отнюдь не совпадает с неким само собою разумеющимся интересом к научному познанию. Скорее, сугубо эмпирическое познание Платон презирует.

Существенным он считает не астрономическое познание, а то, что в нем стало доступно восприятию отображение идей. Эксперименты, в которых для целей получения физического познания испытывали струны музыкального инструмента и варьировали их длину, он осудил как бесполезные забавы. «Спасение явлений» состояло для него в дедуктивном обнаружении, например, тех математических форм, из которых можно постигнуть движения звезд и высоту звуков. Однако более точные наблюдения он считал излишними. Ему была незнакома воля к точности эмпирической констатации. Ибо здесь достаточно было приблизительного, коль скоро все эмпирическое в своем неопределенном становлении и без того не может быть не чем иным, как только более или менее точным, никогда не совершенно адекватным, отображением духовных фигур (еще у чуждого науки Гегеля платоновская установка сохраняется в его мысли о «бессилии природы удовлетворить понятию»).

Платон не испытывал также радости от бесконечного многообразия явлений, познание которых как таковых приносило постоянное удовольствие ионийским ученым, достигшим вершины своего развития в Демокрите и Аристотеле. Научный дух бесконечного прогресса в увлеченности фактическим был ему чужд.

Поэтому платоновская Академия не была организацией для научного исследования. Идея познания всех когда-либо возникших наук как связанных между собой в едином космосе наук, старающемся, независимо от философии, сохранить и методически приумножить убедительно достоверные познания как таковые, была далека от ума Платона. То, чем занимались в школе Аристотеля, – грандиозная работа собирания и морфологического упорядочивания реальностей природы и духа – не представляло бы для Платона никакого интереса. Ибо Академия Платона была школой философствования. Решающее значение имела идея воспитания и образования будущих государственных деятелей. Здесь были готовы воспользоваться шансом философского учреждения государства, если для этого представится удобный случай. Но чистая ученость в том виде, в каком она величественно развернулась в александрийскую эпоху, была здесь безразлична.

Наука и философия не отделены друг от друга. Наука, не включенная в контекст философствования, не имеет никакой ценности. Навечная истина состоит в том, что интерес к науч-

ному познанию имеет философский характер и уже не может обосновать сам себя научным способом\ и что во всех науках, имеющих духовно самобытное достоинство, с этим интересом проявляется некая основная философская установка. Однако Платон не уяснил самостоятельного характера истины научного познания по сравнению с познанием философским, и это отличие осталось, за немногими исключениями, вне горизонта его эпохи.

д) *По платоновской мерке: Догматическая тенденция.* – Неясность в вопросе о науке и философии, о возможностях науки вообще связана, быть может, с одной тенденцией у Платона, которая, впрочем, никогда не одержала победы, потому что в философствовании Платона она все-таки была принципиально преодолена: со склонностью к догматическому завершению.

Это переход от витания мыслимого к затвердеванию его в мыслимом бытии, от мысли как орудия играющего чтения шифров – к овнешненной объективности познанного, от мысли с сугубо пробным характером – к результату мышления. Платон намекал на это в своих высказываниях о письменной речи, учебном изложении, возможности научить, сообщимости истины. Но при воплощении мыслей на письме сила подобных намеков по необходимости исчезает, отступая перед решительным утверждением, обоснованием, требованием. Мысли заставляют уничтожить диалог, превратив его в изложение доктрины (как это было в поздних сочинениях), хотя и здесь все еще остается некий момент диалогического, поднимающего мысль в витание, отличающий все то, что осталось нам от самого Платона, от того, что он, по сообщениям источников, сказал в старости в своей лекции «О благе» (Вильперт). Воля к единству, осуществлявшаяся в актуальной экзистенции силой свободы бесконечного мышления, обращенного к единому направляющему «благу», затвердевает в онтологической конструкции бытия. Философствование, которое в лице Платона разбило рамки догматизма, вновь окончилось бы неким новым, иным догматизмом.

Если Платон, разбивающий границы и освобождающий философ, в живом явлении своего изложения был самым мышлением опять поставлен в эти границы, то это произошло только в той мере, в какой этого требовала жизненная ситуация «школа». Он основал школу философствования, а в ней неизбежно

возникла школа обучения. Это могло бы быть иначе только в том случае, если бы каждый ученик сам был Платоном. Теперь же Платон оказался побежден требованиями учеников и величественностью отвлеченных содержаний учения как таковых. Отсюда изменение настроения от ранних сократических диалогов к классическим основным сочинениям с их великолепной свободой, а от них – к поздним сочинениям, допускающим в большем объеме дидактическое, но в суверенной стихии мысли и в своей диалектической изобретательности остающимся по-прежнему еще всецело платоновскими. То, что самый чуждый школам, самый косвенный в изложении, укорененный в уникальности личности философ был в то же время первым влиятельным основателем философской школы, представляет собой исторический феномен выдающегося значения.

Границы, в которые Платон был поставлен своей школой, мы, возможно, могли бы прояснить, как нечто совершенно неизбежное, сравнив Платона с Сократом. Сократ не писал и не учил. Не будь Платона, мы ничего не знали бы о нем. Платон писал и учил и тем самым впал в противоречие между содержанием сообщения и тем фактом, что такое сообщение происходит. Не заключается ли чего-то в себе невозможного в самой природе дела философствования?

3. Значение Платона для нас

Платон впервые увидел человека в ситуации тотального бедствия, возникающего вследствие его мышления, если это мышление бывает ложным и не понимает самого себя. Поэтому Платон ставит задачу тотального поворота (*Umwendung*). Если с великим движением софистики мышление вступило на путь просвещения, если затем перед его критикой необходимо должно было распасться все содержание традиции и если затем сущность этого мышления и все совокупное состояние человеческой общности вело, казалось бы, к хаосу, то теперь средствами ведущего к подобному хаосу мышления нужно было искать верного пути при помощи самого мышления. В лице Платона мы видим первое великое движение мысли, обращенное против опасностей и фальсификаций просвещения, однако на пути потенцированного просвещения, то есть – на пути разума к преодолению рассудочных уклонений.

Эта борьба является перед нами в платоновской антитезе Сократа и софистов, вновь и вновь повторяющейся антитезе,

в самой первой историчной форме этого противопоставления. Это – борьба философии с нефилософией, серьезной приверженности с произволом ничему не обязанного. Противника философии, возникающего одновременно с философским мышлением и сопровождающего его в истории, подобно Протею до наших дней в нескончаемом ряду видоизменений, Платон впервые рисует вполне сознательно. Только в этом единоборстве со своим противником философия впервые приходит к пониманию себя. Платон становится источником философии в кризисе, который никогда не прекращается, пусть даже его на словах устраняют и отрицают.

То, что Сократ был осужден афинским судом как софист, – это жуткое искажение. Оно характеризует ситуацию философии в мире. Для завуалированного сознания то и другое были тождественны. Новое, великое обратное движение и возрождение, было воплощено только в лице одного человека, оставаясь невидимым для публичного сознания. Для общественности он был, скорее, концентрацией ненавистной софистики. Общественность, защищая себя от просветления и духовного требования, осудила его как воплощение зла. Софисты в своей несерьезности в одно и то же время и досадны, и терпимы для толпы. Ибо софисты приспособляемые, уживчивы, услужливы и, быть может, приятно обольстительны. Но если начинается мышление всерьез, если является нечто безусловное, которое, как вечная истина, предъявляет требования самостоятельному мышлению, тогда что-то в человеке начинает сопротивляться тяжкому труду ответственного самопросвещения. Мы не желаем пробуждаться, но хотим спать дальше.

Однако указал ли Платон какой-то путь? Указывает ли он путь нам сегодня? Смысл его сообщения – довести до сознания необходимость найти путь и силой умственного искания побудить вступить на этот путь. Самого пути он не высказывает в виде наставления, которому бы нужно было определенным образом следовать. Ибо этот путь не может быть явлен посредством указания на допускающую определенное обозначение конечную цель в мире. Это – возбуждающий и необходимый момент ответственности человеческого мышления перед самим собою (пусть даже Платон допускает и требует такой ответственности только для своих царей-философов).

Что бы ни развивал перед нами Платон в своих мыслях, набросках, образах и мифах, – все же ничто из этого, вероят-

но, не таково, чтобы мы могли *in concreto* последовать ему, не теряя при этом совокупного смысла его мышления. Если мы упражняемся в философствовании вместе с Платоном, то узнаем отнюдь не решения, но собственную силу находить свои решения в том или ином конкретном.

Платон увлекает своего философского читателя к тому, чтобы трансцендировать все, что ни покажется ему наброском некоего учения. Однако в самом трансцендировании заключается своеобразное философское удовлетворение. Кажется, будто самое главное всегда близко к нам, – отсюда притягательность Платона. Оно никогда не бывает рядом окончательно, – отсюда великое требование, обращаться к нему с новыми и новыми силами. Платон дает нам философствование, которое, по природе самого предмета, никогда не бывает завершено и совершенно.

Платон выступает как бы заместителем философствования вообще. На его действительности мы удостоверяемся в том, что такое философия. По нему мы проверяем ценность нашего собственного мышления.

Он будит в нас чуткость к существенному. В недолгое время нашей жизни нам не следует теряться в рядах нескончаемого, как и в тупиковых путях. Платон показывает нам простые мысли, таящие в себе целую бесконечность. – Мы должны сконцентрироваться, чтобы заставить течь в себе вечный источник. Платон учит нас удерживать и избегать рассеянности. – Его философия предъявляет требование, которого мы никогда не можем забыть, разве только ценой утраты самих себя.

IV. История влияния

Уникально место Платона в истории философии: он стоит на переходе эпох, между досократиками, их черпаемым из глубины знанием бытия, их мощно-наивной манерой браться за дело, их монументальными видениями, – и эллинистами, их наставительными, интерпретирующими, догматическими философиями, служившими бессильным индивидам в новом мире больших бюрократических государств. Платон – единственная в своем роде вершина зоркости вдаль и ясности взгляда. Он наполняет мгновение, в котором пространство как будто раскрывается; а вскоре кажется, что оно замыкается снова.

Со времен Платона существуют философии в их западной форме. Доплатоники аналогичны философам Китая и Индии в осевое время. С Платоном совершается шаг за эти пределы. Что здесь новое? Это раскрытие незнания на пути, пролегающем через знание, и все же не просто в начатке скоро сказываемого глубокомыслия, которое хотя и скрывает в себе все, однако не раскрывает его, но через вступление на пути определенного знания, благодаря характеру и содержанию и своеобразным в каждом случае границам которого только и обретается исполненное смысла незнание. Это философствование ведет через мир, в полноте его неисчерпаемого богатства, к бытию.

Платон придал философии самый широкий объем. Он оставляет для нее открытыми новые возможности, и он впечатлел на ней идею единства. Это единство – не синтез всякого знания в некое целое, но сущность Платона, соотношенное в своем мышлении с Единым трансценденции. Он усвоил себе все прошедшее, знал себя стоящим в цепи философов и в то же время знал, что является основателем того, благодаря чему эта цепь впервые получает обязательный для всех смысл, и собственно, впервые становится цепью философов. Благодаря ему философия в оглядке на предшественников и в своем взгляде на современность духа превратилась в непрерывный процесс жизни. Все последующие рождаются, уже находясь в связи того, что было начато Платоном.

В Платоне встречаются и из него исходят почти все мотивы философствования. Такое впечатление, словно философия нашла в Платоне свой конец и свое начало. Кажется, будто все предшествующее служит ей, а все последующее – интерпретирует ее. Но, несмотря на то, более раннее не есть здесь приготовительная ступень, но самостоятельная сила. Более позднее – не раскрытие, но самостоятельный опыт о мире, человеке и Боге. И все-таки для всего настает такое мгновение, когда оно отражается и испытывается в зеркале Платона.

Философия Платона может выглядеть множеством одних лишь набросков, которые до наших дней еще не развернуты до конца, но в то же время может представляться непревзойденной в своей основной установке. Поэтому она и служит стимулом для самостоятельного, творческого мышления и является совершенством, предающийся которому в мысли испытывает глубокое удовлетворение.

Усвоение и преобразование Платона до наших дней называется платонизмом. Если мышление Платона не имеет осязаемой почвы, но целое в нем витает, а решающего не высказывают, то, чтобы стать ему причастным, мы должны словно бы вскочить в него, внутренне повторить и пережить то, что происходит в этом философствовании, и увидеть, что станет из него в нашей собственной сущности. Философией Платона невозможно напрямую завладеть (*in Besitz genommen werden*) как объективным учением. Скорее, в такой форме мощь его мышления исчезнет. Ибо это мышление рождает лишь то, что мы сами должны вносить в него.

Поэтому существуют два пути платонизма: на одном происходит подчинение определенным учениям и воззрениям; на другом, в общении с Платоном, обретается философская свобода, имеющая своим основанием серьезность. На первом пути, который мы можем видеть в истории, остается, быть может некий остаток от той отныне сокровенной жизни, которая по-настоящему процветает на втором, едва ли видимом глазу, пути.

Признаками утраты платоновского духа в платонизме бывают: отсутствие чуткости к непосредственному сообщению, когда учения принимают в сугубо предметном и буквальном смысле, – ограничение отдельными областями наук, или сферой религиозного, или сферой государственного, – отказ от *тмема* (разделение) в пользу иерархии и непрерывности, – превращение уподобления человека божественному в действительности этой жизни в некое *unio mystica* (*henosis*), соединение с божеством, – и со всем этим вместе – утрата свободы во взаимообмене мыслями и набросками, а тем самым и внутренней непредвзятости (*eleutheriotes*, свободного образа мысли (*Liberalitaet*)).

В платонизме сам Платон нередко становился неким авторитетным учителем, превращался в такого персонажа, который был подобен скорее Пифагору, нежели действительному Платону. То, что сделала его школа, потенцировав своего основателя до значения «божественного Платона», закрепило утрату платоновской *eleutheriotes*.

Богатство тематических содержаний столь велико, что есть не так много философских учений последующего времени, в которых бы не нашлось хотя бы где-нибудь места для Платона. Ограничивая круг тем, выделяли: мифы о бессмертии

души и о наказании ее в аду, превращая их в буквально понятое учение о потустороннем мире; – набросок описания мироздания и его творения, превращая его в натурфилософию; – учение об идеях, превращая его в онтологию и обоснование познания в теории «двух миров»; – учение об эросе, как фундамент для энтузиазма; – проекты государства, обращая их в политическую программу.

Эти ограничения приводили к догматизации частных позиций Платона. Созданные в виде опыта наброски, имеющие силу в игре, как косвенные языки, были превращены в географию якобы известных философу миров. Возможности стали действительностями. Место ясной светлости философского Эроса заняла иллюзорная по своему характеру назидательность.

Однако против этого обращался содержащийся в платонизме научный импульс. То, что пытался диалектически проделать Платон в своих дедуктивных конструкциях, то, чего он требовал от математиков, так что они вышли на путь, нашедший свое дидактическое завершение в Евклиде, – было усвоено в качестве формы для целей метафизической спекуляции, от Прокла и до Спинозы, и было осуществлено в качестве чистой формы современными логиками, с учетом Платона. На Платона в одинаковой мере могли ссылаться метафизика и логически-научное познание.

Платоника так же невозможно определить, как нельзя дать определение христианина. В исторической последовательности платоновского мышления движутся столь разнородные мотивы, как неоплатоническая мистика и кантовская чистота самоуверенности разума, гностические мечтания и научная строгость. Однако у всех этих мотивов все еще остается, казалось бы, нечто общее, против тех, кто противостоит Платону или кого он совершенно не затрагивает, тех, кто осуждает или же восхваляет его как поэта, утописта, политического реакционера, или тех, кто сам осуществляет то, что было начертано им самим как произвольно-несерьезная игра, как вера в абсолютную реальность осязаемого-материального, как неверие нигилизма.

Приведем здесь краткий обзор истории влияния Платона:

а) *Академия*. – Платон оказывал воздействие через свою школу – Академию. При его жизни здесь встречались приезжавшие издалека значительные личности, прежде всего – выдающиеся математики. В течение двадцати лет к кругу Акаде-

мии принадлежал Аристотель. Ее считали учебным и исследовательским институтом, как реальным фоном платоновских диалогов: думали, что в диалогах лишь фрагментарно упоминается, но никогда не сообщается в полном объеме то, что излагалось в лекциях как систематическое учение (учение об идеях, диалектика, математика). Диалоги рассматривали как экзотерические сочинения, в основе которых якобы лежали эзотерические учения школы. Более правдоподобно предположение, что диалоги – отображения и идеальные образы самых прекрасных бесед из числа имевших место в Академии, той самой свободы и парения мысли из истока глубокой серьезности. В кругу Академии происходили действительные беседы, из которых Платон почерпнул исключительно важный опыт добросовестного ведения диалогической беседы, уклонений, личной дружбы в предметном общении, способов бытия враждебности и чуждости людей, но прежде всего – опыт успеха или неудачи подвижного философствованием восхождения.

В Академии как школе развивалось немало таких явлений, которые не были сообразны с платоновским духом. Школа может иметь успех в смысле Платона, только если все ее члены – самостоятельные люди, находящиеся в независимом общении между учителем и учеником. В противном случае в учениках разовьется склонность к догматическому мнению определенных тезисов, к пристрастной завершенности в отношении к другим, к своенравному утверждению с утратой борющейся коммуникации, к послушанию и к мечтательности. То, что заложено в природе всякой образующейся школы, – этот дух, совершенно противный платоновскому началу, – восторжествовало сразу же после смерти Платона.

Спевсипп и Ксенократ принесли с собой догматизацию платоновских шифров мысли при одновременной утрате самостоятельной философской жизни. Аристотель вышел из Академии, основал собственную школу со свободой исследования, утратив платоновский дух. В последующих поколениях так называемые академические скептики, со своей стороны, догматизировали в нечетком виде некие черты *eleutheriotes* платоновского мышления. Однако эта школа сохраняла от самого своего истока некую искру жизни, что-то от тех неограниченных возможностей, которые могли вновь пробиться на поверхность. Школа сохраняла необычную подвижность и способность рождать благородные философские натуры самого разного рода.

Академия просуществовала почти тысячу лет; когда она была принудительно закрыта, она еще находилась на вершине славы.

б) *Аристотель*. – Историю более чем двух тысячелетий неизменно сопровождает вопрос о соотношении между Платоном и Аристотелем. Решение этого вопроса всегда определяло смысл философствования. Борьба платонизма и аристотелизма имела радикальный характер. Но существовало и нечто третье – попытка доказать, что оба они, в сущности, едины и тождественны (*einig und eins*).

Эта объединительная установка оказывается решением в пользу Платона, если Аристотеля привлекают только в отношении к логическим формам и к частным наукам. Она оказывается решением в пользу Аристотеля, если Платона считают предшественником, так что Аристотель сохраняет в более чистой и ясной форме то, что Платон, соединяя в себе мыслителя и поэта, дал хотя и в прекрасном виде, однако лишь в намеках и с ошибками, которые привел в порядок Аристотель, в духе самого Аристотеля, говорившего, что стиль Платона есть смешение поэзии и прозы.

Но если по отношению к Платону и Аристотелю позднейшим мыслителям было очевидно, что здесь имеется скрещение путей, и если поэтому необходимо принять решение в пользу одного из трех путей, то из платоновского пространства следует сказать:

Собственно сократически-платоновское мышление лежит вне поля зрения Аристотеля. Он, понимавший столь исключительно много, именно этого мышления – не понимает, даже если в юности он и прикоснулся к нему и может поэтому чувствовать себя принадлежащим к его кругу, в настроении, но не в мышлении. Критика Аристотелем, например, положения о том, что добродетель есть знание и что никто не может заведомо творить несправедливость, или критика им идей, как самостоятельно существующих вне самих вещей, всегда бывает правдоподобной и доказательной для рассудка. Однако в ней утрачивается, а значит, и не улавливается смысл платоновских положений.

Аристотель был первым, кто указал историко-философское место мысли Платона: Он «следовал учению Платона, которое хотя и продолжало по большей части учение италиков (пифагорейцев), однако имело в себе наряду с тем также и нечто

собственное», а именно то, что происходило от Кратила и Сократа. В порядке возражения этому локализирующему образу мысли следует спросить, можем ли мы вообще подчинять платоновское мышление, если желаем понять его, какому-то другому, полученному предметно-объективным путем мерилу более высокого порядка. Таким образом можно трактовать «доктрины» из сочинений Платона, но никак не философию Платона. Масштаб для оценки сущности его философии можно получить только из самого Платона. Господствующая высота, с которой дает свою классификацию Аристотель, – это философия Аристотеля, сугубо рассудочная философия, делающая сама себя абсолютной. То, чего она не видит, она трактует как несуществующее. То, что она оценивает, она прежде денатурирует, низводя к доступному для нее самой рациональному смыслу.

Величие Аристотеля мы опишем в другом месте этого произведения. Здесь нам нужно было только указать на вопрос об отношении между Платоном и Аристотелем как на судьбоносную черту западной философии.

с) *Неоплатонизм*. – Неоплатонизм, начало которому положил Плотин (ок. 203–270), – это форма, в которой совершалось дальнейшее воздействие платоновского мышления, утратившего свой изначальный смысл. В течение более чем тысячелетия платонизм есть неоплатонизм, а не мысль Платона. Присущая Платону тяга к активности исчезает в стихии созерцания. Трезвость и резкость, платоновское «или-или» притупились, разделение (*tmema*) преодолено в учении о ступенях, прохладный Эрос утрачен в мечтательной и в конце концов чародейской мистике. Философия притязает быть религией. Хотя независимость философии и сохраняется, однако философ превращается в «иерофанта всего мира» (Прокл, 410–485).

Платон не думал быть основателем религии. Но он им стал. Подобно тому как Прокл в конце концов заполнил рамки неоплатонизма образами всех богов поздней античности, создал греческую теологию, так Ориген заполнил платоновские рамки библейскими и христианскими образами и при помощи Платона положил основание христианской теологии. В этом отношении Прокл и Ориген родственны друг другу, так что христианин Псевдо-Дионисий Ареопагит (около 500) мог заимствовать свои идеи большей частью из греческой теологии Прокла.

Августин – неоплатоник. Он превратил платонова демиурга, создавшего мир из материи пространства, в библейского творца мира, воззвавшего его из ничего, – превратил мир идей в мысль Бога, из которой возникает Логос, – поставил на место освобождения себя посредством обращения избавление от первородного греха силой благодати.

д) *Платонизм в Средневековье, Ренессансе и Просвещении.* – Платонизм Средних веков, от Скота Эриугены и шартрской школы и до Майстера Экхарта и Николая Кузанского, есть в немалой степени неоплатонизм, происходивший от язычника Прокла через христианина Дионисия и переведенный Эриугеной на латинский язык. Начиная с XII века стали известны «Тимей», часть «Парменида», затем «Федон» и «Менон». С «Государством» и всеми остальными диалогами познакомились только с XV века.

В эпоху Ренессанса Платона с большим энтузиазмом почитали в кругу флорентийской Академии вокруг Марсилио Фичино, как человека, соединившего два пути к блаженству (Ямвлих), – философский и жреческий. Для Фичино он был пронизательным диалектиком, благочестивым жрецом и к тому же великим оратором. Средневековая традиция безукоризненно соединилась с новым знанием всех диалогов, однако это не привело к постижению настоящего Платона. Впоследствии в этом движении приняли участие английские платоники: Кэджворт (1617–1688), Мор (1614–1687). Эрос и красота выступили на первый план вместе со старыми религиозными содержаниями.

Совершенно иное влияние Платона – основанное на «Меноне», «Теэтете» и «Софисте» – обнаружилось в Кеплере и Галилее. Здесь они получили творческие импульсы для своего нового, современного математического естествознания, против Аристотеля.

Лейбниц впервые сознательно обратил свой взгляд на действительного Платона, отличая его от длившегося более полутора тысячелетий неоплатонического наслоения: «Нужно понять Платона из его собственных сочинений, а не из Плотина или Марсилио Фичино, которые из-за того, что выискивали повсюду только чудесное и мистическое, фальсифицировали учение этого великого человека... позднейшие платоники отставили на задний план прекрасное и основательное учение своего учителя о добродетели и справедливости, о государстве, об

искусстве определения понятий и их подразделения, о знании о вечных истинах и о врожденных познаниях нашего духа ... Ибо пифагорейцы и платоники, Плотин и Ямвлих, и даже сам Прокл, целиком пребывали в плену суеверных представлений и хвалились, что совершают чудеса... Но тот, кто непредвзято и с должной подготовкой приступит к самому Платону, тот найдет в нем поистине святые моральные заповеди, самые глубокие мысли и подлинно божественный стиль, который при всей своей возвышенности всегда являет в себе все же величайшую ясность и простоту».

Просвещение создало себе новый платонизм образования и практики. Эстетический платонизм Шефтсбери (1671–1713) и Хемстергейса (1721–1790) получил большое значение для немецкой классики. Франклин (1706–1790) нашел в платоновском диалоге образец беседы друг с другом, который он применил на деле, будучи воспитателем общественной жизни в Америке.

е) *Девятнадцатый век и современность*, до нашего времени (от Шлейермахера до Йегера), приобрело такие критически-методические познания исторического Платона, каких никогда прежде не было. Теперь его действительность могла выступить на свет без покровов, в своей собственной самости. Или и это историческое знание рассеется опять, не разложится ли оно в нескончаемом ряду мелочных деталей и не закончится ли на какое-то время вместе с ним также и влияние Платона? Узнали ли мы что-нибудь о свободе, широте и богатстве Платона, о его непредвзятости и ясности, о нем как мгновении стояния на высоте, которая уже тогда была сразу же затем вновь оставлена? Может ли это остаться для нас просто знанием, в котором не участвует наша собственная действительность? Подобного знания не нужно. Оно само бы рассеялось и скоро исчезло.

Примечания

ⁱ Бернет (Burnet), Джон (1863–1928), английский (шотландский) филолог-классик, профессор университета Сент-Эндрюс с 1892 по 1926 г. Наиболее известен своими работами о Платоне. Подготовил критическое издание сочинений Платона в 5 томах (*Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet. Oxford, 1900–1907*), на которое здесь и ссылается Ясперс.

ⁱⁱ Шлейермахер (Schleiermacher), Фридрих Даниэль Эрнст (1768–1834) – немецкий философ, богослов и ученый-библеист. Пастор в г. Штольп с 1802, в Галле с 1804, профессор богословия университета в Галле с того же времени, затем (1810–1824) в Берлине. Подготовил (первоначально – совместно с Фридрихом Шлегелем) шеститомное собрание переводов сочинений Платона (издано в 1804–1810 гг.; шестой том («Государство»); 1828 г.).

ⁱⁱⁱ Апелът (Apelt), Отто (1845–1932) – немецкий филолог-классик, переводчик и гимназический учитель. Работал в гимназиях Веймара, Эйзенаха и Иены. На пенсии занялся переводами сочинений Платона, полное собрание которых выходило отдельными томами в издательстве Феликса Майнера в Лейпциге с 1916 до 1937 г. Кроме того, переводил также Сенеку, Диогена Лаэртского, Плутарха.

^{iv} Шнайдер (Schneider), Ламберт (1900–1970) – немецкий издатель. Основанное им в 1925 г. в Берлине издательство публиковало первоначально работы Мартина Бубера и близких к нему мыслителей и литераторов (прежде всего библеистов) перевод Ветхого Завета, впоследствии также сочинения классиков литературы и философии (Паскаля, Брентано, Шекспира, Аристофана, Платона, Новалиса). После восстановления издательства в Гейдельберге в нем выходил, в частности, журнал *Die Wandlung* («Перемена»), одним из соучредителей которого был Ясперс.

^v Целлер (Zeller), Эдуард Готтлоб (1814–1908) – немецкий богослов и философ. Сторонник «тюбингенской школы» либерального богословия. Профессор богословия в Берне с 1847, профессор философии в Марбурге с 1849, в Гейдельберге с 1862, в Берлине с 1872. В философии вначале гегельянец, затем один из первых неокантианцев. Известный историк древнегреческой философии: «Платоновские этюды» (*Platonische Studien*; 1839); «Философия греков» (*Die Philosophie der Griechen* (3 Bd.; 1844–1852; новое издание: 1856–1868).

^{vi} Йегер (Jaeger), Вернер Вильгельм (1888–1961) – немецкий филолог-классик. Профессор в Базельском, Кильском и Берлинском университетах, с 1939 в Гарвардском университете (Кембридж /Массачусетс, США). Основное сочинение – «Пайдейя» (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*; 3 Bd.; 1934–1947).

^{vii} Фридлиндер (Friedlaender), Людвиг Генрих (1824–1909) – немецкий филолог-классик и историк культуры. С 1858 г. профессор Кенигсбергского университета. Основное сочинение – «Описания из истории римских нравов в эпоху от Августа до конца династии Антонинов» (*Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*; 1862–1871).

^{viii} Риттер (Ritter), Генрих (1791–1869) – немецкий философ и богослов. Преподаватель философии в Берлине, с 1833 профессор в Киле, с 1836 в Геттингене. Его 12-томная «История философии» (Гамбург, 1829–1853) была одним из авторитетнейших общих трудов в этой области.

^{ix} Геффкен (Geffcken), Карл Генрих Иоганнес (1861–1935) – немецкий филолог-классик, профессор Ростоцкого университета с 1907 по 1933. Основная область его научной работы – изучение раннехристианской литературы в ее отношении к литературе античной Греции. В последние годы писал оставшуюся незавершенной «Историю греческой литературы» (Griechische Literaturgeschichte. Heidelberg, 1926, 1934), которую, по-видимому, и имеет здесь в виду Ясперс.

^x Гофманн (Hoffmann), Эрнст (1880–1952) – немецкий историк философии. Профессор Гейдельбергского университета с 1922 г. Исследователь учения Платона и платоновского и аристотелевского наследия в позднейшие эпохи. Соч.: «Греческая философия от Фалеса до Платона» (Die griechische Philosophie von Thales bis Platon; 1921); «Платонизм и мистика в древности» (Platonismus und Mystik im Altertum; 1935); «Жизнь и смерть в стоической философии» (Leben und Tod in der stoischen Philosophie; 1946); «О “Пире” Платона» (Ueber Platons Symposium; 1947); «Платон» (Platon; 1950).

^{xi} Наторп (Natorp), Пауль (1854–1924) – немецкий философ и педагог, один из основателей Марбургской школы неокантианства. Профессор Марбургского университета в 1885–1922. Соч.: «Религия в пределах границ гуманности. Глава к основоположению социальной педагогики» (Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanitaet. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpaedagogik; 1894); «Социальная педагогика» (Sozialpaedagogik; 1899); «Учение Платона об идеях» (Platons Ideenlehre; 1903; эту книгу и подразумевает Ясперс); «Логические основания точных наук» (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften; 1910); «Философия, ее проблема и ее проблемы» (Die Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme; 1911); «Общая психология согласно критическому методу» (Die allgemeine Psychologie nach kritischer Methode; 1912); «Философская систематика» (Philosophische Systematik; 1925).

^{xii} Франк (Frank), Эрих (1883–1949) – немецкий историк философии, ученик неокантианца Виндельбанда. С 1927 профессор в Гейдельберге, с 1928 по 1935 в Марбурге. Эмигрировал в США, работал в Гарварде. Имеется в виду его работа «Платон и так называемые пифагорейцы. Глава из истории греческого духа» (Platon und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes; 1923).

^{xiii} Штенцель (Stenzel), Юлиус (1883–1935) – немецкий философ и филолог-классик. С 1925 профессор философии в Кильском университете, в 1933 принудительно переведен в Галле. Один из авторитетнейших исследователей Платона в свое время. Соч.: «Число и форма у Платона и Аристотеля» (Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles; 1924); «Наука и государственное умонастроение у Платона» (Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon; 1927); «Платон – воспитатель» (Platon der Erzieher; 1928); «Метафизика античности» (Metaphysik des Altertums; 1931).

^{xiv} Райдемайстер (Reidemeister), Курт Вернер Фридрих (1893–1971) – немецкий математик, профессор в Вене, Кенигсберге, Марбурге и Геттингене. Имеется в виду, очевидно, его работа: «Математика и логика у Платона» (Mathematik und Logik bei Plato; 1942).

^{xv} Крюгер (Krueger), Герхард (1902–1972) – немецкий философ и культуролог, ученик Николая Гартмана, Бульманна, Хайдеггера. Приват-доцент, затем профессор в Марбурге; в 1940 профессор в Мюнстере, с 1946 в Тюбингене, в 1952–1956 во Франкфурте. Имеется в виду его работа: «Познание и страсть. Сущность платоновского мышления» (Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens; 1939).

^{xvi} Брунс (Brunns), Иво (1853–1901) – немецкий филолог-классик. Профессор в Геттингене, с 1886 в Киле. Исследователь философии Платона, Аристотеля и эпикуреизма.

^{xvii} Майер (Meyer), Эдуард (1888–1977) – немецкий философ и психолог. Приват-доцент в Гейдельберге, после войны – профессор в Геттингене.

^{xviii} Вилламовитц-Меллендорф (Willamowitz-Moellendorff), Ульрих (1848–1931) – немецкий филолог-классик, профессор в университетах Грейфсвальда, Геттингена и Берлина. Оказал большое влияние на развитие классической филологии как науки. Имеется в виду его двухтомный труд: Платон. Жизнь и труды (Platon. Leben und Werke; 1919).

^{xix} Бонитц (Bonitz), Герман (1814–1888) – филолог, философ и реформатор школьного дела в Вене и Берлине. В 1849–1868 профессор классической филологии в Венском университете. Автор многочисленных трудов о Платоне и Аристотеле, в том числе «Платоновских этюдов» (Platonische Studien; 1875, 1886).

^{xx} Апелът – см. примечание III.

^{xxi} Росс (Ross), сэр Уильям Дэвид (1877–1971) – английский (шотландский) философ, главный представитель интуиционистской этики. Преподавал в Ориель-Колледже в Оксфордском университете. Имеется в виду его работа «Теория идей Платона» (Plato's Theory of Ideas; 1951).

^{xxii} Вильперт (Wilpert), Пауль (1906–1967) – немецкий философ, специалист по Аристотелю и Фоме Аквинскому.

^{xxiii} Ляйзеганг (Leisegang), Ханс (1891–1960) – немецкий философ и физик. Профессор философии в Лейпциге с 1925; в Йене в 1930–1934, 1945–1948, в Западном Берлине в 1948. В своей книге «Формы мысли» (Denkformen; 1928) рассматривает проблему различных конкурирующих и частично противоречащих друг другу философских систем (Аристотель, Платон, Кант, Гегель) и приходит к выводу о существовании альтернативных логик мышления, тесно связанных с мирозерцанием и в отдельных случаях абсолютизируемых до единой и единственной законной формы мысли.

^{xxiv} Солон (640–559 гг. до н.э.) – афинский политик, законодатель и поэт, один из «семи мудрецов» античной Греции. Провел ряд важных реформ афинской политической жизни (ввел имущественный ценз, долговую амнистию, суд присяжных, учредил так называемый «совет четырехсот», запретил долговое рабство, дозволил каждому гражданину возбуждать судебный иск по делу, прямо не затрагивающему лично его интересы, и др.).

^{xxv} Кодр – мифический царь Аттики (1089–1068 до н.э.), живший во времена переселения дорийцев и, согласно легенде, пожертвовавший собой для спасения народа от их завоевания: оракул предсказал, что завоевание дорийцами Аттики не состоится, если погибнет аттический царь. Потомки Кодра – один из самых известных афинских родов, традиционно сторонники аристократической партии.

^{xxvi} Дионисий I (431/430–367 до н.э.) – сицилийский военачальник, тиран Сиракуз с 405 г. до н.э.

^{xxvii} Дион Сиракузский – брат жены сиракузского тирана Дионисия I, вождь оппозиции его сыну Дионисию, сторонник аристократического правления, предполагавший, однако, заменить литранию Дионисиев демократией. Будучи изгнан из Сиракуз, вернулся с отрядом наемников и захватил власть в городе. Однако впоследствии один из этих же наемников, Каллипп, возглавил заговор против Диона, в ходе которого правитель был убит. Плутарх посвятил жизни Диона одно из своих «Жизнеописаний».

^{xxviii} Дионисий II (397–337 до н.э.) – тиран Сиракуз с 337 г. до н.э. Его правление было непопулярно, город потерял почти все свои владения; в итоге низложен, сослан в Коринф, где проводил жизнь в занятиях философией.

^{xxix} Платон. Письмо VII // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 477.

^{xxx} «И, восхваляя подлинную философию, я был принужден сказать, что лишь через нее возможно постигнуть справедливость в отношении как государства, так и частных лиц. Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами» (Платон. Письмо VII // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 477).

^{xxxii} Платон. Горгий 482b // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 521-522: «А между тем, как мне представляется, милейший ты мой, пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей со мною не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и спор с одним человеком — с собою самим».

^{xxxiii} Ясперс имеет в виду место в «Законах», где делается общее отступление от наброска уголовного законодательства идеального государства в связи с учением о том, что всякий дурной и несправедливый человек бывает таковым только против своей воли (Платон. Законы // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 315–319).

^{xxxiv} Платон. Пир 175 de // Диалоги. М.: Изд-во «Э», 2017. С. 434.

^{xxxv} Платон. Федр 275 de // Диалоги. М.: Изд-во «Э», 2017. С. 553.

^{xxxvi} «Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в две обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать» (Платон. Федр 276a. С. 553).

^{xxxvii} «Ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек» (Платон. Федр 277a. С. 555).

^{xxxviii} Платон. Письмо VII // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 493.

^{xxxix} Платон. Горгий 472bc // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 507–508: «Я же, пока не представлю одного-единственного свидетеля, подтверждающего мои слова, — тебя самого — считаю, что не достиг в нашей беседе почти никакого успеха... всех же прочих свидетелей можешь спокойно не отпустить».

^{xl} Ближе всего к этому следующее место: «Не присутствующих стремлюсь убедить в правоте моих слов ... , но самого себя, чтобы убедиться до конца» (Платон. Федон 91ab // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 48).

^{xli} Платон. Тезет 190a // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 249.

^{xlii} «Сократ! — сказал Протагор. — Я уже со многими людьми состязался в речах, но если бы я поступал так, как ты требуешь, и беседовал так, как мне приказывает противник, я никого не превзошел бы столь явно, и имени Протагора не было бы меж злиинами» (Платон. Протагор 335a // Диалоги. С. 230–231).

^{xliii} Платон. Государство. Кн. 6, 505e–506a.

^{xliiii} Платон. Государство. Кн. 6, 507–508.

^{xliv} Ср.: «Эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму»; душа «созерцает самое справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии» (Платон. Федр 247cde // Диалоги. С. 517).

Очевидно, это парафраз следующего фрагмента «Федона»: «Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так

же и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное – одним словом... на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью "бытия самого по себе" (*auto ho esti*)» (Платон. Федон 75cd // Диалоги. С. 372).

^{xlvi} Платон. Пир 210e-211b // Диалоги. С. 476.

^{xlvii} Парафраз следующих слов из речи платоновской Диотимы: «И в созерцании прекрасного самого по себе, дорогой Сократ... только и может жить человек... Неужели ты думаешь, что человек, устремивший к нему взор, добавляющим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную... А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» (Платон. Пир 211de – 212a // Диалоги. С. 477).

^{xlviii} Платон. Тимей 37c-39e.

^{xlix} Платон. Государство 514a – 517d. Кн. 7.

ⁱ Платон. Пир 211 cd // Диалоги. С. 477.

ⁱⁱ Платон. Законы 816 de // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 270.

ⁱⁱⁱ По-видимому, имеется в виду место из Седьмого письма Платона (344ab // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 496)

^{liii} Ср.: «Ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею» (Платон. Федон 102e-103a // Диалоги. С. 409); «противоположные идеи не выстаивают перед натиском друг друга» (Платон. Федон 104c // Диалоги. С. 411).

^{liv} «Кто способен все обозреть, тот – диалектик» (Платон. Государство. Книга 7, 537c // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 322).

^{lv} Диалог Платона «Гиппий Большой» построен на выяснении вопроса о том, что такое прекрасное, и в самом начале его Сократ определяет, что прекрасные предметы и дела будут прекрасными благодаря прекрасному как таковому (287c) (Т. 1. С. 392–393), и дальнейшее исследование, направленное на выяснение сущности прекрасного самого по себе, благодаря причастности которой становится прекрасным все отдельное прекрасное (289cd; 302 c), и заканчивается к обоюдному неудовольствию собеседников: прекрасное само по себе так и не установлено.

^{lvi} «К тому же мы еще говорим, будто возникшее есть возникшее и возникающее есть возникающее, а имеющее возникнуть есть имеющее возникнуть и небытие есть небытие; во всем этом нет никакой точности» (Платон. Тимей 38b // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 440).

^{lvii} Платон. Пир 203e // Диалоги. С. 467.

^{lviii} Платон. Пир 204a // Диалоги. С. 468.

^{lix} Рассуждения на эту тему мы находим в третьей книге «Государства», где Платон одобрительно отзывается о практике древнего врача Асклепия и его сыновей, которые знали, «что каждому, кто придерживается законного порядка, назначено какое-либо дело в обществе и он его обязан выполнять, а не заниматься всю жизнь праздным лечением своих болезней» (Платон. Государство. Кн. 3, 406c // Соч.: в 4 т. Т. 3. С. 173–174). Поэтому при пожизненных внутренних болезнях «Асклепий не делал попыток чуть-чуть облегчить положение больного и, изменяя его образ жизни и затягивая болезнь, удлинить человеку ничтожную его жизнь» (Там же. 407d. С. 175). Поскольку «жизнь человека, от природы болезненного, да к тому же еще невоздержного, Асклепиады находили бесполезной и для него самого, и для окружающих» (Там же. 408b. С. 176) (Прим. пер.).

АВГУСТИН

Источники: Сочинения у Migneⁱ. Немецкие переводы. – Жизнь: Поссидийⁱⁱ. Литература: Порталье. Маусбахⁱⁱⁱ. Хертлинг^{iv}. – Гангауф. Шмаус^v. – Шольц^{vi}. Трельч^{vii}. – Холль^{viii}. Нёррегор. Курсель^{ix}. – Ханна Арендт^x. Генрих Барт^{xi}. Йонас^{xii}. – Марру^{xiii}. Ван дер Меер^{xiv}.

I. Жизнь и сочинения

1. *Биографи.* – Августин родился в 354 году в Тагасте^{xv}, небольшом нумидийском городе в Северной Африке, в семье мелкого чиновника-язычника, Патрикия, и его жены-христианки, Моники. Он получил античное образование в своем родном городе, а затем в Мадауре и Карфагене. Он участвовал в безудержной жизни язычников. В 372 году у него родился внебрачный сын Адеодат. «Гортензий» Цицерона^{xvi} пробудил в девятинадцатилетнем Августине в 373 году страсть к философии. Августин последовал за мыслью манихейцев^{xvii}, но в 382 году окончательно постиг неистинность этого мышления. Как учитель риторики, он имел успех в Карфагене, Риме (382), Милане (385). Здесь под впечатлением великой римски-христианской личности епископа Амвросия^{xviii} он в 385 году стал готовиться к принятию христианства, в 386 году оставил преподавание риторики, и с друзьями, со своей матерью Моникой и со своим сыном жил в загородном имении своего друга в Кассициакуме^{xix} под Миланом, предаваясь философским размышлениям. В 387 году Амвросий крестил его. Незадолго до возвращения Августина в Африку его мать скончалась в Остии. Начиная с 388 года Августин всю свою жизнь оставался в Африке. Там в 391-м епископ Валерий «против его воли» рукоположил его в священники в Гиппоне^{xx}, а в 395 году он стал епископом. Из этого малоприметного города его влияние распространялось затем на весь мир.

Мальчиком Августин пережил реакцию против христианства при императоре Юлиане Отступнике, а затем восстановление его Феодосием, вплоть до упразднения языческих культов. Но Юлиан еще одержал мощную победу над алеманнами при Страсбурге. Когда Августин был полон жизненных сил, Аларих^{xxi} захватил Рим. Августин умер во время осады Гиппона вандалами Гейзериха^{xxii} в 430 году.

2. *Сочинения*. – Двенадцать фолиантов сочинений Августина подобны рудной шахте. В бесплодных массах горной породы встречаются золотые жилы и драгоценные камни. В риторических долготах, нескончаемых повторениях на нас обрушивается безграничность, но посреди нее встречаются краткие, законченные, классические вещи. Изучение всей совокупности этих произведений – дело жизни для специалистов или сосредоточенной медитации для монахов. Такое впечатление, будто Августин писал каждый день, и читателю нужна такая же долгая жизнь, чтобы читать, какая потребовалась Августину, чтобы это написать. В этом бескрайнем объеме сочинений неисчерпаемое множество возможных находок ожидает терпеливого труженика, который покажет нам эти возможности.

Все дошедшие до нас произведения относятся к периоду после того, как на Августина произвел огромное личное впечатление епископ Амвросий, и после того как вследствие своего обращения он отказался от профессии ратора. Самые ранние из них возникли в совместном философствовании в Кассициакуме. Первую группу составляют философские сочинения, все в форме диалогов, в которых Христос и цитаты из Библии встречаются поначалу лишь изредка. Однако христианское убеждение автора действительно и окончательно. Философский стиль в значительной мере сохраняется также после крещения, вплоть до принятия священнического сана (387–391). Затем, в продолжение всей дальнейшей жизни, последовало необозримое множество проповедей и писем, объемистые истолкования Библии (в особенности псалмов и Евангелия от Иоанна), дидактические сочинения (об обучении новичков, о христианском учении, «Энхиридион»^{xxiii}) и наряду с этим крупные произведения, в числе которых особенно большое значение имеют три: 1. «Исповедь» (*Confessiones*, около 400 года); Августин восхваляет и благодарит Бога своей автобиографией, в которой философские и богословские мысли предстают как действенные силы этой жизни, знающей, что она находится под водительством Божиим. 2. «О Троице» (*De trinitate*) – глубокомысленное чисто спекулятивное произведение (ок. 398–416); 3. «О Граде Божием» (*De civitate Dei*, 413–426), великое оправдание христианства после завоевания Рима Аларихом и одновременно совокупное изложение христианской веры и христианского исторического сознания. Особой группой считаются полемические сочинения – как раньше сочинения против манихеев, так впоследствии сочинения против пелагиан^{xxiv} и донатистов^{xxv}.

II. От философии к познанию веры

1. *Обращение.* – Мышление Августина коренится в его обращении. Его мать Моника внушила ему уже в детстве христианские мотивы, тогда как воспитание и жизненные цели определялись поначалу его отцом в рамках языческой традиции. Эта жизнь принесла ему наслаждение существованием, богатство чувственных впечатлений – и пустоту. Девятнадцатилетний Августин испытал сильнейший импульс философии. Он стремился из пустоты к существенному. Познание было для него всего важнее. Путь через манихейски-гностическое мнимое знание привел его к скепсису. Плотин дал ему возможность сделать великий шаг: к познанию действительности чистого-духовного, к освобождению от привязанности к реальности одного лишь телесного. И все же, пусть даже познание и радовало его, недовольство сохранялось. Жизнь не изменилась.

2. Решающе важным было только христианское обращение. Августину было 33 года. Обращение произошло внезапно после долгих порывов и колебаний, в которых вновь проросли христианские зачатки из его детства, но еще не оказывали решающего влияния.

Августин рассказывает: Однажды состояние нерешенности привело его в отчаяние. Душевная буря излилась потоком слез. Он пошел в сад. Там он услышал из соседнего дома голос поющего мальчика: «Возьми и читай!» Словно повинувшись велению с неба, он взял в руки послания Павла и открыл их на словах: «...облекитесь в Господа Иисуса Христа и не служите плоти в утехах ее». Когда он закончил читать эту фразу, «поток света уверенности излился в мое сердце». Решение проникло все его существо до самого основания. Оно было окончательным. Тот Бог, для которого его родила его мать Моника, вернул его к себе. Мир поблек для него. «Ты обратил меня к Себе: я не искал больше жены, ни на что не надеялся в этом мире»^{xxvi}.

Во время, непосредственно следовавшее за обращением, Августин жил в кругу друзей в загородном поместье в Кассициакуме под Миланом. В мирном уединении друзья, в ежедневных дискуссиях, протекавших в среде античной образованности (в том числе, они читали и интерпретировали Вергилия), всерьез обратились к вопросу об истине. Кажется, мы еще раз ощущаем в мысли Августина что-то родственное силе античного философствования: его страстного стремления

к чистоте души. Но мы видим и перемену. Ранние произведения Августина показывают нам античную философию в той ее форме, в которой она, казалось, утратила силу своего истока. Обстоятельность, многословность, логические игры и риторические искусства, нескончаемые ряды аргументаций и препирательств, основанное на Цицероне искусство обращения с греческими мыслями, – это не могло удовлетворить Августина еще и тогда, когда он сам еще принимал в этом участие. Однако подпочвой этого философствования Августина, как игры с мыслями и чувствами позднеантичного мышления, уже были совершившееся обращение, решительность христианской веры. Такое впечатление, словно бы античная философия вся вышла в тот опустевший язык, на котором молодой Августин уже неспособен был мыслить ни одной изначальной и потому удовлетворительной для него мысли, и словно бы теперь у него есть новая величественная, ставшая отныне основополагающей, духовная реальность, произошло как бы вливание новой крови, без которого философствование совершенно угасло бы. Присущее ему одному, новое и объективно оригинальное проявляется только в Августине-христианине, однако проявляется только в пространстве разумного мышления, с желанием углубить само это мышление. Ранние произведения Августина уже обнаруживают и то и другое. Однако мощная переплавка его мышления была еще впереди.

Обращение составляет предпосылку мышления Августина. Только в обращении обретает достоверность та вера, которой ничто не может вынудить преднамеренно, которая не может быть нам сообщена никаким учением, но даруется Богом в этом учении. Кто сам не испытал обращения, для того непременно будет нечто чуждое во всем основанном на этом обращении мышлении.

Что означает это обращение? Оно не подобно ни прежнему пробуждению мысли Цицероном, ни радостному обращению мысли к духовной действительности благодаря Плотину – оно есть сущностно отличный от того и другого по смыслу и воздействию, уникальный процесс: сознавая, что сам Бог непосредственно коснулся его, человек меняется весь, вплоть до плотского своего существования, во всех влечениях и целеполаганиях. Поэтому только теперь, после всех тщетных аскетических усилий, чувственное вожделение угасло в Августине. Вместе с образом мысли переменялся и самый образ его жиз-

ни. А потому, далее, с обращением Августин получил в церкви и в Библии надежную почву, утвержденную не в интуиции и доброй воле, но в неколебимой бесспорности, которую он переживал как совершенную в нем самим Богом. Отныне нужно только послушание Богу, а именно как послушание авторитету церкви. Следствием обращения было крещение. С принятием крещения этот авторитет стал для Августина непоколебимым, а целибат – окончательным.

Подобное обращение есть не философский, ежедневно обновляемый поворот ума, не то вырывание-себя из искажающего и маскирующего и забывающего, которое непрерывно совершает философствующий человек, но некое поддающееся биографической датировке мгновение, врывающееся а в нашу жизнь и дающее ей новое основание. После него этот философский поворот в ежедневных усилиях может остаться в прежней силе. Однако сам этот поворот черпает отныне свою силу в некотором более радикальном, абсолютном основоположении, в преображении самого нашего существа в вере.

После того как он жил бесцельно, в ничего не находящем искании, жил такой жизнью, которую сам Августин называет рассеянностью, он вновь обратился к тому, что встретилось ему благодаря его матери в детстве, как святыня, и что в живой фактической действительности означало общность церкви. Августин обратился к человеческому бытию в церковной общности, имеющему своей основой не что-то всеобщее, но историчное откровение. Отныне он, в своем качестве индивида и гражданина государства, уже не определяется более Логосом стоиков – отныне он, как член и гражданин Божьего государства, определяется тем Логосом, который есть Христос на кресте.

2. Превращение самобытных философских мыслей в элементы верующего в откровение мышления. – Философская страсть превращается в страсть веры. Кажется, будто обе эти страсти тождественны, и однако, их разделяет скачок – обращение. Иным стал смысл мышления. Выработка новой веры совершается в не знающем конца исповедании веры.

Однако исповедание веры означает познание содержания веры как церковной веры. Философская догматика становится церковной догматикой.

Это движение в философствовании от самостоятельного философствования к верующему по-христиански философст-

вованию совершается так, как будто бы речь шла все еще об одном и том же. И однако, все словно бы питается иной, чуждой кровью. Вот несколько примеров:

а) Мышление Августина с самого начала обращено к Богу. Но осязаемо реальный в пространстве бог манихейцев, находящийся в борьбе с сатанинским противобогом, оказался в его глазах фантастической сказкой. Хотя неоплатоническое Единое воспламеняло мысль своей чистой сверхдуховной духовностью, однако оно оставляло душу в недостаточности тщетного, самопожирающего, тоскующего мышления, для которого не существовало никакой действительности в мире, никакой объемлющей общности, опирающейся на авторитет как на гарантию истины. Августин нашел покой только в библейском Боге, говорившем с ним из Писания, соединявшем своей силой его рассеянную до сих пор жизнь, заставлявшем померкнуть мир с его страстями, принимавшем его в действительную, охватывающую весь мир общность – церковь.

Отныне старые философские мысли, бывшие сами по себе совершенно бессильными, стали средствами никогда не достигающего завершения мышления о Боге (*Erdenken Gottes*), которое само бывает в нас живо действительным не в силу этих мыслей, но из иного источника. Один, но только один, путь – это мышление, чтобы подтвердить и просветлить в нем то, что уже несомненно в качестве веры. Правда, мысли Августина о Боге можно снова мыслить в отвлеченности как самобытные философские мысли. Однако Августином они задуманы не так, ибо у него они находятся под водительством веры, достигшей единства с разумом. Августин осуществляет все возможности, позволяющие прикоснуться в мысли к Богу. Но эти мысли удерживает вместе не философский принцип, а авторитет.

Движение Богосозерцания у Августина означало усвоение библейской идеи Бога философствованием, которое само в этом усвоении становилось некой иной философией. Вопрос состоит в том, каким образом в этой метаморфозе сам библейский Бог не оставался в сети философствования тем, чем он был в образах Писания. Августин сводит содержание Библии на один-единственный уровень, отрицая многообразие и противоречия, содержащиеся в библейских текстах, относящиеся к духовной эволюции целого тысячелетия. Он рефлексивно совершает мыслью то, что в Библии было неотреф-

лектировано. Он перестраивает смыслы для новых воззрений. Библия есть для него путеводная нить, но также и опора, к которой он привязывает то, что мыслит он сам, как если бы он нашел это в Писании.

б) Августин усваивает *философию Плотина*. Он полагает, что после небольших изменений она стала бы христианской философией. Никакая другая философия не оказала на него подобного влияния. Стоиков и эпикурейцев он всегда оценивает отрицательно. Аристотеля он упоминает нечасто. Платона он не знает, он считает его чем-то тождественным с Платином.

В единодушии с мыслью Плотина Августин признает смыслом философии заботу о Боге и о своей душе, принимается мыслить, ставя целью достичь истинного счастья в познании вечных вещей, понимает мышление как усмирение воображения, чувственности, для того чтобы прикоснуться к нечувственному, сверхчувственному, как чему-то совершенно бестелесному.

Он единодушен с Платином в отношении основной структуры идеи Бога: в Боге – основа всего. Он, как *действительность*, есть исток существования вещей; он, как *Логос*, как интеллектуальный свет, есть источник истины вещей; он, как добро само по себе, есть исток доброты всех вещей. С Ним, в этом его тройственном аспекте, соотносятся три философские науки, – физика, логика и мораль. Обсуждает ли он вопрос о мире, о познании, о свободе, – Августин всегда приходит к Богу.

Из Плотина было заимствовано мышление о мире, учение о ступенях, идея красоты мира, в котором дурное, зло есть только лишение (*Privation*), некое небытие в том, что как бытие всегда бывает благо.

Однако радикально переменялся смысл того целого, в которое все это было включено: единое Плотина, пребывающее по ту сторону бытия, духа и познания, становится у Августина тождественным Богу, который сам есть бытие, дух, познание. Тройственное деление Плотина – сверхсущее Единое, сущий дух и действительная в мире душа – становится у Августина внутрибожественным единством Троицы, единством одного Бога в трех лицах. – Единое Плотина изливается, порождая сначала дух, затем мировую душу, и далее – материю, в вечном настоящем этого круговорота. У Августина не вечная эманация, но однократное творение является основой мира,

имеющего начало и конец. – Единое Плотина пребывает в покое, человек обращается к нему. Библейский Бог Августина есть действенная воля, которая в свою очередь обращается к человеку. Плотин не молится. У Августина молитва есть центр жизни. – Плотин достигает восхождения в спекуляции, имеющей своей целью экстаз, Августин – в пронизательном самопросвещении, имеющем целью просветление веры. Плотин находит себя в свободном союзе единичных философствующих, рассеянных в мире, – Августин находит себя в церкви как авторитете в действительности обладающей властью организации.

3. *Развитие мысли Августина.* – Единственным переворотом в развитии Августина было обращение, однако этот переворот был таков, что смысл этого обращения повторялся на протяжении всей его жизни и только таким образом достигал своей полноты. В обращении заключается постоянный момент, развитие же есть развертывание его смысла и слияние его с тем, что чуждо смыслу этого обращения. Поэтому крещение Августина – не завершение, а только начало. Ему еще были хорошо знакомы пути античного философствования; у него все еще было в большей мере мышление о церкви, нежели опыт церкви как католической церкви; он еще мыслил как один христианин среди многих, а не как облеченный в силу своего священного сана ответственностью говорить от имени всей церкви. Как новую эпоху развития можно рассматривать этот переход к практике (391). Августин сначала берет отпуск, чтобы лучше подготовиться к своей должности посредством изучения Библии. В сочинениях Августина перед нами процесс вставания в грандиозную тотальность христианской, католической, церковной экзистенции, которая, также и благодаря ему, стала на целое тысячелетие господствующей духовной силой на Западе Европы.

Движение мысли порождается у Августина задачами борьбы церкви в мире. Тему всякий раз задают реальные и духовные ситуации церковной жизни. Познание веры бывает острее всего там, где вырабатывается в противостоянии языческой философии и ересям. Ясность знания приносит с собой его углубление. Только в форме предельно ясной речи сама вера достигает полного осознания своего содержания. Сущность Бога и природа зла проявляются в борьбе с манихеями; свобода и благодать, первородный грех и спасение проявляются в борьбе с Пелагием и пелагианами; католическость церкви как

единого *corpus mysticum Christi*¹ и ее практические следствия проявляются в борьбе с раскольниками, в данном случае – до-натистами. А сущность этой церкви в ее вечной субстанции проявляется в ее защите от нападков язычников, которые после завоевания Рима Аларихом высказывают упрек, будто бы это бедствие было вызвано тем, что люди оставили старых богов.

На основе того, что оставалось неизменным со времени обращения, Августин вырабатывает свои новые мысли. При этом мы видим, что в важных вопросах он занимает радикальные позиции: его выступление за свободу проповеди и убеждения без всякого принуждения уступает впоследствии место требованию принудительного присоединения к кафолической церкви (*coae intrare*²). Его учение о свободной воле почти совершенно утрачивается в учении о благодати. Он сам, оглядываясь назад, отчетливо видит собственные заблуждения. В конце жизни он писал ретракции («заявления об отмене»). В них он понимает совокупность своих собственных произведений как некое целое во временной последовательности и занимается самокритикой в отдельных вопросах с церковно-догматической точки зрения. Он явным образом дистанцируется от своего прежнего единодушия с Платином. Некогда он, вместе с ним, допускал предсуществование души; это учение он уже давно осудил.

Но прежде всего совершенно переменилась оценка философии. Для молодого Августина рациональное мышление явным образом имело наибольшее значение. Диалектика есть для него дисциплина дисциплин, учит учить и учиться. Она доказывает и раскрывает то, что есть, чего я хочу; она знает знание. Она одна не только желает, но и способна сделать знающим. Теперь ее оценка становится пренебрежительной. Внутренний свет – выше ее. «Люди, неопытные в этих науках, ответят истинно, если их хорошо спросить, потому что там, где они усматривают неизменные истины, они улавливают свет вечного разума, насколько они могут его постичь». Он признает свое прежнее восхищение философией большим преувеличением. Правда, блаженство заключается только в любящем познании Бога; но это блаженство относится все же только к будущей жизни, и единственный путь к нему есть Христос. Значимости философии настал конец. Единственно существенным остается теперь только библейски-богословское мышление.

¹ Мистическое тело Христово (лат.).

² Заставь вступить (лат.).

III. Способ мышления Августина

1. Просветление экзистенции и интерпретация Библии

а) «Метафизика внутреннего опыта»

В способе мышления, присущем Августину, есть одна не-обозримо плодотворная основная черта: он доводит до актуального сознания изначальные переживания души. Он рефлектирует о чудесах живой актуальности нашего существования.

Что бы ни встречалось ему в мире, вещи не представляют для него никакого самостоятельного интереса. Он знает, что его образ действия противоположен общепринятому: «И люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, — а себя самих оставляют в стороне!». Его же единственное, все в себя вовлекающее желание: я желаю знать Бога и душу (*deum et animam scire cupio*); — Тебя хотел бы я знать, себя хотел бы я знать (*noverim te, noverim me*).

Августин приступает ко всем границам, чтобы, будучи отброшен назад к самому себе, услышать внутри иное. Ибо через глубочайшие глубины души проходит путь к Богу. «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивой — стань. Не выходи наружу, войди в себя самого; во внутреннем человеке живет истина; и если ты познал свою природу в ее переменчивости, превзойди также и себя самого (*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum*)»^{xxvii}. Августиново исследование души есть исследование Бога, его исследование Бога есть исследование души. Он видит Бога в основе души, видит душу в ее отношении к Богу.

Эта связь не разрывается у него ради простой психологии. Августина называли первым современным психологом, однако эта психология, несмотря на все описания действительных явлений, представляет собою отнюдь не науку о доступных изучению элементах эмпирической реальности, но просвечивание внутренней деятельности, ради ясного осознания души как исходного пункта нашего знания.

Связь души с Богом не разрывается также и ради одной лишь теологии. Августина восхваляли за его спекулятивный дар, и все же все трансцендирующие метафизические мысли

суть у него не столько прозрения в иное, сколько наполнения для восхождения его собственной самости. В нем видели великого догматиста, занимающего выдающееся место в истории христианских догматов, но его догматы – это еще не положения позднейшей теологии, но акты изначальной охваченности (*urspruengliche Ergriffenheiten*), которые всего лишь становятся предметом рационального обсуждения. Виндельбанд назвал этот способ мышления «метафизикой внутреннего опыта» справедливо, потому что у Августина речь идет о просветлении сверхчувственных мотивов в человеке, и несправедливо, если под этим термином подразумевается некая новая объективная метафизика души.

Ни один человек не стоял так никогда прежде перед своей собственной душой – ни Гераклит («границ души ты познать не можешь, столь глубок ее Логос»), ни Сократ и Платон, для которых все важное заключалось в спасении души. «Великая бездна сам человек (*grande profundum est ipse homo*), «чи волосы сочтены» у Тебя, Господи... и, однако, волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца»^{xxviii}.

Все свое беспокойство он выражает короткой фразой: Я сделался вопросом для самого себя (*quaestio mihi factus sum*). Августин нередко останавливается на повседневных явлениях. Но он описывает не безразличные явления как таковые (как делают феноменологи), а обращается к тем элементам действительности, которые имеют вес, которые указывают на границы наших способностей, нашего мышления и на свои собственные границы. Он находит удивительно простые выражения, в немногих словах говорящие то, что никогда прежде не осознал таким образом ни один человек. И он мыслит в форме вопрошающего движения вперед, в форме вопросов, раскрывающих пространство, а отнюдь не просто получающих некоторый ответ. Вот несколько примеров:

Первый пример: память. – Под формой так называемых психологических явлений Августин описывает то, как из нашего собственного душевного мира для нас выстраивается некий мир. Мы представляем себе то, что мы видели, и то, что порождает наша фантазия, в необозримом разнообразии. Перед мною открыто обширное, необозримое внутреннее святилище. Оно входит в состав моей природы. Но такие слова, полагает Августин, легко говорить. Они не улавливают того, что он хотел бы изобразить читателю и что всегда больше того,

что я думаю о себе. Поэтому он продолжает: Хотя я говорю «это свойственно моей природе», но «я сам не могу вместить себя самого. Ум тесен, чтобы овладеть собой же. Где же находится то свое, что он не вмещает? <...> Великое изумление все это вызывает во мне.» Если Августин говорит о волнах моря, потоках и небесных телах, то удивляется тому, «что, говоря обо всем этом, я не вижу этого перед собой, но я не мог бы об этом говорить, если бы не видел в себе, в памяти своей, и гор, и волн, и рек... и океана, о котором слышал, во всей огромности их, словно я вижу их въявь перед собой»^{xxix}.

Второй пример: самодостоверность. – Августин первым – во множестве вариантов – высказал мысль о том, что сомнение во всякой истине терпит крах, когда затрагивает достоверность «я есмь»:

«Присуща ли способность жить, хотеть, мыслить воздуху, или огню, или мозгу, или крови, или атомам, – во всем этом люди сомневались... Однако кто бы захотел сомневаться, что он живет, припоминает, постигает, хочет, мыслит, знает и судит? Дело в том, что, даже если мы сомневаемся, то познаем, что сомневаемся... Если, таким образом, кто-то сомневается во всем прочем, то во всем этом он сомневаться не может. Не будь же того, он вообще не мог бы сомневаться ни в чем». «Следовательно, сомнение доказывает истину через самое себя: я есмь, если я сомневаюсь. Ибо само сомнение возможно, только если я есмь».

Вопрос состоит теперь в том, что заключено в этой достоверности. У Августина она есть отнюдь не чистая констатация, но исходная точка размышления, никогда не достигающего завершения. Достоверность, устанавливаемая в радикальном сомнении, содержит больше чем просто точку сугубого бытия. Самодостоверность показывает мне не только то, что я *есмь*, но и *что именно* я есмь. В следующем за этим диалоге начинается вопрошание и рождаются все новые вопросы:

«Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь? Знаю. – А откуда знаешь? Не знаю. – Простым ли ты себя чувствуешь или сложным? Не знаю. – Знаешь ли ты, что движешься? Не знаю. – Знаешь ли ты, что мыслишь? Знаю. – Итак, то, что ты мыслишь – истинно... – Знаешь ли ты, что бессмертен? Не знаю. – Из всего того, чего, по твоим словам, ты не знаешь, что ты желаешь знать прежде всего? [Я желал бы знать,] бессмертен ли я. Итак, ты любишь жизнь? <...>

А если ты узнаешь, что бессмертен, достаточно ли тебе будет этого знания? Хотя это и будет многое, но для меня этого мало... Стало быть, ты любишь жизнь не ради самой жизни, но ради знания. – Согласен. – А если это знание сделает тебя несчастным? – Думаю, что этого не может случиться. Но если это так, то блаженным не может быть никто, потому что если я теперь несчастен, то именно потому, что еще слишком многого не знаю. Если же и знание вещей делает несчастным, то несчастье вечно.

Я вижу, чего ты желаешь... ты хочешь быть, жить и познавать; но хочешь быть, чтобы жить, и жить, чтобы познавать^{xxx}».

Эта самодостоверность осознает сама себя и осознает, что она есть мышление. Если она делает себя объектом среди других объектов, она обнаруживает себя среди реальностей мира. Тогда, отличая себя, она познает себя в своей уникальности:

«Камень также есть, и животное живет», однако камень не живет, а животное не познает. Но для того, кто познает, также и бытие и жизнь в нем самом суть самое достоверное.

В самодостоверности я нахожу восприятие того, что лежит за пределами всякого чувственного восприятия и за пределами всякого знания о вещах в мире:

«У нас есть еще одно чувство, намного превосходящее плотское чувство, – чувство внутреннего человека, в силу которого мы чувствуем правду и неправду, правду – в согласии со сверхчувственной формой, неправду же – в отклонении от нее. Это чувство подтверждает себя, не нуждаясь в остроте глаза».

В самодостоверности я нахожу свою всеобъемлющую, безудержную волю к счастью. Эта воля, как говорил уже изложенный выше диалог, есть любовь к жизни, а эта жизнь есть, в свою очередь, любовь к познанию. Эту фундаментальную достоверность, оказывается, возможно высказать в большом богатстве образов:

«Мы существуем, мы знаем о своем бытии, и мы любим это бытие и знание. И в этих трех пунктах нас не беспокоит никакая возможность заблуждения. Ибо мы переживаем их не каким-либо плотским чувством, как вещи вне нас. Но мне совершенно ясно, – и сюда не может вмешаться никакая обманчивая подделка фантазии, – что я есмь, что я это знаю и люблю это. В этих отношениях я совершенно не опасаясь возражений:

Но что если ты заблуждаешься? Дело в том, что, если я заблуждаюсь, то я есмь. Следовательно, я не заблуждаюсь также и в том, что знаю об этом своем сознании. Ибо коль скоро я знаю, что я есмь, я знаю также и то, что я знаю. А поскольку я люблю два эти факта, я присовокупляю также эту любовь, как третье и столь же несомненное. Ибо, так как в нашем случае предмет любви истин и достоверен, то, без сомнения, и любовь к нему также истинна и достоверна».

На вопрос, на что же обращена любовь нашей основной воли, следовал ответ: на бытие и на знание. Как то, так и другое высказывается в своей неограниченности и абсолютности:

Предмет любви есть бытие. «Как не существует никого, кто не хотел бы быть счастливым, так не существует и никого, кто не хотел бы быть... Бытие, со своего рода естественной силой, в такой мере есть нечто для нас приятное, что несчастные люди только лишь поэтому не хотят умирать... Если бы им было даровано бессмертие, в котором не прекратились бы также и бедствия, и если бы им был предоставлен выбор: или существовать в подобных бедствиях всегда, или же вообще и нигде не существовать, то, поистине, они воскликнули бы от радости и предпочли бы всегда существовать в этом состоянии, нежели вообще не существовать».

Далее: Я люблю без ограничений не только все бытие, но также и знание как таковое. «Какое отвращение питает человеческая природа к заблуждениям, — это можно понять уже из того, что каждый предпочитает печаль при здоровье духа радости в душевном расстройстве».

Основная мысль приводила из сомнения во всякой истине на почву несомненной достоверности. Эта достоверность не есть пустая достоверность бытия вообще. Скорее, в самодостоверности заключается также и наполнение смыслом.

Однако августиновская достоверность — так мы думаем — может опуститься, превратившись: в неоспоримость чистого бессодержательного высказывания о бытии, — в брутальность любви к жизни, какова бы ни была эта жизнь, — в пустоту истины как сугубой правильности. Может показаться, словно бы в просветлении самодостоверности совпадают в одно эмпирическое существование и вечная экзистенция, жажда жизни и забота о подлинном спасении души, сугубая правильность и исполненная содержания истина. — Поэтому Августину следует задать два вопроса: Откуда происходит подлинное наполнение (смыслом)? Что означают эти ничтожества?

На вопрос: откуда приходит подлинное наполнение, впервые способное дать самодостоверность содержанию, – или вопрос: где исток того, что выходит нам навстречу, в отличие от пустоты, – исток дарованности себе в отличие от несбывания себя самого, исток покоя в отличие от отчаяния беспочвенности, следует ответ: только в Боге. Бытие, знание о бытии и любовь к бытию и знанию в самодостоверности с самого же начала стоят для Августина в отношении к Богу. В самодостоверности как таковой заключается достоверность Бога. Ибо Бог сотворил людей по своему образу. В самосознании Августин находит образ Троиединства.

Если мы спросим о значении тех ничтожеств, которые сохраняются при ниспадении самодостоверности, то ответом будет: Поскольку Августин мыслит все в свете Бога, и то, что независимо от Бога, для него вовсе не существует, его мысль, поскольку все сотворено Богом, способна также придать некий блеск всему, – а значит, в том числе и ничтожны правильностям, как отображениям вечной истины, и жажде жизни, как наименьшей любви к бытию. Неистина заключается только в извращении иерархий. То, что кажется и становится пустотой, если утверждается на самом себе, то же есть отблеск истины в этих низших сферах. Августину незнакомы изначальные вопросы самоубийцы, незнакомо отчаяние в жизни в нежелании жить, незнакомы воля к обману, сознательный самообман, возможность проблематичности смысла всякой вообще «истины».

Эта августиновская безопасность отлична от философской самодостоверности. Он живет в устремлении туда, «где наше бытие не будет знать смерти, наше знание не будет знать заблуждения, а наша любовь – препятствий». Но здесь, во времени, если мы «так уверенно держимся своего бытия, знания и любви», то, хотя мы и делаем это поначалу «не на основе чужого свидетельства, но сами ощущаем ее как действительно наличную и усматриваем это внутренним, совершенно безошибочным, оком» (а значит, чисто философски). Но у нас «есть для этого еще и другие свидетели, в надежности которых невозможно никакое сомнение». Таким образом, Августин оставляет в резком контрасте самодостоверность и этих других свидетелей (авторитет церкви и откровения). Содержание и полнота самости проистекают для него из образа Бога в человеке и достоверны для него в силу гарантии этих других свидетелей.

Третий пример: время. – Время – то, что присутствует для нас во всякое мгновение – предстает перед Августином как неисследимая тайна в тем большей мере, чем более он углубляется в него своим вопрошанием.

Мы говорим о прошедшем, настоящем, будущем. «Если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени»^{xxx}. Но вот что удивительно: прошедшего и будущего нет, – первого уже нет, второго еще нет, – и если бы настоящее было постоянно настоящим, не теряясь в прошедшем, то оно уже не было бы временем. Настоящее, чтобы быть временем, состоит в том, что оно тут же переходит в небытие.

Может быть, не существует трех времен, а только одно время – настоящее? Ведь будущее и прошедшее существуют только в настоящем. Если я рассказываю о прошедшем, то созерцаю образы прошедшего в настоящем. Если я думаю о будущем, то осознаю возможные действия и предносящиеся мне образы. Существует только настоящее, а в настоящем – три времени. Настоящим в отношении к прошедшему является память, настоящим в отношении к настоящему – созерцание, а настоящим в отношении к будущему является ожидание.

Но что такое настоящее? Разговоры о кратких и долгих временах касаются прошедшего и будущего. Сто лет, один год, один день, один час – они не могут быть даны в настоящем. Пока они длятся, в них всегда еще остается прошедшее, настоящее и будущее. Если бы можно было помыслить такое время, которое уже невозможно разделить на более мелкие частички, то только это время мы назвали бы настоящим. Однако эта частичка времени так быстро переходит из будущего в прошедшее, что настоящее вовсе не имеет длительности. Оно подобно лишь точке, границе, оно есть, когда оно уже более не есть.

Если мы измеряем время, то измеряем мы, очевидно, уже не настоящее, не имеющее никакой длительности, но измеряем времена, которые воспринимаемы постольку, поскольку они проходят. Но в таком случае мы измеряем или то, чего уже нет, или то, чего еще нет. Какой же мерой мы измеряем время, которого нет?

Говорили, что три времени – это движения Солнца, Луны, звезд. Но если время есть это движение, то оно есть всякое движение. Если бы времена могли знаменовать небесные светила, то могло бы и вращение гончарного круга. Однако ни в каком из случаев движение не есть время, но временем измеряют движение, которое может быть то короче, то продолжи-

тельнее. Движения небесных тел, как и вращение гончарного круга, — это знаки времени, а не само время. Но теперь речь идет не о том, что такое движение или что такое день, но что такое время. Также и круговращение Солнца мы измеряем с помощью времени. Мы измеряем не только движение, но также и продолжительность остановки времени.

Итак, следовательно, говорит Августин, я измеряю, не зная, чем же я измеряю. Я измеряю временем движение тела, и все же не измеряю времени? Чем я измеряю само время? Я измеряю длины стихотворений, стопы стихотворных строк, сопоставляю их, воспринимаю одно как длящееся вдвое больше другого. Отсюда я заключаю, «что время есть не что иное, как растяжение, но чего? Не знаю»^{xxxii}.

Это дух, таков последний ответ Августина, который сам есть протяжение времени. Если я читаю стихотворение, то измеряю слоги, но «измеряю не их самих, — их уже нет, — а что-то в моей памяти, что прочно закреплено в ней»^{xxxiii}. Итак, я измеряю свои времена в своем духе. «Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я измеряю, а не то, что прошло и его оставило»^{xxxiv}. «Душа осуществляет тройкую деятельность. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает»^{xxxv}.

Итак, решение, казалось бы, найдено. Дух измеряет сам себя в том, что переживает в живом опыте настоящего. Так он способен измерять преходящее. Но далее оказывается, «что мы не измеряем ни будущего, ни настоящего, ни преходящего времени, и тем не менее — измеряем время».

Августин мыслит вопрошая. На вопрос: что такое время? — отвечают новые вопросы. Тайна не разгадывается, но доводится до сознания как таковая. Итак: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю»^{xxxvi}. «Я только исследую, я не выдвигаю никаких утверждений»^{xxxvii}. Августин жаждет проникнуть мыслью «в эти столь повседневные и все же столь таинственные вопросы». Мы постоянно говорим о времени, о «когда» и «как долго», и при этом понимаем друг друга. «Это вещи совершенно обыкновенные и обиходные, и все же они совершенно темные». И после долгих обсуждений он сознается: «Я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь... и в другом: я знаю, что говорю это во времени... Каким же образом я это знаю, а что такое время, не знаю? <...> Я не знаю даже, чего я не знаю»^{xxxviii}.

К вопросу о том, что такое время, Августин был приведен обсуждением возражения против идеи творения: Что делал Бог, прежде чем он сотворил небо и землю? Если он покоился, то почему он не остался в бездеятельности? Если это была некая новая воля, то можно ли бы было говорить о подлинной вечности, в которой возникает некая воля, которой не существовало прежде? Но если эта воля существовала извечно, почему же тогда не вечно также и творение?

Это возражение против идеи творения Августин решает так: Вместе с сотворенным Бог сотворил также и время; прежде никакого времени не было. Такой вопрос лишен смысла, ибо временное «прежде» не существует для того, кто сотворил всякое время, но сам не находится в нем. «Там, где еще не было никакого времени, не было также и никакого «тогда»». «Никогда не было такого времени, где бы не было никакого времени. Прежде чем Бог сотворил время, никакого время не могло тому предшествовать»^{xxxix}. Время имеет начало, — так говорит Библия, но до этого начала не было никакого времени, говорит Августин.

Сам вопрос о том, что делал Бог прежде творения, есть дерзость. Августин не хочет остроумничать подобно тому, кто ответил: «Он готовил ад для тех, кто желает исследовать столь возвышенные тайны». Он желает постигнуть и знает: если мы «постигаем, что время началось только вместе с творением», то мы уже более не терпим глупых речей, не терпим этих вопросов людей, «в преступном любопытстве желающих знать то, чего они не понимают».

Но что такое, задает все же вопрос сам Августин, вечность прежде всякого времени? На мгновение он пытается сравнить вечное знание Бога, непрерывно данное целым в неподвижном присутствии настоящего, с тем, как мы знаем песню, которую мы поем так, что все прошедшее и будущее в ней известно нам. Все века лежали перед Богом так же открыто, как перед нами предстоит песня, которую мы поем. Но творец знает все будущее и прошедшее отнюдь не так плохо, как мы знаем всю песню в целом: «Ты знаешь их намного, намного чудеснее и намного таинственнее».

Ответ на вопрос, что такое вечность, Августин высказывает, трансцендируя время, контрастно противопоставляя ее времени: «Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда-пребывающей вечности, и Ты возвышаешься над всем будущим». «В вечности ничто не проходит, но все пребывает в ней настоящим. Напротив, никакое время не бывает всецело настоящим». «Годы Твои не приходят и не уходят, а наши... приходят

и уходят. Все годы Твои одновременны... наши годы исполняются тогда, когда их вовсе не будет»^{х1}.

А затем Августин высказывает смысл вечности тем, что указывает на то, к чему направлены все наши стремления: не к чему-то будущему и преходящему, но к тому, что предстоит нам, как неизменное. Теперь, в «годы вздохов», «я целиком исчез во времени, порядка которого я не знаю. Мои мысли, сокровенная жизнь моей души, разрываются в бурной перемене». Там, в вечности, — единство, непреходящее, блаженство, неподвижность настоящего.

Эта вечность говорит с нами уже в мире; уже в нем Бог светит для Августина как то, что касается его сердца, «так что я содрогаюсь и воспаляюсь, — содрогаюсь, поскольку я неподобен ему, и воспаляюсь, поскольку я подобен ему».

Подведу итог: Время мы в полной мере чувствуем как тайну только в вопрошающем мышлении о том, что оно есть. Но я мыслю эту тайну для того, чтобы через саму эту тайну удостоверить в смысле вечности, — вечности Бога и моей собственной вечности, в которой время угаснет.

б) Интерпретация Библии

Если Августин, вопрошая и удостоверяясь, движется в стихии чистого мышления, то он не ссылается на Откровение. Ему удастся совершать глубокомысленные ходы спекулятивной мысли в конкретном просветлении существования. Но это философствование имеет в виду и желает быть просветлением экзистенции и мыслящим движением к Богу не в силу чистой самодостоверности, оно имеет в виду и желает найти свою истину в сознании верующей интерпретации Библии. Мыслительная форма этих философских актов осознания принципиально соотнесена с Откровением. «Исповедь» написана в форме молитвы, постоянно восхваляет Бога и благодарит его. Во многих текстах познание осуществляется как интерпретация Библии или подтверждается словами Библии.

Основополагающее мнение веры, что только в Библии дан нам источник существенной истины, изменяет образ мысли. Мнение этого мышления основывается отныне уже не на разуме как таковом и не на том, в качестве чего человек бывает дарован себе в разуме, но оно основано, вместе с разумом, на Библии. Если Августин отрывается от поручней Библии и свободно находит свои познания в пространстве разума, то все-таки тут же возвращается к этим поручням, следуя по которым,

приходит к ответу на те бездонные неразрешимые вопросы, которые неотступно встают перед ним в этом пространстве разума.

Библия стала безотказной путеводной нитью по пути к истине. Фактическое исключительно богатое содержание этого хранилища тысячелетнего религиозного опыта еврейского народа, в сочетании с неисторическими методами его интерпретации, позволяло с помощью продуктивного понимания находить здесь неисчерпаемое богатство, неисследимую глубину. Библия была языком откровения, на котором утверждалась всякая истина. Философская идея трансценденции была наполнена библейской идеей Бога, стала из спекулятивной мысли живой действительностью. Перед одним словом из псалма померкли самые прекрасные философские положения.

Разум и вера – не два истока, которые, будучи поначалу и к тому же на долгое время разделены, впоследствии встречаются. Разум есть в вере, вера есть в разуме. Конфликта между ними, которому бы следовало положить конец путем подчинения разума, Августин не знает. *Sacrificium intellectus*³, *credo quia absurdum*⁴ Тертуллиана ему чужды. Поэтому верующее удостоверение в истине совершается у Августина не путем исхода из однозначных положений Библии, из которых как из догматов мысль дедуцировала бы затем логически. Скорее, вера, как живо действенное актуальное сознание, фактически (не осознанно) свободно противостоит Библии как той неисследимой глубине, которую она еще только должна понять. Те нефилологические и неисторические методы интерпретации, которые были созданы уже до Августина, позволяли найти в текстах Библии почти любой смысл веры. Еще смутная для самой себя вера постигает себя в фактической свободе самостоятельного мышления, полагающего, что оно вновь встречается и даже вообще впервые находит свои содержания в Библии. Поэтому произведения Августина (кроме только самых ранних) полны цитат из Библии. Кроме того, он охотно говорит библейским языком, приводя фразы и слова из Библии, так что граница между цитатой и собственной речью становится нечеткой. Но, с другой стороны, мышление Августина в своих значительных содержаниях понятно для нас благодаря свободе своих

³ Жертвоприношение рассудка (*лат.*).

⁴ Верую, ибо это нелепо (*лат.*).

актов, хотя мы и не разделяем его веры в Откровение. В таком случае оно бывает доступно нам как навечная истина в пространстве разума, будь то просветление глубин внутренней душевной жизни вплоть до тех границ, где эта душевность превосходит себя самое, будь то осознание действительности времени, памяти, бесконечности, будь то обсуждение вопросов о свободе и благодати, о творении и мировом бытии.

2. Разум и истина веры

Истина есть только одна. Она – «общее достояние всех ее друзей». Притязание на собственную истину – «заносчивое утверждение» и «преувеличение». «Истина Твоя принадлежит не мне или еще кому-то, а всем нам, кого Ты призываешь к... ней. И грозно предупреждение Твое: не держать ее, как собственность, чтобы не лишиться ее. Всякий... желающий сделать своим то, что принадлежит всем, бывает отогнан от общего достояния к своему, то есть от истины – ко лжи»^{xli}.

Поэтому Августин желает искать истину, как общую истину, даже со своими противниками. Это может происходить только в случае, если обе стороны оставят притязания на то, что уже обладают истиной. «Пусть никто из нас не говорит, что уже нашел истину. Мы хотим искать ее так, как будто бы мы оба еще ее не знали; ибо ее можно искать преданно и миролюбиво только в том случае, если обе стороны, отвергнув всякое самонадеянное предубеждение, оставят веру в то, что истина уже найдена и познана». Здесь Августин всецело идет по философскому пути. Он знает: тот, кто желает истины, приносит мир, ибо он с другим собеседником идет к тому, что у них общее, а не к спору. Честно ли говорит это Августин? Ведь истина веры достоверна для него, сомнительна может быть только ее особенная формулировка. Или он все-таки говорит честно? Он хочет говорить здесь с другим, чтобы убедить его, а не для того, чтобы командовать им. Это обстоятельство, выглядящее для стороннего наблюдателя как честность или нечестность, основано на великом повороте Августина, совершающемся в нем снова и снова: повороте от искания истины, которая одна, к ее обретенности, – но основано также на духовном строе, который в обретенности истины вновь и вновь становится опять ее мыслящим исканием. Это противоречие делает для него возможным самую крайнюю нетерпимость и готовность идти

навстречу другому. Он уничтожает коммуникацию, заставляя ее совершаться в таких пределах, которые безусловно уничтожают ее смысл. Присмотримся поближе к проявлениям этого, принципиально все уже заранее предreshающего, поворота.

Вопрос состоит в том, каким образом я нахожу у другого злой признак собственного, а следовательно, необщего, а следовательно, лжи? Это не может быть найдено как общий, имеющий силу для всех признаков, но это заключено в решении католического авторитета, предполагаемого и утверждаемого как общая истина. Если Августин видит истину в совместной свободе разума с попыткой сторон убедить друг друга, то истина есть все же единственно в Откровении, церкви и Библии. Поэтому на практике, вопреки своим прежним требованиям, Августин приходит даже к требованию применения силы к инаковерующим. Только наша собственная общность есть общая истина всего человечества. Хотя она существует как собственная истина этой общности и как фактически исключаящая истина, она все же не признается ложью. Напротив, общность наших противников есть общая истина лишь как их собственная и потому исключительная истина, и потому признается ложью.

Тот же самый поворот от открытости коммуникации к притязанию на насилие единственного авторитета мы наблюдаем также в следующей форме: Августин в своих благочестивых мыслях воспрещает ставить что бы то ни было на место Бога. Нам не следует видеть авторитет веры в поверхностных вещах, не следует самим становиться как бы поверхностными. Ибо в таком случае «мы останавливаемся на пути и (вместо Бога) полагаем надежду свою на людей и ангелов». Гордые люди и ангелы чувствуют себя важными фигурами и радуются, если другие обращают к ним свои надежды. Но святые люди и добрые ангелы «хотя и примут нас, если мы утомились, но затем, когда мы подкрепились, они отошлют нас к тому, в наслаждении чем мы можем испытать такое же блаженство, как и они сами». Даже и сам Иисус не хотел быть для нас чем-то большим, чем путем, и требовал, «чтобы мы проходили мимо него». Один только Бог есть авторитет. Все иное пребывает в пути и превращается в идолопоклонство, если его ставят на место Бога. Однако же всякий раз сразу же происходит упомянутый поворот. На вопрос: где говорит нам Бог? Ответ всегда один: в Откровении. С ним мы не остаемся только на пути, но

силой охватывающей нас любви Божией приходим к Богу в вере церкви, перед которой мы послушно склоняемся.

Еще в ином случае этот поворот выглядит вот как: пока мы на пути, в нас происходит самостоятельная жизнь разума в рациональных трудах познания. Если эти труды совершает сам Августин, им нужно оправдание. Он полагает (в сочинении *De musica*), что он не взял бы на себя этого рискованного дела, если бы настоятельная необходимость опровержения еретиков не потребовала «пожертвовать столько сил на подобные ребяческие занятия речей и обсуждений». Итак, мышление — это подспорье для слабой веры. Здесь нужны далекие пути, которые святые люди одолевают единым духом и потому не удостаивают того, чтобы даже вступать на них. Ибо они почитают в вере, любви и надежде «единосущную и неизменную Троицу единого всевышнего Бога. Они очищены не мерцающими умозаклечениями человеческими, но сильнейшим и самым пылким огнем любви». Из подобного пренебрежения к мышлению и преданности единственно вере и любви, исполненным силы без всякого мышления и по ту сторону всякого мышления, из этой ясности сознания различия истоков мысли и веры во всякое время происходит поворот мышления к вере. Если высшая истина говорит в целости только с верующим, если никакие стремления разума в его бесконечном искании никогда не достигают этой истины, то ведь и никакая вера не бывает лишена разума. Поэтому Августин говорит: постигай, чтобы тебе веровать; веруй, чтобы тебе постигнуть (*intellige ut credas, crede ut intelligas*). И вера также есть мышление. Само верование есть не что иное, как мышление с согласием (*cum assensione cogitare*). Существо, неспособное мыслить, не может также и веровать. Поэтому, люби разум (*intellectum valde ama*). Однако без веры не происходит разумного познания. Остается в силе место из книги Исаии (7,9): если не веруете, то и не постигнете (как это сказано в Септуагинте; в Вульгате: если не веруете, то и не пребудете). Но познание не упраздняет веру, а укрепляет ее.

Таким образом, этот поразительный поворот Августина обращен только на принуждение в отношении инакомыслящих (что мы поставили здесь во главу угла). Прежде он обращался к слышанию голоса самого Бога в его Откровении и к единству мысли и веры. Этот поворот есть общее явление в христианском мире, величайшим мыслителем которого был Августин.

Есть ли этот поворот только заблуждение, которое мы можем быстро изгнать с помощью просвещающих мыслей всеобъемлющего разума? Неужели в продолжение тысячелетий людей высоких достоинств, которые способны были мыслить глубоко и пронизательно и создавали замечательные творения искусства и поэзии, обманывало простое заблуждение? Или, в обличье веры в Откровение, здесь действовала подлинная философия? Мы ограничимся здесь более обстоятельным рассмотрением того, что думал Августин.

а) Теория познания

Во-первых, Базисный опыт в нашем познании состоит в том, что для нас возгорается некий свет, в котором познается как всеобщезначимое и необходимое то, что существует вне времени, как, например, то, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам, что $7 + 3 = 10$. Мы воспринимаем здесь не что-то такое, что воздействует на наши органы чувств, и все же мы не сами порождаем это, как если бы оно было нашим творением, но находим его своей духовной действительностью, которой оно открывается. Чудо истины в том, что существует нечто, что я постигаю и чего я все же не вижу в пространстве и времени вне меня. Как я, конечное чувственное существо, живущее в пространстве и времени, прихожу к познанию подобной истины нечувственного, вневременного, непространственного характера?

Августин отвечает, приводя платоновские и свои собственные иносказания: *Истина покоилась во мне неосознанно*. Обратив внимание, я добываю ее из моей собственной, прежде сокрытой от меня и по-прежнему неисследимой для меня душевной жизни. Или: если я постигаю ее, то вижу ее в некоем свете, исходящем от Бога. Без этого света было бы невозможно понять никакое познание. Или: есть некий внутренний учитель, и сам этот учитель находится во взаимосвязи со словом, Логосом, Словом Божиим, наставляющим меня.

Размышление Августина над загадкой значащей истины позволяет ему найти уже в самой этой загадке следы действительности Бога. То, что было развернуто впоследствии в богатстве вариаций, многосложных различений и комбинаций понятий и что называется сегодня теорией познания, имеет свое историческое основание в полученных разнообразными путями строгих формулировках Августина.

Но у Августина не подлежит сомнению один платоновский момент: хотя при познании истины мы и видим познаваемое в божественном свете, однако самого Бога не созерцаем; наше познание есть не слабое отображение божественного познания, но сущностно отлично от божественного познания.

Во-вторых, хотя истина, которую мы познаем, едина, но в ней есть много моментов. Познание и воля едины, но и разделены.

В их разделении познание бывает ничтожно, только в своем единстве с волей оно обретает смысл. Желание доказать Бога осуществляется не при посредстве одного только рассудка. Августин жалуется на собственное заблуждение, состоявшее в том, что когда-то он хотел достоверно знать незримое в том же самом смысле, в котором семь и три достоверно дают в сумме десять. В душе нет иного знания о Боге, кроме как через тот способ, каким душа не знает. Есть одна загадка за другой: сотворение мира, единство души и тела. Но мысль должна постоянно стремиться проникнуть в них: «Постигай то, чего ты не постигаешь, с тем чтобы постигать это не вполне и вовсе не постигать». Высокая истина открывается только тому, кто вступает в философию всем своим существом в целом (*totus*), а не только изолирующей функцией рассудка. Условие для познания истины есть чистота души, есть приобретенная благочестивой жизнью достоинство, есть любовь. Старание исполнить правду предшествует жажде знать истину. Бога узрит тот, кто хорошо живет, хорошо молится, хорошо учится. Напротив, высокомерие духа уничтожает такое познание.

б) Откровение и Церковь

Моменты истины суть разум и Откровение. То и другое едины и раздельны. Бог не только просвещает рассудочное познание, но дает саму истину через откровение церкви наших дней и через церковь Библии. Вера – это церковная вера, или ее вовсе нет. Извне приходит то, что с верой воспринимается внутри. Исходя из этого получает оценку все остальное. В сознании нашего бессилия, тотальной зависимости нашей собственной беспочвенности от Бога спасает захваченность души чем-то, что, проникая извне, находит себе верующий отклик в сокровеннейшей глубине нашей души. Это – претерпевание действующего в мире священного присутствия, в котором слышен голос самого Бога. Для Августина несомненно, что Бо-

га можно найти только таким путем. Это не фундаментальный опыт самобытия как дарованности себе, но сверх того еще и властный захват этого самобытия извне, так что оно доверяет себе самому и тому, посредством чего оно бывает даровано себе, только в том случае, если земная церковь даст этому подтверждение. Фундаментальный общечеловеческий опыт – что там, где моя собственная деятельность бывает подлинно серьезна, я все же сознаю себя охваченным чем-то таким, что не есть моя самость, а потому сознаю, что я со своей деятельностью состою у него на службе, – принимает у Августина определенную историческую форму служения в этой земной церкви.

У Августина мы можем изучать в его истоке великий процесс, совершившийся на высшем достигнутом в церковных формах духовном уровне. Иногда кажется, что возможности у него более обширны, более открыты, нежели те, которые обнаружилились впоследствии, однако затем они уже и у самого Августина принимают те совершенно определенные формулировки, посредством которых на давно уже проложенных к тому времени колеях церковной власти понимало себя самосознание этой власти.

с) Суеверие

Науки Августин презирает. Ими стоит заниматься лишь постольку, поскольку они полезны для понимания Библии. Мир не представляет интереса для Августина, кроме только того, что он, как творение, указывает на своего Творца. Он – место иносказаний, образов и следов.

Эпоха Августина почти забыла науки, прогресс которых прекратился уже в последнее столетие перед Рождеством Христовым, хотя книги еще существовали. Научный дух уничтожили не вторжения варваров, не материальные бедствия, не социологические ограничения, а один из тех великих исторических процессов, в которых, по видимости, претерпевает некую перемену внутренний строй человеческого существования почти всех живущих в данное время, хотя необходимости этого изменения мы и не постигаем.

В эту эпоху мы видим Августина в борьбе с суеверием и видим его самого в плену суеверия. Ибо суеверие, подтвержденное Библией, уже не было для него суеверием. А решающий мотив, отводящий нас от суеверий, – это не более точное, ибо

методическое, познание реальностей мира и того, что может встречаться в мире как реальность, но вера в Бога и воля к спасению души. Поэтому мы наблюдаем у него примечательное взаимопроникновение почти всех мотивов.

В борьбе с манихейцами он оперирует доводами. Он хотел опровергнуть их мнимое знание о мироздании, о звездах, о космических процессах, о борьбе двух космических сил, с помощью доступных разумному усмотрению доводов. Его упрек манихейцам гласил: «Здесь меня заставляли верить вслепую»^{xliii}. Он постигал безосновательность их мнимого знания.

В этом осуждении мнимого знания как суеверия заключается могущество веры в Бога, защита от материализации трансценденции, несклонность к тайным знаниям и колдовству, к надменности. Это могущество веры в Бога способствует честности и открытости. Зато, Августин чувствует, что все это знание о мире, будь оно правильным или мнимым, не есть знание о спасении, которое могло бы помочь душе. Но то, что в борьбе с этим мнимым знанием он оперирует доводами, свидетельствует также, что в нем на мгновение проснулась чуткость к научному, то есть логическому, методическому и эмпирическому исследованию, и к отличению того, что доступно нашему знанию, от того, что ему недоступно. Но эта чуткость присутствует только в минутных, скоро прерывающихся и совершенно не удерживаемых методически мыслях. Она совершенно ненадежна. Ибо бесчисленные утверждения о реальностях мира, относительно которых научное исследование способно давать всеобщезначимые решения, совершаемые, однако, Августином на почве христианской веры, подлежат для нас, по содержательно-научным причинам, тому же самому приговору, который выносит Августин мнимому знанию манихейцев. Его вера в Бога не препятствует ему утверждать, подобно им, в других контекстах такое же мнимое знание.

Я выбираю такой пример, который покажет одновременно глубокомыслие Августина. Он борется против астрологии как суеверия, представляющего опасность для спасения души. Отчасти он приводит правильные аргументы, сохраняющие силу и сегодня. Но вот он наблюдает, что этому суеверию не только привержено столь много людей, а стало быть, это суеверие как таковое есть некоторая реальность, но замечает также, что астрологические предсказания иногда сбываются. Как это можно объяснить? Ответ Августина: это объясняется существова-

нием демонов. В нижних регионах воздуха живут злые ангелы, служители сатаны. Они овладевают теми людьми, которые вожделеют злых дел, и предают их насмешкам и заблуждению. «Эта дьявольская насмешка и обманы виной тому, что через подобного рода суеверное и пагубное предсказание иное из прошедшего и будущего рассказывается так, как оно и действительно происходит».

Более глубокий смысл и реальность всего этого бесчинства заключается в том, что эта «иллюзия была согласована как общий язык человека с демонами». Это суеверие основывается «на пагубном соглашении между людьми и злыми духами». Сами по себе эти бредовые вещи не имеют ни силы, ни реальности, но «они обрели силу только потому, что мы занимались этими вещами и дали им обозначение. Поэтому из одного и того же для каждого проистекает нечто особенное, в зависимости от его мыслей и предположений. Ибо духи, замышляющие обман, готовят для каждого именно то, чем видят его плененным уже и самого по себе, своими личными предположениями». Августин приводит сравнение с изобретенными людьми знаками, цифрами и буквами. «Как люди понимают друг друга в отношении этого обозначения не потому, чтобы это обозначение уже и само по себе имело обозначающую способность, но потому, что люди поняли друг друга относительно этого обозначения, так и эти знаки, посредством которых мы приобретаем себе пагубное общение с демонами, имеют силу только в силу деятельности того, кто наблюдает их».

Августин признает существование демонов как нечто само собой разумеющееся. Для него это – не суеверие (потому что оно подтверждено Библией). Но затем, в силу своей логики «значения», он видит в сущности соглашения некоторую реальность. В этой реальности он не сомневается. Но различие между реальностью и ирреальностью – не то же самое, что между истиной и обманом. Демоны могут оказаться правы в высказываниях суеверных людей. Тогда как реальность обмана прекращается, если истина одерживает победу в практике жизни верующего во единого Бога человека. Отпор реальности дается, таким образом, не с помощью доводов, но при помощи действительности этоса. Суеверие, реальность демонов и померанная жизнь взаимосвязаны между собою так же точно, как связаны вера, действительность Бога и нравственная жизнь. Дело решают не познавательные доводы, но сама вера. Суеверие есть акт, которым я заключаю договор с демонами.

Люди предаются суеверным толкованиям не только в астрологии, в отношении к влиянию констелляций звезд, но и во всех сотворенных Богом вещах. Если лошак родит потомство,

если что-то будет поражено молнией, то «многие люди, по сугубо человеческим предположениям, составили множество письменных толкований этого, как будто бы все это были правильные умозаключения». Различие в этих предположениях состоит в том, находятся ли они на линии суеверия или же на линии христиански-церковного авторитета. Если они основаны на цитатах из Библии, на церковном авторитете, то они суть истина. Августин борется с суеверием астрологии с помощью веры в откровение, но при помощи суеверия о демонах.

Вся совокупность произведений Августина пронизана тем суеверием, которое называют «народным благочестием». В годы своей практической деятельности как священника он воспринял все, что только существовало, как то: ад, чистилище, культ мучеников, мощи, предстательство святых. Он восхищенно пишет, что «вся Африка полна святых телес». Он некритически разделяет веру в чудеса. Он допускает на практике обычаи и представления, которые, будь они полезны или только спонтанное выражение, имеют смысл религиозных суеверий. Его практическая мысль старается только умерить те силы, которые она призывает и признает. Он может вмешаться, и тогда возникает критика в частностях, которая, поскольку она не становится принципиальной критикой, все же оставляет все дело в прежнем его объеме. Однако всему этому можно противопоставить неоднократную и замечательную борьбу Августина с суеверием: суеверие – это все то, в чем тварь почитается как Бог.

То, что этот возвышенный и истинный критерий не удерживается постоянным, приводит к противоречиям, которые можно показать в деталях, например: культ мучеников и святых оправдывается при помощи различения: в нем происходит почитание (*honorari*), а не поклонение (*colere*); но затем, в другом месте, слово *colere* используется именно для обозначения почитания св[я]тых. Это признак того, что данное различение практически не выдерживалось в душе верующих и Августина (впрочем, с Августином дело обстоит тут не иначе, как и почти во всей истории христианства, не иначе, как с Лютером и со многими протестантами: они борются с суеверием, которое они сами осуществляют практически: черт, вера в ведьм, чудеса).

В своей аргументации против суеверия Августин нередко обнаруживает здравый человеческий смысл, он использует

также просвещенческие ходы мысли, однако использует не на уровне очищенных критикой научных методов, которых он не знает, но случайно и без всякой принципиальности. Они не составляют у него решающего мотива. Решающей является одна лишь библейская вера в Бога и угроза, которую ложное мнение представляет для спасения души.

Там, где речь идет о реальных, допускающих научное изучение проблемах, Августин предается многословным, неметодическим и постольку – легкомысленным рассуждениям. Крупницы однажды запавшего реального знания, рационалистическая аргументация, образы фантазии производят на нас странное впечатление. Они – тот мрачный туман, который пронизывает его сочинения. Но этот туман всякий раз рассеивается там, где с величественной ясностью возносятся словно бы в иное пространство подлинно августиновские мысли.

3. Бог и Христос

Движение христианского Богосозерцания Августина совершается в двух направлениях. Одно движение делает Бога все более глубоким, все более обширным, все более духовным, – оно устремляется за границы любой предварительной мысли, – оно делает Бога все более непостижимым, неисчерпаемым и потому все более далеким от нас. Другое движение представляет Бога совершенно реальным, осязаемо присущим во Христе: Бог стал человеком и совершенно близок нам в церкви, как *corpus mysticum Christi*⁵. Такое впечатление, словно на первом пути Богосозерцание неудержимо растет все дальше в неизмеримую ширь, а на втором пути как бы заключает себя в скорлупу.

Бог Августина неотделим от Христа, от этого единственного в своем роде откровения Бога, о котором свидетельствует церковь. Таков смысл его обращения: Бога можно найти только на пути, проходящем через Христа и церковь и через слово Библии. Мышление Августина о Боге совершается между бесконечно далеким сокровенным Богом и Богом, церковно открытым в созерцании Христа, как бы уловленным Богом. Если мы идем вместе с Августином по первому пути, то нас отбрасывает на второй путь, и наоборот.

⁵ Мистическом теле Христовом (лат.).

В Августине перед нами – глубокое дыхание библейской идеи единого Бога, в которой вовсе не идет речи о Христе. И в Августине есть захватывающая сила идеи Христа, в реально-плотской тесноте и близости которого, в конце концов, уже почти совершенно не идет речи о Боге.

Мысль о человеке Иисусе, безмерно страдающем, умирающем ужаснейшей смертью, о человеке в его ничтожестве, в его смирении и в его послушании даже до смерти, переводится в идею Христа: Единый всемогущий Бог принял образ раба для спасению людей. Его сила находит свою полноту в совершеннейшей слабости, его единственная неизменная действительность – в гибели от этого мира. Иисус человек – образец для нас. Иисус Христос – это Логос, это сам Бог, он спасает нас, если мы веруем в него. «Он принял образ раба, не утратив образа Божия, облекся в человечество, не совлекшись Божества, Он – посредник, поскольку он человек, и как человек он есть также путь».

Напряжение несовместимого в мысли – идеи Бога и идеи Христа – находит разрешение не в допускающем завершенность познании, но в христологических и тринитарных спекулятивных размышлениях, которые имеют целью не постигать, но просветлять тайну.

Утверждаемое Августином вочеловечение Бога – «иудеям соблазн, эллинам безумие» – содержит в себе высокий смысл, который человеческий разум способен сделать доступным для себя: понимание крайности человеческих бедствий, усвоение глубокого еврейского взгляда на страдание, языка божества в крахе, – обязательное для людей переживание самого ужасного страдания как жертвы, – прозрение не только границ человека, но и неистребимого остатка его, пусть даже и заблуждающейся гордости во всяком философском стремлении полагаться на самого себя, – смирение души, удостоверяющейся в трансценденции. Но все это исходит от человека Иисуса. Это не значит, что Иисус есть также Христос, что он есть сам Бог.

а) *Философское трансцендирование.* – В философском трансцендировании, на почве неоплатонизма, движимый поначалу страстным верованием в единого библейского Бога, Августин осуществляет следующие мысли:

Поскольку Бог не является предметом непосредственного созерцания, для познания есть только путь восхождения к нему. Этому восхождению служат «доказательства бытия

Бога». Августин не развивает их систематически и абстрактно, но приводит их в возбуждающей мысль наглядности. Целесообразность и порядок в мире указывают на Бога. Незримое постигается из зримого творения. Все вещи, небо и земля, солнце, луна и звезды, растения, животные и человек, как бы говорят: Бог сотворил нас.

«Я спросил небо, землю, солнце, луну, и каждый из них сказал: я – не Бог твой, – я спросил море и бездны и животных, и они ответили: не мы Бог твой, спроси еще кого-нибудь кроме нас... И я сказал всем им: вы сказали мне о Боге моем, что вы – это не Он, скажите же мне что-нибудь о нем; и они закричали мне могучим голосом: Он сотворил нас»^{xliii}.

Бог повсюду сокровенен и открыт повсюду. Никому не позволено познавать, что он есть, и никому же не дозволено не знать его. Но атеизм, говорит Августин, – это безумие.

В силу чего небо и земля и все вещи взывали о том, что они сотворены? В силу того, что они меняются и изменяются. Только в бытии, которое «не сотворено и тем не менее есть, в нем нет ничего, чего не было бы прежде». Поэтому все вещи самым способом своего существования вывают: «Мы есть, потому что мы сотворены; мы не были прежде, нежели мы есть, так что мы не могли бы сотворить себя из самих себя».

Это мы знаем благодаря Богу. Но наше знание, в сравнении с его знанием, есть неведение. Ибо его самого мы не познаем. О познании Бога справедливо сказать: «Если ты постигаешь его, то он – не Бог». Бог невыразим. Нам легче сказать, что он не есть, чем что он есть. «О Боге может быть сказано все, и ничто не может быть сказано о нем адекватно».

Если мы мыслим Бога, то мыслим его в категориях, без которых невозможно никакое мышление. Но, поскольку он не пребывает ни в какой категории, то мы можем мыслить его, лишь поскольку в категориях, разбивая их, мы мыслим словно бы переходя их границы. Августин формулирует так: Если мы можем, то познаем Бога так, что он благ без качества благодати, велик без количества, царит надо всем, не имея пространственного положения, все в себе заключает, не содержа его в себе, повсюду пребывает целиком, не имея пространственной определенности, вечен без времени, есть творец изменчивых вещей, не изменяясь сам по себе.

Если всякое высказывание неадекватно, то самое лучшее есть то, которое высказывает о нем простоту (*simplicitas*). Ибо

в Боге нельзя различить ничего, ни субстанции от акциденции, ни субъекта от предиката. Поэтому тождество неразличного, единство противоположностей есть адекватная форма высказывания о нем, однако такая форма, в которой ничего не говорится. Конец мышления о Боге есть молчание.

б) *Иисус Христос*. – В философствующей трансценденции разбиваются границы всего мыслимого. Бог становится ощущим для нас в своей действительности благодаря тому, что о нем ничего не говорится. Действительность Бога такова, что перед ним любая, даже самая огромная, конечность и мыслимость кажется исчезающей в ничто, и как ничто неспособна дать нам представление или возможность мысли о Боге. Если, таким образом, в попытке мышления о Боге наше конечное мышление лишается всего, если у него не остается ничего, то одинаково возможно: пережить эту форму речи трансцендирующего философствования как адекватное выражение для экзистенциальной захваченности единственной действительностью или разочарованно отвергнуть эту речь в ее бессодержательности как полный крах возможностей мыслить Бога, как исчезновение бытия Божия для нас.

В этом – решающий пункт. Человеку необходима осязаемая действительность. Бог существует реально во Христе. «Слово стало плотью».

Мысль Августина способна с одинаковой страстью совершать как одно, так и другое: он совершает трансцендирующее восхождение, которое оканчивается в молчании, поскольку не имеет ничего в себе для познания, и он же способен принять в воплотившемся Христе открывающую себя благодать Бога, обращающегося к человеку в форме своего вочеловечения, – для того, кто может верить в это.

Вера состоит в том, что Бог стал человеком. Бог говорил с людьми как человек (он «мог бы совершить все также и через ангелов»), потому что так было сохранено достоинство человека. Оно «было бы отброшено прочь, если бы Бог сохранил в силе видимость, будто бы он не желает, чтобы его слово было проповедовано людям через людей»^{xliv}.

Во-первых, Христос принял «образ раба» (не утратив образа Бога), чтобы послужить образцом для человека. «Он построил себе низкое обиталище из праха нашего среди низших, чем исцелял тех, которых хотел подчинить себе, от гордости, питал их любовь, чтобы они не колебались далее в доверии

самим себе, но пришли бы в чувство собственной слабости, видя у ног своих слабое божество». Веруя, мы познаем то, «чему должна научить нас его ничтожность»: мы «видим смиренного в смирении».

Humilitas – это слово, недостаточно точно передаваемое словом «смирение». Оно включает в свой смысл: то, что остается при почве (humus), низкое, рабье, – слабое, – пугливое, – и способность видеть самого себя во всем этом и стать в том смиренным (humilis). Противоположность этому – гордость (superbia) – есть коренной порок человека.

Неисцелимую гордость должно исцелить самоунижение Бога, принимающего самый презренный образ в человеческом бытии. «Какая гордость может быть исцелена, если не исцелит ее смирение Сына Божия?» «Бог унизил себя, и человек все еще гордится!»

Во-вторых, Бог стал человеком, чтобы быть благодатным средством для спасения человека. Христос умер, но в нем умерла смерть. «Умертвленный смертью, Он умертвил смерть». В деянии Бога верующий созерцает глубочайший процесс, необходимый для спасения души после падения Адама, и переживает последствия этого деяния. «В человеке Иисусе благодать должна была, в известной мере, стать природой».

У Августина два эти момента – образец и благодать божественного акта, – праведное поведение человека и созерцание божественной деятельности, – отражаются один в другом, у него возникают странные, превосходные и абсурдные утверждения, которые сами, в свою очередь, перебивают друг друга, рождая новые неразрешимые вопросы.

Ибо страдание и смерть Иисуса, его распятие и его воскресение, его вознесение и вступление в царство Божие суть одновременно и та жизнь, которой живет верующий. «Мы хотим благодарить за то, что мы стали не только христианами, но Христом. Ибо, если Он глава, а мы – члены, то этот целый человек есть Христос, он и мы».

Неразрешимые вопросы – освещаемые Августином как бездны человеческого бытия – имеют радикальный характер. «Унизившийся Христос был возвышен на кресте; его унижение никак бы не могло быть чем-то иным, как только величием». В человеке этом соответствует: «Смирение есть само наше совершенство». Низшее становится высшим, смирение – славой человека.

Однако же: добровольное смирение, стремящееся быть низким, испытывает участливое наслаждение от собственной низости, как таковое само тут же становится новой гордостью. Как довольное самим собою, смирение более уже не смиренно. Если я аскетически принуждаю себя к смирению, то в подобном насилии над самим собой уже скрывается гордость; в обретении власти над самим собой активная аскеза обращается в торжество гордого самобытия. Мы увидим, как Августин приводит к полной ясности сознания в своем размышлении о свободе и благодати.

Бросим взгляд на некоторые другие последствия противопоставления *humilitas* и *superbia*:

Речь идет о перевороте от естественного, витального, деятельного самосознания, утверждающего себя, желающего во власти – достоинства, в манере – изысканности и презирующего низкое, в радикально противоположный ему строй жизни, который кажется невозможным в мире.

Кроме того: В действительности жизни только самобытие, которое было деятельно в гордости, может стать смиренным, не предаваясь пассивно претерпевающему ничегонеделанию. Только тот, кто в полном доверии себе идет на риск в мире и тем самым создает, может опытом узнать, что это доверие себе вовсе не покоится на самом себе, но знает свою зависимость от того, благодаря чему я есмь я сам.

И наконец: Со стороны тех, кому не посчастливилось в жизни по причине их натуры, по причине несчастья, по причине их низкого положения, не только почти всегда возникает ненависть к тому, что выше, благороднее, счастливее их, но эта ненависть даже мстит высшему, под обличьем этой христианской переоценки низшего в высшее. Фальсификация ценностей делает возможным то, что бессилие наделяет себя властью, низкий ранг придает себе высокий ранг (Ницше). Эти психологические коллизии нескончаемо многообразны и составляют богатое поле для разоблачающей, понимающей психологии.

Но все это не может быть обращено в опровержение истины, лежащей в истоке этих мыслей и действительностей. Ибо во всяком превосходстве, во всякой удаче, во всяком торжестве, в бытии-большим как таковом заключается нечто такое, что ставит себя под сомнение. Нет радости в победе, если наш противник не становится нам другом. Все то уважение к противнику, вся та борьба без ненависти, вся готовность к примирению, которые только встречаются в мире, хотя и могут возникать сами из утонченной воли к власти, которая, и проникая

на более высокие ступени бытия, все еще продолжает хотеть большего, однако они могут и подлинно возникнуть также из сознания нашего собственного тотального бессилия, – того бессилия при видимости реальной власти, того смирения, в котором человек никогда не довольствуется самим собою, но ищет другого, ищет всех, без кого он не может быть самим собою. Здесь возникают вопросы рыцарственности, благородства в борьбе, солидарности. С мифической идеей Христа перед нами открывается непостижимый мир этоса, поскольку здесь в простых шифрах нашим глазам представляют источник и образец деятельности человека.

с) *Троица*. – Идея Бога в философском трансцендировании имеет основание в разуме, идея Христа – в вере в откровение. Трансцендирование совершается в темпорально-безразличных актах, будучи обращено на вневременное, идея Христа действительна в определенной по времени, исторично-решающей вере в некое историчное событие (мифическая вера, которая хотела бы отличать себя от мифа признанием исторической реальности человека Иисуса). Кажется, что то и другое несоединимо. С точки зрения этой веры, охваченность философской мыслью предстает пустой. С точки зрения философствования, эта вера предстает абсурдом. Мышление о Троице у Августина должно помочь тому, чтобы вера стала разумной и подтвердила себя в философствовании, чтобы вера и философия стали одним и тем же. Августин употребил на эти спекулятивные размышления величайшие, пожизненные труды и изложил результат их в своем объемистом труде о Троице. Но в этом единстве философии и веры, которое не есть их синтез, потому что Августин принципиально нигде их не разделяет, повторяется основная черта всего мышления Августина. Троица есть тайна Откровения, становящаяся в мышлении формой знания обо всем бытии, приносящей, как на первый взгляд кажется, прекраснейшие познания, однако опять-таки оканчивается в молчании невозможности познать.

Тот факт, что тринитарное мышление на протяжении тысячелетий имело на Западе Европы столь исключительно большое значение и влияние, не позволяет нам видеть в нем только некий абсурд, поскольку ныне Троица уже не есть более действенный шифр. Мы задаем вопрос: какие мотивы обнаруживаются в тринитарном мышлении, и пытаемся вникнуть мыслью в те значения, которые оно могло иметь в тогдашнем опыте верующего мышления.

Один мотив для спекулятивного размышления о Троице следующий: если Бог становится человеком во Христе, то эта тайна должна проясниться нам при помощи Троицы: второе лицо, Логос, становится человеком. Без Троицы Богочеловек непостижим для мышления. Бог становится человеком одним из своих лиц, Сыном или Логосом, и все же он един в трех лицах. Применение познания веры потенцирует тайну, в которой вера хотя все же и не постигает вочеловечения, однако делает его для себя более отчетливо ясным.

Другой мотив тринитарного мышления – это желание проникнуть в сущность Бога: Бог становится лицом, и однако есть нечто большее чем лицо. Ибо личное бытие есть форма человеческого бытия. Если бы Бог был лицом в этом смысле слова, то он нуждался бы в других лицах, чтобы вступить в коммуникацию с ними. Невозможность мыслить Бога как абсолютное лицо, не низводя его на уровень человеческого личного бытия, вынуждает к другой невозможности – мыслить Бога в его сверхличности как единство трех лиц.

Единое трансценденции не должно оставаться пустотой, или ничто, для человеческого мышления. Мысль проникает во внутреннюю жизнь божества, чтобы усмотреть в нем движение, чтобы пережить в мышлении живого Бога. Мы ищем удовлетворения через погружение в Бога, как будто бы мы могли узреть или хотя бы помыслить его внутреннюю сущность. Скажем, так: Бог – не одиночка, тоскующий по любящей общности и потому творящий иное – мир и человека, но Бог живет в самодостаточной общности трех лиц, которые суть одно.

После негативной теологии философствования, говорящей только, что Бог не есть, чтобы затем косвенно, однако и без содержания, осознать его преизливающуюся полноту, вместо простого «сверхбытия» не находящего себе конца трансцендирования, должно быть проявлено положительное в Божестве. Но это положительное, сравнительно со всякой возможной мыслью, есть тайна (Mysterium). Троица, в своей немыслимости и непредставимости, есть образ абсолютной тайны. Отсюда чрезвычайная сила воздействия этого образа на людей, находивших в нем успокоение: в таком случае она просто есть, через авторитет и интерпретацию Библии, она есть не только образ, но открывает, каждое мгновение подтверждается церковью и исповеданием веры, она есть тогда исходный пункт, а не результат спекулятивных размышлений. Вопрос о мотивах этого образа лишен существа. Но всякая спекуляция об этой тайне, если она делает ее рационально постижимой, помимо

того, что она есть просто глупость, должна быть ересью уже вследствие одного этого притязания на постижимость. Поэтому все множество спекуляций о троичности, приходящих к будто бы ясному результату, стоят вокруг непостижимых формул таинства, как множество ересей.

Происхождение и влияние тринитарных спекуляций отчасти понятно из того, что они показывают трехчленность – диалектику – во всех вещах, в душе, в любой реальности. Трехтактный ход в мышлении обо всем сущем есть отображение божества.

Бытие образом мыслится попеременно: через проявления триад в душе и мире, становящихся образами для нас, мы восходим к Богу, – Бог в действительности своей троичности являет себя в бесконечно многих отображениях – в троичных соотношениях сущего.

Триады у Августина бесчисленны; например: *В душе*: бытие, познание, жизнь (*esse, intelligere, vivere*), – бытие, знание, любовь (*esse, nosse, diligere*), – память, познание, воля (*memoria, intelligentia, voluntas*) – дух, наука, любовь (*mens, notitia, amor*). – *В отношении к Богу*: Бог – свет нашего познавания, носитель нашей действительности, высшее благо наших действий, – он – основа познания, причина существования, порядок жизни (*ratio intelligendi, causa existendi, ordo vivendi*), – он истина учения, источник природы, счастье жизни (*veritas doctrinae, principium naturae, felicitas vitae*). *Во всем сотворенном*: пребывание, отличность, согласие (*in quo res constat, quo discernitur, quo congruit*), – бытие, знание, воление (*esse, nosse, velle*), – природа, познание, употребление (*natura, doctrina, usus*). – *В самом Боге*: вечность, истина, воля (*aeternitas, veritas, voluntas-caritas*).

Троическое мышление о божественном не ограничивается пределами христианского мира:

Троичность стала известна со времени Платона: у него в бытии блага мыслится единство блага, истины и красоты («Пир»), иначе есть троичность Бога (демиурга), вечного мира идей, на который взирает Бог, и создаваемый им космос становления. У Плотина есть троичность сверхсущего Единого, царства идей и мировой души. Христианская Троица: Отец, Сын-Логос, Пневма (Святой Дух).

Можно подчеркивать различия: например, то, что у Платона и Плотина идеи суть самостоятельное царство, в христианской же мысли они – мысли Бога. Можно отличать троичность

сверхчувственного в самом себе (Единое, идеи, мировая душа – эти три плотиновские ипостаси, – или: Отец, Логос и Святой Дух) от той троичности, которую заключает в себе мир. Можно указывать на метафоры, посредством которых мыслится отношение трех (рождение Сына, дуновение Духа, – начало мира в переливающемся через край избытке или истечении бытия без утраты бытия, как творение из ничего, как создание через планомерное оформление). Можно подчеркивать категории, в которых мыслятся отношения между тремя лицами (равенство, подчинение, сосуществование, бытие друг в друге) (а затем считать простое отношение – реляцию – самой легкой, неосложненной, а следовательно, соответствующей существу дела категорией). Но все это нам нисколько не поможет: никакой способ представления или мышления не имеет здесь какого-либо преимущества, некоторые способы обладают особенной выразительной силой языка, но в общем итоге речь идет о комбинации и перестановке понятий и иносказаний, которыми люди западной культуры занимались в течение полутора тысячелетий, чтобы осуществить в форме мыслящего познания медитацию о тайне, или чтобы яростно бороться против *rabies theologorum*⁶. Августин – это сокровищница всех возможностей. Это исторически весьма примечательный феномен: эти слышимые людям как некая великая музыка способы формального трансцендирования, отголоски которых звучат, казалось бы, в содержаниях всей совокупности бытия. Все категории, все предметные и чувственные явления служат материалом. Была поставлена, впервые услышана Августином, а затем снова и снова варьируема задача: заставить оркестр мыслей играть в единстве, привести все различные инструменты к согласию в прозрачной структуре музыкального произведения, играть одну мелодию в неисчерпаемом множестве вариаций, найти в них логическую драматургию (вплоть до духовных битв за средства и лейтмотивы этой игры), а затем вновь обрести кульминационные моменты покоя в тихих завершающих тактах.

Августин не забывает того, что он настойчиво вновь и вновь высказывает: что Бог неизмыслим, несказанный, что он Един, что никакое мыслящее представление о Боге не улавливает его, но каждое оказывается также и ложным. Тринитарное та-

⁶ Безумства богословов (лат.).

инство божества извещается только в Откровении. «Кто постигнет всемогущее триединство? И кто не говорит о нем, если он все-таки думает, что постигает его?»

Всякое мышление и всякая речь тщетны, однако они и неизбежны. Поэтому в заключение своего большого сочинения (*De trinitate*) Августин говорит: «Я желал увидеть в понимании то, во что верил (*desideravi, intellectu videre, quod credidi*)... Но потому что сказанное было необходимым, оно не было многим. Освободи же меня, Боже мой, от многословия (*a multiloquio*) ... Ибо я не безмолвствую мыслями. Даже когда безмолвствую словами... Но множественны мысли мои, каковы, будучи мыслями человеческими... суетны. Не давай мне соглашаться с ними, а если они вдруг усладят меня, дай мне осудить их»^{xlv}. Неодолимое во временном бытии напряжение, которое узнает в своем мышлении о Боге Августин, находит здесь самое ясное выражение: желание познавать, страсть мышления и сознание ничтожества подобной затеи. Авторитетную решительность его утверждений мы можем по-августиновски ограничивать его же собственным устранением себя из всех мыслей к самому Богу. Можно было бы думать, что Августин чувствует, в какой мере желание – человеческими представлениями уловить его или тем более его внутреннее существо, есть посягательство на Бога и неуместная назойливость. Однако этому противоречит его безудержная жажда проникнуть во всей широте возможных мыслей и представлений туда, куда не может достигнуть мыслью ни один человек, пусть даже нередко – в вопрошающей и восхваляющей манере, в которой всегда слышен легкий обертон отказа от претензий.

4. Философские мысли при прояснении веры в откровение

В ходе прояснения веры в откровение возникают философские мысли. Если Августин не отделяет философствования от мышления о вере в откровение, то вопрос состоит в том, возможно ли такое разделение по природе самой вещи, то есть может ли сохраниться истина этих мыслей также и в том случае, если вера во Христа угаснет.

А. Свобода

Саморефлексия. Постоянное испытание совести у Августина познает чувства и наклонности, противоречащие созна-

тельно им желаемому. Так, он признает самообманы, как например, в его просьбе к Богу – дать знак, чтобы оправдать отсрочку с его стороны того, что должно совершиться непосредственно теперь же; или в страстном любопытстве, которое выдает себя за желание знания. Он признает плотские наслаждения чувств при пении Псалтири, которые больше радуют уши слушателя, чем позволяют воздействовать содержанию текста. Во время необходимой еды он считает себя обязанным бороться с вожделением, сочетающимся с этой пищей. Он может воздержаться от полового сношения, но не от сновидений сексуального содержания. Он делает нечто правильное, причем делает это охотно, но делает также и для того, чтобы люди любили его. За всем скрывается еще что-то иное. Человеческая жизнь на земле есть непрерывное искушение – органами чувств, любопытством, гордостью (стремлением к тому, чтобы нас боялись и любили). А мы этого не замечаем. Он хочет спросить себя еще более точно: «Почему я меньше возбуждаюсь, если неправо порицают кого-то другого, чем когда порицают меня? Почему брань, адресованная мне, мучит меня больше, чем та же самая брань, если она с такой же несправедливостью обращена в моем присутствии на другого? Разве я этого не знаю? Остается ли тут еще и то, что я соблазняю себя самого?» Августин начинает заниматься разоблачающей психологией и замечает, что ей не будет конца. Поэтому он взывает к Богу: «Я очень боюсь моих потаенных согрешений, которые видят Твои очи, а мои не видят».

Я не могу знать и насквозь видеть себя самого. Повсюду, где я исследую сам себя, я наталкиваюсь на непостижимое. Так обстояло дело уже с памятью: я не вмещаю того, что я есмь; дух слишком тесен, чтобы вместить меня самого. Так обстоит и с проникновением в то, что происходит во мне: «Ни один человек не знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем (Кор.4:3). Есть, однако, в человеке нечто, чего не знает сам дух человеческий, живущий в человеке, Ты же, Господи, создавший его, знаешь все, что в нем»^{xlvi}.

Отрыв воления от решимости. Самое возбуждающее самонаблюдение открывает ему, что воля желает отнюдь не однозначно. Воля была для него сердцевинной экзистенции, она была для него самой жизнью. «Если я чего-то хотел или не хотел, то я был совершенно уверен, что не кто иной, как именно

я, хотел или не хотел этого». И именно тут, в средоточии его существа, он испытал нечто устрашающее (он описывает это как состояние прежде его обращения):

Он хотел, и все же не мог решиться: «Я не делал того, что мне нравилось в несравненно большей мере, и что я мог бы сделать, если бы только хотел. Способность и воление были здесь одно, само воление уже было действием, и все же его не происходило. Тело с большей легкостью повиновалось самой слабой воле души, нежели душа самой себе».

«Откуда это чудовищное явление и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас же повинуетя; душа приказывает себе – и встречает отпор». Почему? «Она не вкладывает себя целиком в это желание, а следовательно, и в приказ... Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать... А... одновременно желать и не желать – это не чудовищное явление, а болезнь души». Не истина влечет ее ввысь, а привычка тащит вниз. «И потому в человеке два желания». Не две силы, добрая и злая, владели им, но: «Я говорил сам себе: "Пусть это будет вот сейчас, вот сейчас", и с этими словами я уже принимал решение, собирался его осуществлять и не осуществлял, но и не скатывался в прежнее: я останавливался... и переводил дыхание». «И чем ближе придвигалось мгновение, когда я стану другим, тем больший ужас оно мне внушало». «Удерживали меня сущие негодницы и сущая суета – старинные подруги мои; они... бормотали: "Ты бросаешь нас?" <...> "С этого мгновения тебе навеки запрещено то и это!"»^{xlvii}

Поворот, скачок, произошел внезапно. Раздвоение окончилось в одну минуту. «Свет уверенности излился в мое сердце». Бог помог ему.

Августин впервые откровенно изобразил борьбу воли с самой собою, ее промедление, нерешительность, значение решимости, охватывающей всю жизнь в целом, необратимой решимости. Он показал на самом себе человека в его слабости. Его не беспокоило неблагородное, недостойное в этом описании. Он раскрывал это, как момент нашего человеческого бытия. А затем он показывает непостижимую достоверность, эту уверенность воления, которая отныне решительно не может поступать иначе. Воля становится необходимостью. То, что он хочет, означает, что в нем угасли все колебания, всякая неуверенность, всякие сомнения, – но также и всякая насильственность простого самопринуждения. Эта воля есть покой сделавшего выбор, который уже более не выбирает, но дол-

жен. Свободная воля не может поступить иначе и в силу этого свободна. Пока она остается несвободной, она, собственно, не хочет и может хотеть также и иначе.

Что такое свобода воли, которая может? Откуда она возникает? Что происходит в решимости, несущей с собою полную достоверность и необратимую уверенность воления?

Зависимость (Angewiesen sein) и необходимость решения. Конечность нашего существования удерживает нас в зависимости от окружающей нас среды, от случайности встреч, от шансов и границ, присущих ситуациям. Мы повсюду зависим от чего-то другого. Мы находимся в ситуации, когда мы должны принимать решения (действуем ли мы так или иначе, действуем ли мы или не действуем), и через это наше решение несем ответственность за него.

Достоверность в обращении Августина поясняет на двух способах принятия решения (H. Barth). Если передо мной есть множество возможностей для проверки и выбора, то воление и способность – не одно и то же. Я принимаю решение и осуществляю нечто всякий раз особенное и единичное, насколько оно находится в моем распоряжении. Иное дело, если решение направлено на само мое существо в его целом. Тогда воление и способность становятся тождественны, но это воление присуще мне непостижимым образом. Я не могу волеить его, как воление, но хочу из него. Я не наблюдаю за тем, как я принимаю решение. Я не распоряжаюсь его осуществлением. Решаясь, я уже решил. В этом решении не я держу себя в своих руках. Я завишу в нем от того, чтобы Бог даровал мне меня самого.

Если же я осознал таким образом свою сущность в целом, если я, отрекаясь в этом от своей свободы, понимаю самого себя как некое вечное так-бытие и невозможность-быть-иным и в отчаянии устрашаюсь себя самого, то Августин отвечает: испорченность первородным грехом нуждается в благодати спасения и обретает надежду в вере.

Происхождение свободы. В свободе наших действий есть один основополагающий опыт: я хочу, но я не могу хотеть своего хотения. Я должен изначально пережить то, из чего я хочу, я не могу создать этого истока, не могу создать своей способности решиться. Я люблю, но если я не люблю, то не могу сотворить в себе любви. Я есмь я сам, но я могу не состояться для самого себя. Я должен доверять себе, но не могу на себя

полагаться. Благоприятный темперамент, дружественные задатки характера и другие природные данности не составляют прочной основы. Поэтому в своей воле, в своей свободе, в своей любви я не безусловно свободен. Я бываю дарован себе самому, и как как дарованный себе я могу быть свободным и стать самим собою. Я не создал самого себя в том, что я себя создаю. Не только внешними условиями своего существования, но и самим собой я обязан отнюдь не самому себе. Отсюда – положение Августина: Что ты имеешь, чего бы ты не принял (*quid habes, quod non accepisti*)?

Остается в силе парадокс: Это Бог создает в человеке свободу, не оставляет человека во власти природы. Но тем самым Бог допускает возможность активности человека, направленной против него, против самого Бога. Бог оставляет человека свободным; но если человек обратился против Бога, то только помощь и благодать Божия позволяют ему все же достигнуть блага своими собственными действиями.

В своей свободе ко благу я – дело рук Божиих. Моя свобода – дарованная свобода, а не моя собственная. Я не могу хвалиться своей свободой. Высокомерием (*Hochmut*) будет, если я захочу быть обязанным самому себе тем, чем я обязан Богу. Мне подобает смирение (*humilitas*) и в самой свободе. Если я приписываю себе то, что приходит от Бога, то бываю отброшен в свою собственную тьму. Высокомерие – если я радуюсь самому себе, как делу рук Божиих. Смирение – вот настроение, обуславливающее собою истину всех моих добрых поступков.

Невозможность сознания добрых дел. Августину известно неистребимое, ибо неизбежное в условиях нашей конечности искажение довольства собой: Чтобы хорошо поступать, я должен видеть благо и познавать свои действия как добрые. Но если я имею это сознание, то я уже допускаю зачаток гордости. Без знания я не становлюсь добрым, со знанием же я не остаюсь чистым. И само смирение, сознающее себя, уже более не смиренно, но тут же превращается в гордость смирения.

Основание этому – себялюбие человека. Он не выбирается из себялюбия, разве только непостижимым образом, помощью Божией, делающей его смиренным, но не позволяющей впасть в осознанную смиренность, позволяющей ему творить добро, но не делающей его гордым, дающей ему опытом испытать в

высшей свободе свою дарованность себе Богом. Помощь Божия позволяет ему, с усовершенением свободы, через саму эту свободу прийти к Богу.

Великие основополагающие мысли о человеческом бытии имеют универсальный характер. Это следовало бы показать в историко-систематическом (проблемно-историческом) изложении основных вопросов и ответов философии. Здесь же, в пояснение представленной только что возвышенной этической установки, укажем на одну историческую аналогию. Чжуан-цзы: «Нет разбойников хуже, чем добродетель с осознанностью... кто рассматривает сам себя, тот пропал»... «Хуже всего – не отрываться от самого себя»... «О великом Дао не говорят... Великая доброта не чванится собой как доброта... Дао, которое блещит – это не Дао».

Против стоиков: Августин знает их учение:

Человек в своей свободе независим при условии, что он довольствуется тем, над чем он господствует. Господствует же он только над самим собой и своими представлениями и своими решениями. Поэтому его по-настоящему касается только это, а не что-то другое. Он ограничивается самим собой, довольствуется самому себе (автаркия). При этом стоик не сомневается в том, что мы в самом деле властвуем над своими представлениями. Он полагает, что это властвование достоверно для него в том, что мы направляем свое внимание, что мы осуществляем свои намерения. Наша свобода не имеет основания, но она сама есть основание. Она тождественна с разумом. Противоположность свободы – принуждение извне. Поэтому я могу быть тем свободнее, чем в большей мере я сделаю себя независимым от внешних вещей, чем меньше у меня потребностей, так что я могу обходиться самым малым. Я остаюсь свободным, если я живу в естественности приспособления ко внешним вещам. Но если, несмотря на отсутствие у меня потребностей, меня все же постигает принуждение извне – в нашем существовании неизбежное, – то мне нет необходимости внутренне подчинять ему самого себя. Я делаюсь несвободным, только если это принуждение возбуждает мою душу. Поэтому свобода есть неприкосновенный покой души (апатия). Благодаря ей я остаюсь свободен даже при самом жестоком принуждении извне, даже будучи рабом под пыткой, даже в самой мучительной болезни. А в самом крайнем случае у меня есть свобода лишить себя жизни.

В этой стоической установке Августин не видит ничего, кроме самообмана. Не иметь никаких душевных движений, не

позволять ничему затрагивать себя – это была бы смерть души. Но эта бесстрастность в боли, принуждении и пытке есть к тому же чистая фантазия. Человек может только налгать самому себе, будто он осуществляет ее. А прежде всего: в самой свободе своей решимости я свободен отнюдь не сам собою.

Против пелагиан. В этом последнем пункте Августин выступил против Пелагия.

Для Пелагия человек, как сотворенный свободным, отныне по воле Божией независим от Бога. Человек обладает свободой принятия решения (*libertas arbitrii*). Он имеет возможность грешить или же не грешить. Даже если он уже решил грешить, возможность обращения, а тем самым и свобода, сохраняется. Если он хочет, то во всякое время еще может следовать заповедям Божиим, благу, во всякое время после самой дурной жизни может начать жизнь как бы сначала.

Августин же видит решение в решимости свободной воли вот как: сам по себе человек может делать только зло, но не добро. «Добро во мне – дело рук Твоих и дар Твой, зло во мне – моя вина и суд Твой». Воля свободна в делании зла (даже если она здесь не подлинно свободна, но свободна к невозможности быть (*frei zum Nichtseinkönnen*), в делании же добра она нуждается в Боге. Таков захватывающий фундаментальный опыт Августина в достоверности его обращения, как перемены всего существа: «Ты же... выгреб десницей своей с самого дна сердца моего груды нечистоты. А это значило отныне... не хотеть того, чего хотел я, и хотеть того, чего хотел Ты. Но где же находилась годы и годы, из какой глубокой и тайной пропасти вызвал Ты в одно мгновение свободную волю мою...»^{xlvi}

Догматические формулировки. Мыслить волю Божию в ее непостижимости как все объемлющую, полновластно определяющую также и свободу человека, требует догмат о *предопределении* каждого отдельного человека: к состоянию свободы в благодати или к состоянию несвободы во зле. Сам человек неспособен изменить того, к чему он предназначен. Как он не сотворил самого себя, так не сотворил и своей свободы. В своей свободе он тотально зависим от воли Божией, в своей сущности он предопределен этой волей.

В языке богато разработанной в различениях и усложнениях церковной догматики встречаются и борются друг с другом основные душевные устройства благочестивой жизни. Нам нет

необходимости останавливаться на них здесь. Однако мы укажем здесь в кратком очерке, как взаимно отражаются друг в друге объективирующий проект истории спасения и всегда живого действительный процесс в душе отдельного человека.

Фактическое состояние человеческого бытия, отражающееся в детально разработанном в понятиях догматическом мифе, таково, что всякий человек есть то, что он есть, в силу историчного происхождения, биологической наследственности, вследствие ситуаций, в которых он находит себя и в которые он попадает. Он зависит от тех орудий, которые даны ему с рождения, от памяти и объема своего мышления, от конституции своего темперамента, от своих физических сил. Он зависит от того, что ему встречается, явление чего не находится в его власти, от людей, которых он реально видит и с которыми говорит, от тех элементов действительности, которые он воспринимает.

Но в то же время это состояние *всесторонней зависимости* таково, что человек должен видеть то, что ему встречается, повод, действительность, чтобы реагировать на нее. Все то, от чего он неотменимо зависит, есть в то же время шанс, которым он может воспользоваться или который упустить, призыв, который он замечает или же не замечает, язык, который он слышит или который остается неведом ему. То, что я есмь и что я делаю, всегда есть ответ. Язык остается нем для меня, если я хватаюсь за сугубые фактичности, за витальное, за удовольствие и страдание, за забвение, за жизнь в ее чистой моментальности, лишенную горизонта и объемлющего. Язык становится слышен мне, и мне становится возможно ответить ему, если в конечностях времени со мной говорит что-то, что у Августина называется Богом.

Разработанный же догматический миф таков: Первородный грех – состояние испорченности человека и его смерть – это последствия падения Адама. То, что было испорчено Адамом, восстанавливает Христос. Благодаря ему после первого рождения следует возрождение. Таким образом, во времени друг за другом следуют первоначальное состояние, падение и первородный грех, спасение. Состояние первородного греха относится к миру, спасение – к потустороннему миру. Но в то время как люди еще пребывают в мире, первородный грех, между тем как последствия его все еще продолжают существовать, одновременно уже уничтожается для верующего в

надежде на потусторонний мир. В этих мифически-догматических представлениях отражается антиномия зависимости и свободы нашего теперешнего существования во времени. В то время как это существование в его так-бытии постигается, напротив, из некоторой сверхчувственной истории. Более подробно это выглядит так:

После грехопадения следует: *Во-первых*: устанавливаемый Богом закон (десять заповедей); человек пытается исполнить его и узнает опытом, что не может этого сделать. Его недовольство приводит его к познанию своего греховного состояния и приводит в отчаяние. *Во-вторых*: вера во Христа, посланного Богом для спасения; в вере человек отрекается от своей собственной воли, переживает проникновение благодати в его греховное состояние. *В-третьих*: любовь (*caritas*), посредством которой человек, вере которого она и даруется, получает подлинное исцеление от греха. *В-четвертых*: исполнение заповедей, уже не как тщетное исполнение некоторого законного долженствования, но как следствие любви; теперь у человека есть свободная воля, которая, поскольку она любит, исполняет правду целиком и полностью, но исполняет ее в сознании, что не создает себя сама, но переживает себя как созданную Богом. — Этот последовательный ряд в смене времен есть одновременно взаимопроникновение в той или иной ныне существующей душе. Ибо эта душа снова и снова совершает во времени всю эту последовательность — от отчаяния и до благодати в любви. Правда, догматические формулировки всегда впадают в язык сугубой объективности. Мы изумляемся той страсти, которую соединяют борющиеся стороны с отдельными определенными положениями. Однако смысл этих формулировок, которые как таковые, а тем более в их неизменно сохраняющейся противоречивости, имеют характер шифров, есть высказывание того, что, как внутренний процесс, оказывается возможно выразить только в этих объективациях, и что только через сам подобный язык впервые находит себе осуществление.

Августиновский процесс можно вместить в одну-единственную антитезу. *Мир несвободы* воли — это долженствование, которому воля не следует, это воление, которое не осуществляет желаемого, это благие намерения, которые рассеиваются под действием страсти, это слышание требования, которое хотя и говорит: ты можешь, ибо ты должен, — но которое есть слабость неспособности, не могущая, однако же, признать са-

ма себя как неспособность. – Мир *свободы воли* раскрывается там, где любовь не нуждается более в долженствовании, но исполняет, не составляя себе благих намерений, и своей действительностью вынуждает страсти рассеяться. Эта действительность может сделать то, что она хочет, потому что ее любящая воля сама есть способность (*Diese Wirklichkeit kann, was sie will, weil ihr liebender Wille selbst das Koennen ist*).

Но у человека нет выбора между двумя этими мирами, но во временном существовании оба эти мира находятся в нем, однако находятся так, что один из них соответствует его преднамеренному планированию, а другой – его дарованности самому себе.

Контраст с другими историчными формами свободы. В истории мы встречаем другие способы бытия сознания свободы, и соответственно этому – другие способы бытия личности. Мы увидим Августина с большей отчетливостью, если напомним здесь о них читателю.

Были *нордические личности*, которые полагались на свою собственную силу, гордо и непоколебимо шли на смерть, своей способностью умереть доказывали себе, что они такое, и думали о посмертной славе. Они жили в личной верности, знали богов, но были способны противиться им, и предвидели конец мира, вместе с миром богов.

Были *еврейские пророки*, которые сознавали себя *орудиями Бога*. Они смирялись с необходимостью возвещать людям его слово. Они принимали это на себя и оставались непоколебимы. Они не позволяли внутренне одолеть себя силам мира – ни своим собственным царям, ни священникам, ни мировым державам, потрошащим малые народы как птичьи гнезда. Только Бог и сознание повиновения Богу освобождало их от всего, что ни случалось в мире, в том числе от жреческой иерархии, своевольно апеллирующей к Богу (этого исторического прообраза католической церкви). В них было положено основание человеческой личности западного мира, которая вновь и вновь обретала силу, взирая на этих пророков.

Было величественное разнообразие *греческих личностей*, подчиненных *идее меры*; все естественные возможности человека были осуществлены в прекрасных, но также и в безмерных, устрашающих обличьях.

Была *римская личность*, черпавшая свою непоколебимость в своей преданности *res publica*, доказывала свою подлин-

ность, жертвуя своим собственным, вначале целесообразно и благочестиво мыслила в порядке своего собственного народа, а затем превратилась в сознание всемирной миссии вечного Рима, как мира и спасения всех людей в имперском порядке. Римская личность с ее великой волей обладала могучей силой при всей бедности ее человеческих воплощений.

Позднеантичная личность, выразительнее всего – в лице Плотина, чувствовала себя, как и почти вся греческая мысль, *звеном космоса*. Если Плотин еще испытывал стремление к соединению с Единым и если он хотел таким образом превзойти мир, то это было у него все же только возвращением в мировую основу. Душа возвращается домой, оставляет себя в своем мирском бытии, распространяется до бесконечности, и через высящиеся друг над другом сферы растворяется в истоке. Личность исчезает в осуществлении спекулятивной мистики.

Можно указать на эти исторические явления, чтобы найти в них моменты свободы в личности Августина (за исключением нордической и греческой личности). Но всему этому у Августина противостоит нечто решающим образом иное. Только Августин впервые вывел идею свободы, утрачивающую при этом свою красоту и самобытность и трагизм, в никогда прежде неизведанную глубину, – впрочем, он сделал это в лишенных всякого единства, пересекающихся и противоречащих друг другу мыслях, то в захватывающих описаниях, то в схематических абстракциях.

Это иное и новое возникает из библейской веры, имеет основание у Павла, но этого совсем не было у более ранних отцов церкви и совершенно не было у Оригена. Может быть, в этом заключается некий момент пророческого сознания; но пророки непосредственно служили Богу, Августин же служит Богу на пути, проходящем через веру в церковь. Может быть, у Августина есть некий момент римской воли и жертвенности во имя общности как целого, но римлянин служил *Res publica* и империи, Августин служит царству Божию, церкви. Прежде всего, Августин мог воспринять некий момент плотинского одоления мира ради чистой духовности. Однако различие между ними огромно: Августин стремится проникнуть не в лишенное форм Единое, а в отношение человека к Богу, как отношение Я к Ты. Однако это никогда недостижимое для философии как действительность фундаментальное соотноше-

ние имеет у Августина философское значение: человек у него радикальнее, нежели это было бы когда-либо возможно в космическом мышлении, вырван из мира и теперь стоит в более непосредственном отношении к Богу. Мир есть только его местопребывание, его осуществление в мире есть его предназначение от Бога. Античный философ старался доказать свою правду на деле в этом мире, хотя и противопоставляя себя миру, в котором он терпел мучения, как стоик, отрекался от себя в платиновом основании, оставаясь, однако, сам одиноким, только лишь Я и преданным Я. Августин же более радикально противостоит миру и принципиально чужд ему, потому что он противостоит ему с Богом в общности духов. Он не исчезает как личность в Едином, но предстоит Богу, стремясь к Богу, будучи сам личностью. Он мыслит себя как личность бессмертным в вечности. Если то, как я переживаю в своем опыте Бога, составляет меру моей собственной сущности, то спекулятивно мыслимое и мистически-неопределенное Единое должно иметь следствием совершенно иного человека, нежели личный Бог как предмет веры. Лучающаяся удивительным светом неопределенность в самобытии Плотина исторически характеризуется тем, что человек Плотин исчезает перед нашим взглядом. Он не хотел показываться людям, он никогда не говорил о самом себе. Однако Августин, через полтора столетия после Плотина, предстоит нашему взгляду в плоти и крови. Перед нами личность, решающаяся показывать себя целиком, вплоть до самых безобразных закоулков своей души, чтобы помочь этим своим собратям по вере на их пути к Богу. С ним само мышление о самом себе обращается в метафизическую глубину.

Проблематичность свободы и вопрос об основании ее возможности и о ее подлинном смысле остается вне поля зрения всех философов до Августина. Августин же, вследствие усвоения им учения Павла, мыслит свободу с убедительной силой, впечатляющей и до нашего времени.

В. Любовь

Универсальность любви. Августин не видит в человеческой жизни ничего, в чем бы не было любви. Во всем, что он есть, человек есть в конечном счете воля, а сердцевина воли есть любовь. Любовь – это стремление к чему-то, чего мы не имеем (*appetitus*). Как тяжесть движет тела, так любовь движет души. Они суть не что иное, как волевые силы (*nihil aliud quam volun-*

tates sunt). Любовь есть вожделение (cupiditas) там, где она стремится к обладанию тем, что она любит, она есть радость (laetitia) там, где она обладает им, она есть боязнь (metus) там, где она видит угрозу обладанию и избегает противного, она есть печаль (tristitia) там, где она ощущает совершившуюся утрату. Любовь всеобъемлющим образом направлена на вещи и людей, на мыслимые вещи и осязаемые элементы действительности, на все, что только потому существует для нас, что оно для нас безразлично.

То, что действует в человеке, создается любовью, – в том числе и дурное. «Постыдности, прелюбодеяния, преступления, убийства, всяческие излишества, – разве не любовь вызывает их?» Для человека не будет спасением вообще больше не любить. Ибо это означало бы «быть косным, мертвым, презренным, жалким». Нужно не угасить в себе опасную любовь, но требование гласит: Очисти свою любовь; направь «воду, текущую в сточной канаве, для орошения сада». «Любите, но смотрите, что вы любите». «Любите то, что достойно любви».

Истинная любовь. Достойно любви то, помимо чего мы не найдем ничего лучшего. Это – Бог. Всякая праведная любовь есть любовь к Богу. А к Богу мы приходим только через любовь.

Но любовь к Богу неисчерпаема, неопределима, она все обосновывает, все объемлет. «Что же, любя Тебя (Бога), люблю я? Не телесную красоту, не временную прелесть, не сияние вот этого света... не сладкие мелодии... не благоухание цветов... и курений... не члены, приятные земным объятиям, – не это люблю я, любя Бога моего. И, однако, я люблю некий свет... некий аромат... и некие объятия – когда люблю Бога моего; это свет... аромат... объятие внутреннего моего человека – там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром... где объятия не размыкаются от пресыщения. Вот что люблю я, любя Бога моего»^{xlix}.

Если я хочу определить, что мы любим в любви к Богу, то: безусловно непреходящее, неизменное, – жизнь, которая не умирает, – благо, которое можно и должно любить не ради другого, но само по себе, – то, в обладании чем прекращается всякая боязнь возможности потерять его, – а потому не бывает и печали об утрате, и радость обладания пребывает ненарушимой.

Но все это – негативные выражения. Само высшее благо не высказывается в словах, но лишь как то, чему чужды страх, забота, неуверенность, утрата и умирание в мире. Все угрозы любви в мире потеряли силу. Ну а содержания нашей любви, остались ли они теперь все-таки в мире, освобожденные от недостатков и подтвержденные для нас откуда-то еще? Или, если они не таковы, то что же есть позитивное в том, что мы любим как Бога?

Это высказывается лишь избыточным образом, в тождественных суждениях, не через что-то иное: любить Бога значит любить его даром (*gratis*) и не искать себе награды, кроме Бога. «Испроси у Него свое спасение; и Он будет твоим спасением; не испрашивай его как спасение откуда-то еще». Поэтому: «Что было бы для меня все то, что Ты дал бы мне, вне Тебя! Это значит даром любить Бога: надеяться получить Бога от Бога; поспешать, чтобы, исполнившись Бога, насытиться Им. Ибо Его довольно тебе; кроме же Него ничто для тебя не довольно».

Любовь к Богу уникальна, в этом мире и в вечности. Вера и надежда относятся только к этому существованию во времени, любовь же пребывает всегда:

«Ибо, даже если человек достигнет вечной жизни, и если прекратятся две другие добродетели, тогда любовь (а именно, любовь к Богу) будет все-таки существовать, и притом в усиленной и удостоверенной степени».

Душевный строй человека в истинной любви. Сущность человека заключается в его любви. «Если спрашивают, хороший ли кто-то человек, то спрашивают не о том, во что он верит или на что надеется, но о том, что он любит». «Хороший человек не тот, кто знает, что есть благо, – но тот, кто любит благо».

Там, где есть любовь к Богу, там у любви есть такой предмет, на который она может твердо положиться. Исполненный этой любви человек будет повсюду видеть благо и исполнять правду. О нем справедливо изречение: Люби и делай, что хочешь (*dilige et, quod vis, fac*). Ибо тот, кто видит Бога, тот в любви к нему делается столь малым для самого себя, что предпочтет Бога своему Я не только в суждении, но и в самой любви. Здесь становится невозможно грешить. Из этой любви человек не может вновь впасть в благорасположение к самому себе.

Это великое благо, если только мы начинаем видеть его, «достижимо с такой легкостью, что воление есть уже одновре-

менно и обладание желаемым». Ибо для доброй воли ничто не будет так легко, как обладание самой собою, обладание тем, чего она хотела.

Способы бытия любви. Мы находимся в мире. Бог невидим, но присутствует только для веры. Наша любовь, желающая обладать своим предметом в непосредственной данности настоящего, поскольку она в своем многообразии обращена на осязаемо-реальное в мире, отнюдь не есть чистая любовь к Богу. Основное отличие нашей любви (*unseres Liebens*) состоит поэтому в направлении ее движения – или к Богу (*caritas*), или же к миру (*cupiditas*).

Словоупотребление Августина не отличается регулярностью. Оба направления любви именуются *amor* (*appetitus*), поскольку подразумевается побуждение к тому, чего еще не достигли. *Caritas* (или также *dilectio*) всегда означает правильно направленную любовь. *Cupiditas* всегда означает неверно направленную любовь.

Caritas, любовь к Богу (*amor dei*), любит то, что можно любить единственно лишь ради него самого, тогда как все иное она любит ради Бога. *Cupiditas*, любовь к миру (*amor mundi*), желает достигнуть временного. Без отношения к Богу эта любовь неправильна, называется *libido*, и есть любовь плоти (*carnalis cupiditas*).

Движение любви или пребывает в пути к вожделенному, которого у меня нет, или же я достиг цели и уже обладаю. Будучи в пути, я люблю нечто ради другого; там, где я достиг цели, я люблю ради него самого. Там, на пути, я могу употреблять (*uti*) нечто ради этого другого; здесь, у цели, я могу наслаждаться (*frui*) им ради него самого.

Поскольку же только Бога следует любить ради него самого и истинная любовь есть только любовь к Богу, то *frui* бывает оправдано только в отношении Бога, в отношении же всех мирских вещей оправдано только *uti*. Поэтому существо всякого искажения любви состоит в том, чтобы желать употреблять то, чем следует наслаждаться, и наслаждаться тем, что следует употреблять. Это означает: всякая любовь к людям и вещам в мире истинна, только если мы любим их ради Бога, а не ради их самих. Напротив, было бы худшим из искажений – использовать Бога, чтобы наслаждаться людьми и вещами в мире.

Порядок любви (ordo amoris). Мы находимся в мире и любим как существа в мире. Если бы любовь к Богу и любовь

к миру были совершенно разделены, тогда они взаимно исключали бы друг друга. Но любовь к миру запретна лишь там, где в мире имеет место не *uti*, но *frui*, то есть если какое-нибудь существо, которое не есть Бог, любят единственно лишь ради него самого. В таком случае Августин говорит о загрязнении души любовью к миру.

Таким образом, важно правильно сочетать любовь к Богу и любовь к миру, важен порядок любви (*virtus est ordo amoris*). Этот порядок означает не подменять друг другом *uti* и *frui*, а именно: любить все в мире только в смысле *uti*, не наслаждаться им ради него самого. Оказывается, однако, «что Бог уже в мире дает нам блага, к которым следует стремиться ради них самих, такие как мудрость, дружба, и что другие необходимы ради чего-нибудь, как, например, поучение, еда, питье». Мы совершенно не можем поступать иначе. Это *frui* есть *cum delectatione uti*. Если любимое с нами, это необходимо влечет за собой радость от него. В *Retractationes* Августин прямым текстом аннулирует сказанное: Он говорил-де о видимом теле, любить его есть отчуждение от Бога (*alienari*). Однако не будет отчуждением от Бога любить телесные формы во славу Божию.

Иначе говоря, этот порядок любви заключается в том, чтобы отводить подобающее место равному и неравному. Все вещи в мире достойны любви: «Так же, как с красотой тела, обстоит дело и со всякой сотворенной вещью. Коль скоро она добра, ее можно любить как хорошо, так и дурно, — хорошо, если мы соблюдаем порядок, и дурно, если мы искажаем порядок». Августин назвал подобающей даже любовь к своему собственному телу. «Никто не ненавидит свою плоть»¹. Любить что-нибудь больше плоти еще не означает ненавидеть свою плоть.

Но что означает любовь в мире, как она есть в исполнении, ее удовлетворение и все же неисполнение, ибо ее влечет дальше, — это Августин показывает на аллегории странствования. Любимые нами существа принимают нас, если мы устали и хотим отдохнуть, услаждают нас, но побуждают нас стремиться дальше к Богу, который один есть неизменный покой. Покой ногам в странствовании, когда мы остановим их где-нибудь, дает нашей воле отдохнуть с известным удовлетворением, и все же этот покой — не то, к чему она стремится. Только если мы не будем рассматривать место нашего покоя как

отечество гражданина, но как пристанище странника, наше удовлетворение будет истинным. Остановка в гостях у друзей идет на пользу нашему движению к вечности.

Любовь к Богу, любовь к себе, любовь к ближнему. В любви к миру, упорядоченной любовью к Богу, находят место любовь к себе и любовь к ближнему.

Себялюбие правильно и необходимо. Невозможно, чтобы тот, кто любит Бога, не любил самого себя. Более того: тот, кого любит Бог, любит самого себя. Но правильно любит самого себя тот, кто любит Бога больше, нежели себя.

Согласно Августину, любовь к ближнему следует за любовью к себе. Ибо кто ближе человеку, чем сам человек? Мы все происходим от Адама и родственны друг другу по происхождению. К нам всем обращается Откровение через Христа, и мы соединяемся в вере.

Но любовь к ближнему есть истинная любовь только как *caritas*, но не как *cupiditas*. Первая есть любовь души к душе, как радостная ясность любви (*serenitas dilectionis*), вторая подобна ночи и головокружению во влечениях (*caligo libidinis*).

Любовь существует в обоюдности. Любящий «пылает тем жарче, чем более видит, что душа другого охвачена тем же пламенем». «Нет более действенной силы для пробуждения и умножения любви, как видеть, что нас любят, если мы сами еще не любили, или надеяться на ответную любовь тому, кто сам любит в первый раз». Любовь хочет сочетать двух человек. Из общего благоволения она становится дружбой (*amicitia*): «я чувствовал, что моя душа и его душа были одной душой в двух телах»¹¹.

Это – редкие суждения у Августина. Христиански-августинская любовь неизменно обращена на ближнего, всякого ближнего как человека. В ней любят отнюдь не человека, как этого индивида. Индивида любит Бог, ответ любви которого виден в себялюбии. Любовь к ближнему есть повод для любви к Богу и путь к ней. Она любит даже грешника, даже врага. «Ибо ты любишь в нем не то, что он есть, но то, чем ты хочешь, чтобы он был» (*non quod est, sed quod vis, ut sit*), а именно, – то достояние любви, которое он есть как любящий Бога человек.

Характеристика. В истории философии любви (Платон, Данте, Бруно, Спиноза, Киркегор) мышление Августина занимает существенное место. Он, как и вся философия любви, описывает источник того, что для человека есть самое важное,

безусловное, не знающее ограничений, объемлющее, то, от чего зависит все имеющее полноту и смысл, то, в чем все находит свою меру.

В августиновской *caritas* соединяются: совершенство акосмистского чувства любви – обладание (*frui*), которое ничего более не вожделеет, – деятельная помощь. Все это безлично, заместимо усилиями другого в общности людей, которая есть *corpus mysticum Christi*⁷. В любви к Богу заключается: удостоверение вечности, из которой и в которой все есть, – «Да» бытию как бытию, не только доверие ему, но внутреннее осознание бытия, – беспредметное счастье.

Критические вопросы таковы: 1. Обратилось ли здесь в язык некое изначальное осознание полноты – или бегство из безнадежного бедствия в некое гальванизирующее самопотенцирование? (говорит ведь Августин, что мир, какой нам здесь свойственен, есть «не столько радость в счастье, сколько утешение в несчастье»ⁱⁱⁱ). – 2. Имеет ли у Августина действительная в мире любовь тенденцию превращаться в некую внемировую, а потому недействительную в мире любовь? Упускает ли он возможную в мире любовь, которая в своей историчной форме может быть, поперек времени, присутствием вечности (*quer zu der Zeit die Gegenwart der Ewigkeit sein kann*), в пользу неисторично-всеобщей, безличной любви бездонного одиночества, знающего только Бога, и все же не имеющего его иначе как только в церкви и в гарантированном церковью Откровении? – 3. Основано ли то и другое на одной неизменной черте августиновской мысли, превращающей возможный опыт вечности в мгновении в некий предмет в будущем, в нечто потустороннее, в некое как бы лишь будущее время по ту сторону времени? Перенесена ли здесь структура стремления к желанному (истинная во временной деятельности, направленной к будущей цели во времени) на отношение к вечности, которая только вследствие этого переноса становится для такого способа представления чем-то будущим? Не здесь ли поэтому также и исток отделения нравственного действия от только лишь последующей во времени награды, или следующего за ним наказания (против положения философии, гласящего, что награда добрых поступков – сами эти поступки)? Происходит ли таким образом вообще такое отделение мира от потустороннего, что

⁷ Мистическое тело Христово (лат.).

мир и потустороннее суть здесь две реальности? Утратило ли, вследствие этих разделений, свою существенность единство временного и вечного, эта подлинная историчность личной экзистенции, осознанная человеком с возникновением библейского мышления?

По отношению к Августину на эти вопросы ответить непросто. От него исходят стимулы мысли, которые представляются нам истинными, и движение мысли в указанные стеснения постоянно происходит из-за того, что то, что было прежде светлым шифром, низводится до непрозрачной объективности. Хотя названные мною представления о будущем и потустороннем и могут быть истинными шифрами и остаться в таком случае без подобных разделяющих последствий и избежать материализации, превращающей их в простую реальность, но они легко могут впасть в такую материализацию.

С. Всемирная история

Подход и результат Августина. Всемирная история – это история о творении и первоначальном состоянии, о грехопадении Адама и последовавшем из него первородном грехе в роде человеческом, о вочеловечении Бога и спасении. Теперь мы находимся в неопределенно долгом времени, предшествующем концу мира, после которого останутся только Царство Божие и ад.

По пути история как таковая является безразличной. Речь идет единственно лишь о спасении каждой души. Но теперь существуют две великие реальности – римское государство и католическая церковь. После завоевания Рима Аларихом (410) язычники возлагают вину за это несчастье на христиан. Поскольку они оставили старых богов, старые боги в свою очередь оставили Рим. В своем великом сочинении «О граде Божием» Августин предпринимает защиту от этих обвинений. Главную роль в этой защите играет представление о всемирной истории. С самого начала, а именно – со времени Каина и Авеля, существуют два государства – мирское государство (*civitas terrena*), восходящее к Каину и греху, и государство Божие (*civitas dei*), восходящее к Авелю и его угодной Богу жизни. Оба государства были открыты людям со времени Христа.

Все человеческое существование двойственно. С одной стороны, от грехопадения Адама на основании естественного деторождения существует естественное общество, в котором

люди зависят друг от друга и со времен Каина борются друг с другом. Они образуют сообщества, ведущие войны друг с другом. Они упорядочивают греховную жизнь. С другой стороны, каждый индивид, как творение Божие, существует непосредственно к Богу. Эти индивиды соединяются в сообществе веры. Они служат поводом друг для друга к тому, чтобы, подражая друг другу, вести истинно желанную Богу жизнь, но при этом зависят не друг от друга, а только от Бога, то есть от откровения и церкви.

Зримо наглядной исходной точкой для Августина были церковь и государство, как кафолическая церковь и римское Imperium⁸. Его результатом было представление обо всей совокупности всемирной истории как о борьбе государства Божия и мирского государства.

Сфера интересов Августина, его способ обоснования и толкования. Все определенные исторические вопросы получают у Августина ответы с помощью аргументов из откровения, а не из эмпирического исследования. Так, продолжительность существования мира от сотворения Адама составляет 6000 лет. Это мы знаем из Библии. Решающим является то, что человек и мир существовали не всегда. Краткость времени, истекшего со времени творения, как считает Августин, делает этот подход не вовсе невероятным, к тому же, сама по себе она безразлична. Ибо, даже если бы с тех пор протекло огромное множество тысячелетий, в сравнении с вечностью они были все же, как допускающее количественное указание время, подобно капле воды в сравнении с океаном. — На вопрос, почему произошли частные исторические события, Августин или отвечает, что человеческим знанием не постигнуть намерений Бога: Бог вручает власть как Августу, так и Нерону, как христианину Константину, так и отступнику Юлиану. Или же Августин отвечает, приводя возможные толкования: Константин, как христианский правитель, достиг исключительных успехов, чтобы люди видели, что для блестящего правления не нужно почитания языческих богов. Другие христианские правители оставались без успеха, чтобы христианство не рассматривали как средство предохранения от земных неудач. Тем не менее для человечества величайшее счастье, если такие люди, которые живут в истинном благочестии, обладают в то же время

⁸ Империя (лат.).

искусством править народами. – Другое толкование: Мировое господство Рима было заслуженной наградой за добродетели любви к отечеству и славолубия, правда, добродетели язычников, не знавших отечества выше, нежели земное. Но кроме того, это царство было также примером для христиан, как сильно они должны любить небесное отечество и на какие жертвы они должны быть готовы ради него.

Реальная политическая история вся без исключения предстает для человеческого знания бессмысленной, тогда как вера знает, что все не постигнутое умом совершилось по воле Божией. События в мировом государстве не заслуживают интереса, однако подвергаются оценке. Царства, если в них отсутствует справедливость, суть не что иное, как большие банды разбойников; так же, как банды разбойников, если они укрепляются, становятся царствами. «Римская империя прирастала только несправедливостью. Ведь она была бы мала, если бы спокойные и справедливые соседи никакой несправедливостью не побуждали ее к войне [следовательно, Августин усваивает себе римскую теорию справедливости войн, ведомых Римом; несправедливость – на стороне других], и таким образом, к счастью для мира, все царства были бы маленькими, наслаждаясь соседством в единодушии»^{lxxxiii}.

Но структуру всемирной истории как последовательность эпох, в которых Царство Божие странствует по этому миру, Августин мыслит, пользуясь как путеводной нитью шестью днями творения: от Адама до всемирного потопа, до Авраама, до Давида, до вавилонского пленения, до Христа, до конца мира. – Вследствие неведения о ходе политических событий захват Рима Аларихом вовсе не рассматривается как что-то окончательное. Рим уже пережил немало бедствий и выдержит, быть может, также и это бедствие.

Общий взгляд на историю, по своему смыслу, нигде не основывается на историческом исследовании, но явным образом основан только лишь на откровении, данном в Библии, для современного же читателя – на зеркальном отражении лично пережитого в истории: личном обращении и его последствиях, вытекающих из опыта веры и познания веры. Что есть в малом, то есть и в большом, и наоборот. То, что протяженно во времени, то вместе с тем и присутствует в опыте настоящего. Великие христианские мыслители свидетельствуют о единстве их истории с христианской историей.

Историчность. Это содержание веры впервые делает человеческое существование существенно историчным для сознания (в противоположность только лишь повторяющемуся природному существованию). Ибо отныне некое прошедшее является обязательным для человека. Он есть то, что он есть, в силу этого прошедшего. Но это прошедшее есть прошедшее греха, которое, принудительно делая, с одной стороны, необходимой и значимой, и все же, с другой стороны, должно быть, парадоксальным образом, совершенно преодолено и уничтожено вместе с грехом. И это должно быть совершенно государством Божиим, в котором индивиды, в сообществе веры, через откровение Христа вообще впервые видят этот другой, подлежащий преодолению, историчный факт. Поскольку индивид как творение соотносится с Богом и может соотноситься с ним в истине только в силу историчного откровения, он постигает, что он, как человек, должен, с одной стороны, исторично пребывать в обусловленной грехопадением греховности, еще продолжающей действовать после вочеловечения Бога и проявляющейся в земном государстве, а с другой стороны, верой в исторично совершившееся в определенное время вочеловечение Бога достигает спасения. Оба государства имеют историчное основание, одно – в грехопадении, другое – в откровении. То, что было с самого начала сокровенно, стало открыто всем со времени Христа.

Историчная двойственность человека во времени имеет своим следствием, вместе с двумя государствами, два способа любви, в одном – любовь к Богу, в другом – любовь к миру и к себе, – и два способа бытия равенства людей: здесь равенство их в их общей вере, там – равенство в силу их греховного прошедшего.

Характеристика августиновской философии истории. В Августине видели начало западной философии истории. Он в самом деле поставил в неизбежной форме вопрос об истоке и цели. Он пробудил чувствительность к сверхчувственно обусловленной историчности нашего человеческого существа. Этот смысл он высказал в присущей ему особенной христианской форме: церковь и государство он понимал в их ограниченной временностью сущности и сформулировал борьбу их друг с другом. Он истолковал великое напряжение между истинной верой и ложным неверием во всяком человеческом существовании в ее историчном проявлении.

Однако Августин даже и в намеке не желал дать конкретно-го наброска всемирной истории, сопровождающегося критическим опросом фактов. Поэтому великие философски обоснованные проекты всемирной истории в последние столетия возникли из иного истока и не могут быть поняты как некая «секуляризация» отдельных аспектов Августина. Их основная установка заключается в том, чтобы в духе современной науки изучать эмпирический материал и таким образом наталкиваться на факты и границы, возбуждающие работу философского сознания. Возникшее здесь новое понимание всемирной истории, с одной стороны, неизмеримо расширило и критически упрочило эмпирическое знание о всемирной истории, и пребывает в пути, конца которого еще и сегодня невозможно предвидеть. С другой стороны, спекулятивные наброски истории лишились своей духовно ограничивающей силы. Идет ли речь, например, о циклах вечного возвращения или об однократной линейной истории, — это уже более не составляет решающих альтернатив. С тех пор как оказалось под сомнением притязание на некое — будь то метафизическое, будь то научное — тотальное знание, место этой альтернативы заняли два метода:

Встречающаяся в них поддающаяся космологической констатации *фактичность* составляет проблему исследования, которое по своей сущности не может быть завершено. В отношении к частным явлениям однолинейная уникальность и кружащее повторение суть подлежащие проверке и подтверждению точки зрения, в целом же они находятся за пределами человеческого познания, безгранично продвигающегося вперед в мире и видящего, как за рамками каждого, на первый взгляд законченно замыкающегося совокупного воззрения открываются все новые перспективы.

То, что они означают, как *шифры*, относится к возможной экзистенции человека. В таком случае оба они — однократная однолинейность и повторяющийся круг — имеют возможное захватывающее значение для одной и той же экзистенции в различных контекстах: линия — для серьезности вечного решения, круг — для серьезности вечного духовного присутствия в повторении. Борьба шифров в ситуации экзистенции начинается там, где они хотят утвердить себя на ложном, ибо ведущем в ничто, месте как нечто абсолютно значимое. Это — не борьба допускающего завершение знания в целом, которая должна бы была разрешиться теоретически в пользу одного или другого. Подобное решение в целом так же невозможно с научной точки зрения, как оно противоестественно с философской. Оно при-

надлежит ошибочной форме рационалистически уводящей в пустоту философии псевдонаучного способа аргументации. Этот псевдонаучный способ возник тем с большей легкостью, что прояснение всей совокупности нашего сознания духом универсальной современной научности и вторичное пробуждение подлинно философских мотивов тогда еще не состоялось.

IV. Характеристика и критика

1. Личность в первом совокупном аспекте

Личность Августина, хотя она с почти осязаемой наглядностью стоит перед нами, остается загадкой. Этот всеобъемлющий в своем времени, вечно творящий дух, увлекаемый неудержимой страстью, постоянно просвечивает ясностью самого себя, сообщает это просвечивание с жадой совершенной открытости и все же в конце концов оставляет нас стоять в вопрошании. Кажется, будто в его сущности есть черты благородства и обыденности. Его мысль движется в самых утонченных спекуляциях и в рационалистических плоскостях, движима высокой библейской идеей Бога и не отказывается следовать суеверию. Великие содержательные вопросы оказываются в то же время в своей диалектике моментами его личной жизни. Кажется, будто он решается на самое крайнее, и все же он почти без риска привязан к не знающей колебаний фундаментальной достоверности. Его мышление движется в огромных противоречиях. Он постоянно остается соотносенным со своим актуальным опытом в настоящем – и одновременно с Единым, от которого все зависит, он обращается к именно теперь им встреченным противникам и к практическим задачам. Это порождает целый поток сочинений, написанных по случаю постоянно меняющихся ситуаций, а тем самым создает в целом такое наследие, которое он сам с полным правом воспринимает как один большой контекст, и которое вот уже полтора тысячелетия служит предметом научной интерпретации.

2. Сравнение с Киркегором и Ницше

Для нас, людей нынешнего времени, поучительно будет сравнение Августина с Киркегором и Ницше. Все они – исконно потрясенные. Они страстно, эруптивно, одним непрерывным, длящимся всю жизнь потоком писания, с сильными переменами, мыслят из средоточия своего опыта человеческого бытия. Непосредственность их мышления, кажется, парит на беспоч-

венности их личного существа, они не обретают облика, но предстают во многих обликах. – Все они мыслят через проникновение в изначальное, с психологией, которая есть просветление экзистенции, с учениями, функция которых пребывает в стихии жизни актов их мышления. Они пишут своей кровью. Отсюда то возбуждающее и неповторимое, что содержится во многих их положениях. – Они осмеливаются на противоречия, потому что не отказывают себе ни в каком изначальном импульсе души, но следуют каждому импульсу, под действием влечения к целостной, всеобъемлющей истине. Многообразие и противоречивость возможностей в их мышлении подобны самой жизни. Однако они мыслят с такой интенсивностью, которая всегда становится систематической при полном отсутствии системы. – Языком всех их, непреднамеренно, но с рефлексией об этом задним числом, служит то или иное отношение творчества. Языковая сторона риторического у Августина, как и языковые манеры у Ницше, – поверхностные слои этого восторженного говорения. – Всем им свойственно максимально сознательное самовосприятие и самоконтроль. Августин пишет первую настоящую автобиографию и заканчивает корпус своих сочинений критическим взглядом назад (как и Киркегор и Ницше). Они несут читателю не только сам предмет, но и восприятие предмета в рефлексии о его значении. Поскольку в них во всех предмет стал личным явлением, самописание этих личностей само относится к существу дела.

Все аналогии между этими мыслителями свидетельствуют о глубине внутренней возбужденности, о способности к экстремальному опыту, о силе личности, о «современности» Августина. Но одно радикальное различие оттесняет их все на второй план: рано пробудившаяся воля Августина содействовать в строительстве общности, его благоразумная светскость (*Welt-lichkeit*), его неустанная сила повседневного практического действия. Во всех произведениях Августина господствует иной дух, нежели у этих великих пробудителей: некая мера и некая ответственность в любом страстном увлечении. Ибо Августин говорит от имени и под авторитетом христианской общности веры, церкви. Так, как он это говорил, он мог говорить с подобной свободой только в этот момент церковного развития. Киркегор же и Ницше – одиночки, исключения, и знают себя как таковые. Августин – учредитель, принадлежит к мировой власти, он служит церкви. Все у него соотнесено с одной-единственной истиной, он сам

включен в надежное предание авторитета. Киркегор же одиноко противостоит церкви, полицейский шпион на службе Божией, как он сам себя называет. Ницше одинок, без Бога, без границ вопрошает и проблематичен, тщетно ищет опоры в «вечном возвращении», «воле к власти», «дионисийской жизни». Одиночество Августина уничтожается хотя и не на человеческом пути, но оно уничтожается для него как для члена церкви.

3. Церковное мышление

а) Величие и ограниченность Августина заключаются в изначальности его мышления из церковного авторитета. В силу неудовлетворенности философией он стал христианином в смысле послушания церковному авторитету веры: «Я не дал бы Евангелию никакой веры, если бы меня не побуждал к этому авторитет вселенской церкви».

Задают, правда, вопрос: философ Августин или же теолог. Подобного разделения для него еще не существует. Он еще то и другое воедино, он одно, однако и не без другого. Он сознает свое мышление свободным только в силу веры в Божье откровение. Для него изначально не существует проблемы авторитета и разума, веры и знания как врагов друг другу.

Путь Августина вел его от свободной философии, которую он узнал лишь как пустую и несчастную, к вере в откровение, содержание и блаженство которой мыслилось в теологической догматике. Но в отличие от догматики более позднего времени, Августин еще пребывает в процессе становления теологии. Он не занимается дедукциями из теологических принципов. Ибо перед ним еще стоит задача выработать догматические содержания веры, развернуть еще неясные истоки веры до степени определенной веры. Часто его мышление – мышление, движущееся как бы в пространстве настроения этой веры в откровение, – есть мышление самостоятельное, философское, изначальное. И это – мышление пронизательное, живо и наглядно представляющее. Это – философия.

В качестве христианина Августин стал философским мыслителем, интерпретировавшим церковь и Библию. С помощью разума, от которого он не отрекался, он вырабатывал познание веры. Авторитарное мышление, которое нам следует рассматривать как противоположное философскому мышлению, само мыслится здесь философски, это означает – изначальное. Тем самым задаются сохраняющиеся до нашего дня, всегда лишь

по видимости разрешаемые вопросы. Философствование, даже если оно противопоставляет себя этой установке, то есть мыслит из такой веры, которая не есть вера в откровение и не есть вера в церковь, бывает насущнейшим образом заинтересовано в том, чтобы в меру своих сил понять эту иную веру.

Принцип авторитета – это предмет величайшей важности, сохранявший действенность во все времена, неопределенный в своих формах, будь то как момент в движении или же как абсолютная косность известного содержания, будь то как живая увлеченность или же как привычность традиции, будь то как духовная сила или как последняя не подлежащая апелляция инстанция, выносящая решения в силу собственной власти и принуждением добивающаяся исполнения этих решений, будь то как таинство церкви или всемирной державы (Фридрих II Штауфен^{iv}), будь то как догматика некоторого мира веры или же как принцип легальности известного порядка существования. История учит нас, как авторитет вступает в борьбу с другим авторитетом, прежде всего и безмерно – в христианских странах Земли. Мы видим, как борцы за веру неспособны говорить друг с другом.

Без авторитета невозможны: совместная жизнь, обязывающий дух, воспитание, воинский порядок, правовое государство и действительная сила законов. Авторитет неизбежно нужен. Его утрата имеет следствием обесценение людей и насильственный порядок их жизни, держащийся на терроре ничто. Пределы авторитета можно превзойти, хотя бы в то же время и сохраняя, и преобразуя его, но это возможно сделать только в зрелости индивида, сделавшего содержание истории действительной силой в самом себе. Выродившийся авторитет порождает беспорядки, в хаосе которых нечасто оказывается успешным учреждение нового авторитета.

б) У Августина мы наблюдаем: авторитет становится для него всеохватывающей силой, потому что он верит, что этот авторитет учрежден творцом всех вещей через его откровение. Он становится для Августина в то же время защитой в самой надежной общности, основанной не на человеческом договоре, а на вочеловечении Бога. Поэтому к этой общности принадлежат все люди. Доказательство ее истины состоит в том, что она охватывает весь мир, от Испании до Востока (древняя идея *consensus gentium*⁹); еретики же, такие как донатисты, имеют лишь локальный характер. Притязанию на вселенскость

⁹ Согласия народов (*лат.*).

могут тщетно противостоять только глупость или злобное своеволие. Доказательство можно подкрепить принуждением, которое подчинит всех. Хотя это доказательство вселенскости было опровергнуто исторически, однако некий остаток его сохраняется еще и сегодня во вдохновляющем верующего католика сознании общности, благодаря которому он может вновь найти во всех частях света свою церковь и свой культ как некую духовную родину.

Рассматривая любую мысль Августина, мы не можем забывать о том, что он мыслит ее в неколебимой достоверности авторитета церкви, которая одна лишь ведет ко Христу, а через него, в свою очередь, одна лишь приводит к Богу. Августин умеет великолепно высказывать положения и ряды мыслей, отличающиеся изначальной достоверностью своей самости и Бога. Но со времени его обращения ему чуждо желание философствовать лишь пред лицом Бога в экзистенциальной независимости – без посредников и без церкви. Он чувствует себя в безопасности и уже не подвержен возможности отчаяния: что Бога нет, или что он – такое существо, против которого душа упрямо восстает ввиду невыносимости невинных страданий, психических болезней, убийственных преступлений. Он уже не человек, стоящий на самом себе, с которым как с человеком можно было бы вступать в свободную коммуникацию, но он человек только при предпосылке совместно признаваемого авторитета, этих самых «других свидетелей» общей веры. Его философское мышление переходит в мышление догматическое, и оба они оправданы только в церковном мышлении.

Было бы ошибочно (меряя мерками еретиков, сект, протестантов, осмеливавшихся противиться авторитету церкви силой более высокого авторитета интуиции веры, непосредственно открывавшейся каждому из них из Библии, – и чаще всего якобы единственно истинной) упрекать Августина в недостатке смелости. Он проявил достаточно смелости за свою жизнь. Его вера в авторитет была не навязана силой, но обретаена им самим. Он не родился с этой верой, но получил ее в обращении, чтобы затем вращаться в нее. Эта вера была не привычкой, но его собственной, положительной, наполняющей смыслом истиной. Упрямое противостояние церкви было бы для Августина самоуничтожением. Отказаться от церкви было столь мало возможно, что это не могло стать для него даже просто искушением. Он никогда не вступал в конфликт, ибо он

был духовным сотворцом этого авторитета в его мирском проявлении. Церковь была выше всякой противоположности, из которой мог бы возникнуть конфликт. Даже самые радикальные свои мысли он всегда понимал как находящиеся в пространстве церкви.

В Августине, в самом деле, нет ни следа свойственной античным философам склонности к независимости. Ему нужно и желательно иное, приходящее извне, за которое он может держаться. Это иное – церковь – черпает свою силу в Августине, потому что он не только находит это иное уже готовым, но сам содействует своей мыслью его конструированию. И именно его свобода вносит в это мышление полет истинности.

с) Обе они – *церковная вера* и *философская вера* – сознаются в своем неведении. Благодаря ему *церковная вера* держится во всех противоречиях за реальность церкви, как осязаемо присущего в настоящем, философская же вера – за совершенно потаенного, в своем языке, опосредованном явлениями мира, всегда двусмысленного, сомнительного в самом своем существовании Бога. Философская вера пребывает в наглядной данности своей всякий раз уникальной, не-вселенской, историчной актуальности (*Gegenwaertigkeit*), посредством которой она может удостоверяться в подлинной действительности, для которой не существует никаких гарантий, кроме гарантии, данной в самой свободе человека и ее коммуникативном осуществлении у края бездны краха в реальности мира.

Неведение наполняется *церковно-осязаемой* реальностью единой церкви, богатством ее явлений, или *философски* – рискованным предприятием экзистенциальной историчности из множественности ее пересекающихся истоков, влекущейся к безусловно трансцендентному, лишенному всеобщезначимой наглядности Единому.

Некогда Августин сделал шаг из материалистической, махихейской, скептической установки к удивительной духовности Плотина, к действительности духовного как такового. Но его существо нуждалось в непосредственно осязаемом также и в трансцендентной действительности. Жизнь в витании неведения приводит его в отчаяние. Он не желает искать, не находя. Но в этом случае, в трансцендировании телесного, ему недостаточно находить в чистом духе. Сам этот дух должен получить осязаемую форму. Он получает ее благодаря авторитету церкви, а через нее – в вочеловечившемся Боге, Христе.

Всякая философия обращалась к сокровенному и неорганизованному маленькому миру человеческих индивидов; вопрос состоял для нее в том, как должно выглядеть государство, чтобы отдельные люди могли преуспеть в развитии? Августин – величайший из тех, кто желает мыслить от имени всех, кто думает, будто может взять на себя собственной сущностью ответственность мысли и практической деятельности для общности всех.

Что это – самоотречение философии или восхождение философии на вселенскую высоту? У Августина нет ни следа покушения на самоубийство или реального самоубийства. Он не запрещал никакой мысли. Он не совершил, по собственному сознанию, никакого *sacrificium intellectus*. Однако вселенскости мышления он не достиг. То, что он считал вселенским, исторически расколото на множество церквей, а вся совокупность христианских церквей – это лишь малая частица человечества.

д) Своей мыслью Августин деятельно причастен к трем характерным чертам церковности, – а именно *власти, методам мышления, магии*.

Во-первых, суверенность Бога должна действовать без ограничений в некоторой пространственно-временной форме. Из опыта человеческого бессилия, парадоксальным образом, *организация человеческой власти*, бывшая самой сильной организацией в течение целого тысячелетия. Она исключает все, что хотело бы быть самостоятельным по отношению к ней, вынося приговор, что это – восстание против Бога. Широко раскрывая свои объятия, она включает в себя все, если только оно со своей особенностью признает себя принадлежащим к ней.

Мышление Августина о притязании церкви усиливается с тех пор, как он становится священником. Практика его жизни становится почвой и поприщем приложения его философствования. Он вовлечен в могучий процесс духовного и реально-политического развития общественного института, господствовавшего над западным миром вплоть до начала Нового времени. Это крайне примечательный переворот в душевной жизни. Презрение к миру превращается в господство над миром, созерцательность – в несигаемую волю, свобода глубочайших размышлений – в принуждение насильственного объединения, знание о неведении и спекулятивное мышление в нем – в по-

ложения доктрины, движение поиска во времени становится миром догматов, принципиально неизменных, не подлежащих никакому сомнению, составляющих предпосылку, а не предмет проникающего все дальше и дальше мышления.

Наше собственное подчинение рождает склонность к подавлению, наша собственная жертва – склонность требовать такой же жертвы от других. К этому, при сохраняющейся недоверности (ибо достоверность имеет одним из своих оснований фактическую всеобщность верования) присоединяется и то, что невыносимо видеть существование других людей, которые даже не отрицают церковь, но для которых она безразлична. Эта невыносимость и сознание власти подкрепляют это притязание «ко всем».

Говорили, что в этом церковном мышлении произошло сплавление христианства со смыслом имперских, упорядочивающих, юридических и политических сил Древнего Рима. Вечность римской мировой державы, в которую верили язычники и которую даже и христиане не считали совершенно невозможной на время существования мира, соответствует, как утверждалось, вечности кафолической, римской всемирной церкви. Но авторитет церкви, в сравнении с терпимостью римской империи ко всем формам жизни и веры (за исключением только отрицавшей саму эту империю христианской веры) неизмеримо возрос и был действителен до самых глубин человеческой души благодаря тому, что она претендует на то, что Бог говорит только ее устами. Тем самым, как думает Августин, и государство также обязано находиться в полном распоряжении церкви для осуществления ее требований, например против донатистов, против пелагиан. Развивается представление о христианском государстве, которое не от собственного своего имени, но от имени Христа обладает властью и использует ее для Христа.

Во-вторых, вера этой церкви желает быть всем для всех, желает быть вселенской. Все, что только в пределах возможностей человека, – таково действие глубинного инстинкта церковных методов мышления с самых ранних пор, – должно найти себе оправдание и быть одновременно упорядочено, а тем самым и ограничено: В практическом отношении все находит свое место – монах-аскет и правящий миром император, безбрачие и брак, созерцание и мирская работа. В теоретическом отношении возникает достойная удивления мысленная конст-

рукция *complexio oppositorum*¹⁰, которая может покорить себе мир, потому что все может найти в ней свое место, и которая радикальна только в одном: в притязании на абсолютную значимость самого церковного авторитета. Между тем эту всеобщую форму церковного мышления не следует отождествлять со своеобразным мышлением Августина. Это последнее слишком страстно, чтобы стремиться к покою систематического тотального знания, слишком привержено тому и иному особенному, чтобы представлять себе целое иначе, нежели в неопостижимом единстве Бога и в любви к Богу. Однако множеством осуществленных им систематических набросков и своей расширяющейся на все фактической противоречивостью Августин дал церковному мышлению драгоценнейшие и эффективнейшие орудия.

В-третьих, если церковь должна заключать в себе всех людей, то *осязаемая наглядность* ее явления должна удовлетворять все потребности. Своим церковным мышлением Августин подкрепляет силу *суеверия*. Своим учением о том, что таинство крещения производит уже в ребенке очищение от греха, возрождение и вечное блаженство (которого не имеет ребенок, умирающий некрещенным), он способствовал *магическому* пониманию таинств.

е) Августиновская жизнь в своем отречении от мира означает одновременно желание указать всем людям путь к вечному спасению, служить им в качестве священника и властвовать над ними в силу авторитета церкви.

Августиновское мироутверждение – в конце творения Бог сказал, что сотворенный мир хорош, – никогда не достигает того, чтобы переживать в самом мире освещенный из трансценденции актуальный смысл как исполнение (не считая церковных явлений) и раскрывать возникающий в этом исполнении этос. Правда, он видит блестящие добродетели римской жертвенности и благородной жажды славы в преданности государству, но они остаются для него чем-то бедственным. Августин не видит и не знает человеческой близости и верности: ни в любви, ни в дружбе. Даже отдельный человек для него заменим, пусть не перед лицом Бога, но все же для других людей. Общность существует только через веру или в силу обязанности взаимной помощи. Каждый совершенно одинок, потому что

¹⁰ Сочетание противоположностей (лат.).

он является самым собою только перед Богом, с Богом, но не является самым собою уже вместе с другой человеческой самостью и через нее. Одиночество упраздняется не коммуникацией, но Богом. Любовь к себе предшествует любви к ближнему.

Сама коммуникация оказывается подчинена условиям авторитета. В одном из ранних сочинений он еще хочет держаться скорее с теми, кто хочет убеждать, нежели с теми, кто хочет повелевать. Если некогда он говорил с манихейцами, то требовал, чтобы, если беседа должна иметь смысл, ни одна из сторон не считала себя обладающей окончательной истиной. Впоследствии от этих намеков на другую возможность не осталось ничего.

f) В реальности Августина и церкви заключается один огромный вопрос. Ибо они не только свидетельствуют, но и портят ту волю к истине, которая связует и несет с собою мир. Эта великая воля свидетельствуется в мощных фигурах: Августин создал то пространство мысли, в котором стали возможны Григорий Великий, Ансельм и Фома. Эта воля испорчена, потому что она принесла в мир людей более ожесточенные, безжалостные и более коварные битвы, нежели те, что были когда-либо прежде, и потому что эта воля, расколотая в самой себе «конфессиями», впала в фанатическое самоуничтожение, и потому что, обращаясь вовне, она выступала в виде завоевательных крестовых походов, и все это она всегда и повсюду делала, сознавая себя единолично обладающей единой истиной, а именно – действительным откровением единого Бога. Тем самым все злые влечения к власти получали оправдание как состоящие на службе Божией. Здесь нет необходимости описывать, что отсюда последовало. То, что с этими силами вступила в союз такая глубина возможных для человека вопросов, столько благородной гуманности, столь подлинное, не подлежащее никаким сомнениям благочестие и даже все то, что хотело бы до конца истребить эти злые силы, – в этом одна жуткая черта нашей западноевропейской истории.

Извне мы никогда в полной мере не поймем того, что действительно происходит в человеке подлинной церковной веры. Правда, для нас видимо выступающее вовне проявление. Мы видим структуры, фактические методы осуществления власти, от тех утонченных ее форм, которые убеждают души, вплоть до грубых форм политического насилия, если оно оказывается в распоряжении правителей. Мы не видим того, что пережива-

ет жертвующий собой человек, оставаясь наедине с Богом. Это столь же недоступно нашему знанию, будучи извне и психологически сопоставимо, как энтузиазм повиновения, самопожертвования и гибели столь многих коммунистов. Здесь перед нами сила, которая обрывает коммуникацию, замыкается в себе, осуществляет всякий акт речи лишь при предпосылке своей собственной единственной истины и в решающие мгновения прибегает к насилию, которое в остальное время смиренно отвергает, и которая может дойти до того, что будет любить врагов своих, умертвляя их, и что, ссылаясь на Бога, пойдет на крайнюю жестокость, как, например, на истребление народов и культур (альбигойские войны) и длинный ряд других актов насилия.

г) Я полагаю возможным видеть во всех великих набросках Августина движения философской мысли, поскольку в них ставятся вечные вопросы философствования. Однако, я полагаю, нигде более в христианской церковности мы не наблюдаем столь возбуждающего и беспокоящего движения философской мысли, исходящего из противного философии принципа. Он учит нас видеть действительные моменты в церковности даже и из нашего временного отдаления, благодаря тому способу, каким он движется в церковности как мыслитель.

4. Противоречия у Августина

Приведем сначала ряд примеров весомых противоречий.

а) *Откуда происходит зло?*

Августин отверг представление манихейцев о двух исконных силах. Ибо Бог един. Но откуда в таком случае зло?

Зло – это *ничто*. Поскольку человек сотворен из ничего, он греховен. Но это ничто, которое не должно иметь никакого влияния (ибо тогда оно было бы нечто), сразу же становится все же огромной силой. То, что есть ничто, противостоит Богу.

Зло – это *свобода человека*, обращающаяся против Бога в падении Адама, а с тех пор повторяется в первородном грехе в каждом человеке. Зло создает не Бог, а человек. Но Бог допустил его.

Неизменность Бога требует небытия зла. Перед этим Богом манихейская субстанциальность зла сама есть некая злая фантазия. Но превозмогающая реальность зла требует признания ее существования и объяснения ее происхождения. Мысли Августина, в различных положениях жизни, хотели выполнить оба эти требования. Они смогли сделать это только

ценой противоречия. Бог един и есть причина всего сущего. На Бога непозволительно возлагать вину за существование зла.

В нескончаемых дискуссиях ученые пытались довести это противоречие до полной остроты и отчетливости и разрешить его, – безрезультатно. В ответ на указание противоречия: зло есть только помутнение добра, оно есть недостаток и тень, – и зло есть некая одолевающе-могучая сила, – прибегают к таким уловкам: хотя зло само по себе есть ничто, но оно не есть (*ist nicht nicht*). Ибо оно есть ничто, ибо ему не соответствует никакая божественная идея. Оно не есть, потому что его совершают. Поскольку Августин видит во зле последствие некоего изначального действия – Адамова грехопадения, – то – как полагали историки – он не отстаивает метафизически-субстанциального дуализма, как манихейцы, но утверждает этический дуализм, который явился в мир вместе с богодарованной свободой и прекратится с концом мира и Страшным Судом. Но, говорят другие, Бог сотворил свободу такой, что она может обратиться против него самого, а значит, косвенно Бог сам есть источник зла; – и разделение двух царств сохраняется в вечных адских наказаниях, после того как Бог уже совершит суд над миром. Манихейско-иранское учение об отделении света от тьмы все-таки было в самом деле включено в христианское учение.

Через сочинения Августина проходит дуализм в самых разных формах: Бог – мир, *civitas Dei*¹¹ – *civitas terrena*¹², вера – неверие, *caritas*¹³ – *cupiditas*¹⁴, грех – благодать.

б) Настроение Августина *по отношению к миру* осуществляется в радикальном противоречии. Мир есть творение Божие, он благ, прекрасен как произведение искусства, дисгармонии только увеличивают красоту. Даже зло составляет в целом некий элемент блага. Без падения Адама мы не узнали бы величия Спасителя – вочеловечившегося Бога.

И вопреки этому: высшая мудрость в том, чтобы через презрение к миру стремиться к царству небесному – по ту сторону всякого времени. Ибо здесь, как мы уже слышали, наш мир – как общий всем мир, так и присущий нам одним – есть не радость в блаженстве, но только утешение в бедствиях.

Но если перед нами единственно и всецело стоит только цель – бытие с Богом, – тогда истинно одно: ничто в мире не должно сковывать нас в пути, даже и сам Христос, ибо «даже

¹¹ Град Божий (*лат.*).

¹² Град земной (*лат.*).

¹³ Любовь (*лат.*).

¹⁴ Похоть (*лат.*).

сам Господь не требует, чтобы мы остановились у Него, а требует только, чтобы мы прошли мимо Него: Тем более не станем держаться за те временные вещи, которые он взял на себя и исполнил только ради нашего спасения, чтобы удостоиться нам, словно в полете, достигнуть Того, кто освободил нашу природу от временного и поместил ее одесную Отца».

с) *Церковь* – это Царство Божие, «мы – его граждане», «все добрые верующие избраны (*electi*)». Государство Бога есть фактическая общность верующих, то есть святых. Но реальная общность членов церкви включает фактически не святых и неверующих людей. Значит, Августин мыслит невидимую церковь в отличие от церкви видимой. Истинная церковь, как вечное, странствующее по временному миру от его начала до конца государство Божие, невидима, а значит, как таковая не тождественна видимой церкви. В этом случае понятно, что святые, подданные Божьего государства, могли бы жить также и вне пределов церкви.

Это различие заостряется проведением идеи предопределения. Бог, в свободе своего непостижимого решения, определил одних пребывать в состоянии благодати, а других определил быть сосудами своего гнева. Он позволяет избранным к состоянию спасения находиться вне видимой церкви, он допускает, чтобы навеки осужденные странствовали по миру в церкви. Избранные, живущие в невидимой церкви вне пределов церкви видимой, неразрушимо суть то, чем они являются по воле Божией. Они не поставлены в зависимость от видимой церкви. Напротив, видимая церковь (а с нею и Августин) утверждает, что благодатные средства спасения этой церкви (таинства) предназначены для всех. Эти средства спасения необходимы и обязательны. «Вне церкви нет спасения» – и здесь под церковью Августин опять понимает видимую церковь. Эти трудности послужили истоком для незнающей конца ученой дискуссии, вводящей все новые и новые различения. В конце всех противоречивых мыслей стоит непоколебимость самой церковной веры, которая говорит: церковь действительна и все же непостижима.

Этому рациональному противоречию в Августине соответствует внутренняя напряженность, которая может быть высказана только как противоречие и которая, однако же, есть его жизнь: В церковном мышлении он обладает полнотой достоверности. Авторитет церкви хранит его, служит ему опорой, успокаивает его, несет ему блаженство. Но в своем мышлении о вечном непостижимом решении Божиим, о неизменном предопределении каждого индивида, или к состоянию благодати, или к состоянию осуждения, им овладевает неуверенность.

Никто, говорит он, не может знать о своей избранности. Можно было бы думать, что Августин не вполне полагается на гарантии, даваемые церковью. Недостоверность избрания – достоверность членства в церкви, – одно переходит в другое. Остается беспокойство, в котором он не хочет ни сделаться заносчивым от уверенности (*securitas*), ни ожесточиться от отчаяния (*desperatio*).

д) *Интерпретация Библии* Августином, как нам кажется, принципиально противоречива. Он мыслит в Библии то, что он в ней находит, с такой радикальностью, которая делает для него возможными нападки на основы церкви. Но он подчиняет всякую интерпретацию Библии авторитету церкви, который как таковой способен отставить Библию в сторону. Вопрос о правильной интерпретации решается только лишь церковью. Библия есть источник – тогда она становится опасной для церкви. Библия есть средство – тогда церковь определяет ее правильное употребление. Библию следует понимать буквально; Библию следует постигать духом.

Нет ничего легче, чем находить у Августина противоречия. Мы понимаем их как одну из черт его величия. Никакая философия не свободна от противоречий, – и никакой мыслитель не может желать противоречия. Однако Августин относится к тем мыслителям, которые решаются вступить в противоречие, в которых напряжение огромных противоречий поддерживает жизненный пульс. Он не из тех мыслителей, которые с самого же начала стремятся к непротиворечивости; скорее, он дает своей мысли потерпеть крушение на противоречиях, когда желает мыслить о Боге. Августин оставляет противоречия как они есть, больше того: он доводит их до крайности. Он дает нам почувствовать волнующий пограничный вопрос о том, придется ли нам столкнуться с противоречиями и где именно: а именно, всякий раз там, где, будучи охвачены истоком бытия и безусловным волением в себе самих, мы хотим сообщить себя в форме мысли, то есть в языке. Поскольку здесь мы сразу же видим себя вовлеченными в сети рациональных противоречий, непротиворечивость была бы тут экзистенциальной смертью и упразднением самого мышления. Поскольку Августин постиг те противоречия, которые заключены в самой природе вещи, от него исходит сила, которая волнует нас и до сегодняшнего дня. Поскольку он воспринял в себя при помощи методов церковного мышления максимальный объем противоречий, в том числе и вопреки природе разума, он и без системы в высшей степени удовлетворил потребности церкви в пределах ее авторитета.

Удивляющие нас противоречия Августина можно, по большей их части, объяснить, а тем самым – признать несущественными, – на основании того факта, что он, не заботясь об этом, мыслит одновременно на различных уровнях. Его церковное мышление, затем – его основанное на Библии и апостоле Павле мышление о свободе (его учение о грехе и благодати), затем – его чистое мышление, отрывающееся от ограничивающих перил Библии и церкви, – не имеют одного общего истока. Если мы думаем понять и излагаем всю совокупность мысли Августина на одном из этих уровней, тогда мыслимое на другом уровне предстает случайностью и помехой.

Кроме того, нам нужно принимать во внимание еще одно различие его образа мысли, которого он сам не замечает. Августин мыслит изначально, всецело погружен в предмет, который как таковой является для него в таком случае единственно решающим. Но Августин мыслит также бегло (*gelaeufig*), всякий раз сообразно с данной ситуацией, с собеседником и из наличной у него в данный момент меньшей силы изначальности. В его мышлении есть огромные различия уровней, однако они таковы, что на низших уровнях, может быть, и не совершенно забывается, но все же нередко становится совершенно неприметным то, что он мыслит на более высоких уровнях. В таком случае речь идет не о противоречиях, а о различиях высот отдельных уровней, на которых сообщает свою мысль Августин, для нас порой различия эти таковы, как будто бы там и тут он – совершенно другой человек. Мы не сможем понять его, если примем все как сказанное на одном и том же уровне. Постоянное присутствие текста Библии, огромная память позволяют ему говорить порою даже слишком бегло.

5. Форма произведений

Начиная с 391 года Августин мыслит в практике церковной жизни, ежедневно занимаясь решением церковных задач, но занимаясь ими в сознании охватывающего весь мир пространства, которое есть церковь. Его мысль не рассеяна, но соотнесена с этой сердцевиной, сколько бы он ни вдавался при этом в уводящие в сторону частности.

Этот способ мышления рождает форму произведений. Множество его произведений, проповедей, писем, полемических сочинений, учительных сочинений, истолкований Библии, исповедей о самом себе вовлекает читателя в это постоянно

движущееся, побуждаемое, отвечающее на притязания мышление.

Он мыслит систематически, но никогда не составил мыслью такой системы, которой бы впоследствии придерживался. Если его мысль есть система, то она может стать системой, только решая бесконечную задачу по ее разработке, так чтобы всякая мысль нашла свое место и свой смысл в системе. У него нет одного систематического основного сочинения, которому бы служили все остальные. Это состояние гигантской массы произведений дает им также во внешнем отношении исключительную вдохновляющую силу.

Строгость его категориальных определений развивается в борьбе. Понимание позиций противников и своей собственной воли требует различений, которые впервые должны довести до полной ясности смысл борьбы. Сами эти схватки и их понятийный аппарат имеют иной характер, если речь идет о сущности человеческой свободы (пелагианский спор), если речь идет о сущности Бога, трансценденции (против манихейцев и неоплатоников), если речь идет о сущности церкви (против донатистов). Каждый раз в споре задействованы иные страсти: самосознание, сознание Бога, сознание авторитета. Но все эти споры соотносятся друг с другом, потому что исход одной борьбы определяет также отчасти и смысл другой.

Августин создал новые возможности воплощения для латинского языка: совершенство выразительности богословского языка, гибкость речи для выражения глубины душевной жизни, мук и напряжений, пафос духовного восхождения веры.

6. Личность

Этот глубокий человек, имевший искреннее стремление раскрыть себя целиком и полностью, все же не имеет наружности такой личности, которая существует всецело как она сама.

Один аспект может показать нам следующую картину: Он – хаотический человек, поэтому он жаждет абсолютного авторитета, – он склонен к нигилизму, поэтому он нуждается в абсолютной гарантии, – он остается в мире лишенным действительной привязанности, ни к женщине, ни к друзьям, поэтому он ищет Бога без мира. Может быть, на одном уровне эта психология противоположностей что-то объясняет, но на этом уровне мы не достигаем всей серьезности августиновской мысли.

Родственный этому аспект может сказать: мышление, подобное мышлению Августина, возможно только после такой жизни в юности, и невозможно без нее, а потому всегда остается определенным этой жизнью, как тем, что он оттолкнул от себя. Христианское обращение столь существенно входит в состав смысла многих его мыслей, что без этого обращения они теряют свою истину. Тот, для кого подобное обращение чуждо, не может найти себе образца у Августина.

К тому же жизнь человека, родившегося в вере вселенской церкви и с ранних лет воспитанного в ней, должна быть как бы более естественной, спокойной, бесспорной, чем жизнь Августина. Если эта жизнь узнает себя в Августине, то она маскирует от себя самой его действительность и не принимает его мыслей во всей их радикальности и последовательности, разве только если в самой этой жизни осуществляется существование монаха или священника.

Постижение Павлом и Августином невозможности для человека быть обязанным собою самому себе не нуждается в том, чтобы оспаривать ту ступень самосознания, на которой эта обязанность собою самому себе все же остается в силе. Оно не исключает, но предполагает, что мы на поверхности нашего сознания знаем, где мы можем властвовать собою, где мы можем питать доверие к основе нашей любви, к прирожденному богодарованному благородству (*nobilitas ingenuitas*¹⁵ пелагиан). Это может остаться без примеси гордости (*superbia*), если оно осуществляется в нашем фактическом волении, хотя бы нам и не было надобности знать об этом в рефлексии и хотя бы мы не превращали ложным образом в свое достояние то, к чему мы питаем доверие, но чем мы обладаем как своим никак не благодаря самим себе.

В нашей борьбе за образ человека, доказывающего свою правду в осуществлении, образ Августина есть только одна возможность. Для сущностно целостных людей, не переживших никакого обращения, но в течение всей своей жизни обновляющих в себе философский переворот, Августин — это контрпример. Он пробуждает, но не будет достоин нашей любви в таком же смысле, как наш личный образец или наш друг. Мы вынуждены отвергать, если речь идет о вопросах указания пути и направления всей жизни.

¹⁵ Прирожденное благородство (*лат.*).

В его юности известную роль играли дружеские связи, атмосфера взаимно обязывающего полета мысли в Кассициакуме, где живут Моника, его сын Адеодат и ряд его друзей и где возникает идея философской общности, – уже сама эта идея производит впечатление легкого намека на нечто ей чуждое: ибо то, что в ней подразумевалось, осуществляется в универсальной церкви. Это не была дружба, посвященная совместному философствованию. Ибо впоследствии становится совершенно ясно, что дружба для Августина происходит, скорее, из одиночества себялюбия перед Богом, как простая встреча в общей вере. Ему была знакома любовь к другу как страсть, но не была знакома верность. В его решительной в последующие годы церковной вере в дружбе для него хотя и заключается некое чувство обязывающего в объективной человеческой общности, – но верность есть только в отношении к Богу и церкви, а в остальном есть лишь одиночество.

В Августине есть черты негуманности, которых очень легко не заметить (я обдуманно выбираю это слово; можно было бы говорить также о бесцеремонности в отношении к женщинам или о хладнокровном игнорировании человеческих отношений).

Он сам говорит с поразительным равнодушием, без всякого сознания вины (и это тем более бросается в глаза при постоянных упреках Августина самому себе) о своем обращении с женщинами: свою долголетнюю сожительницу, мать своего сына, он попросту отослал прочь, когда его мать Моника открыла перед ним возможность пристойного, сословно равного брака. Однако на это время (пока слишком юная девушка не достигнет брачного возраста) он поначалу берет себе другую сожительницу. Если Августин, бросая взгляд в прошлое, говорит о женщинах, то его возмущение всегда обращается или на его чувственность, или на его желание найти себе красивую, сословно равную супругу (ихор); как то, так и другое есть для него мирская похоть. У юного Августина в отношениях с женщинами можно заметить привычку к наслаждению и отсутствие любви.

Кажется, невозможно не считать низменными поведение Августина в отношении к его сожительницам и характер его расчетливо намеченного брака (хотя такое поведение во все времена, как и сегодня, встречается в миллионах людей и многими негласно признается как нечто само собой разумеющееся).

Августин – как это делали уже языческие секты и как утверждают некоторые места в Новом Завете – считает стихию пола (*Geschlechtlichkeit*) саму по себе злом. Он знает изолирующее чувственное вожделение в его безудержности, а кроме того ему знакомо лишь аскетическое отрицание всякой чувственности. В свою очередь, представляется невозможным не считать недостойным человека отрыв у Августина стихии пола от любви. Поскольку Августин бывает или безудержно-чувственным, или аскетом, ему незнакомо уважение к достоинству женщины, и он оскорбляет это достоинство в каждом из своих личных отношений.

Восхождение духа он переживает только лишь в любви к Богу. Человечески-простое чуждо ему. Его место занимает сверхчеловечески- или нечеловечески-величественное. Он упускает возможное для человека ради того, чтобы получить невозможное для человека. Но это последнее он ищет, в свою очередь, в незнающем конца беспокойстве, порождающем его глубокие взгляды и ясновидящие мысли, которые делают его как великого философа столь драгоценным для нас.

В своей борьбе с языческой верой Августин призвал в проповеди к разрушению изображений богов (*Goetterbilder*). В Карфагене в 401 году он говорит: Бог хочет, чтобы суеверие язычества было уничтожено. В Риме были разбиты изображения языческих богов. Он взывает: «Как Рим, так же и Карфаген». При этом он будоражит толпу напоминанием о прежних преследованиях христиан. Кажется небезразличным то обстоятельство, что душа самого Августина также могла однажды (мне известен только один такой фрагмент), глумясь и подстрекая в азарте возбуждения, принять участие в постыдных делах фанатического верования (будь то языческого или христианского характера). Однако величайшее принципиальное значение имеет шаг, приведший его от свободы христианской проповеди к принуждению (к его призыву *coge intrare*). В практике спора с донатистами высокая гуманность христианской любви покинула его и ее место заняла требующая насилий идея единства видимой церкви – симптом того процесса, который сделал со временем христианскую любовь столь двусмысленной в суждениях всего, а в особенности неевропейского человечества.

Личность Августина лишь отдаленно родственна другим величайшим философам. В его случае мы не смогли бы говорить

о благородстве души. Поразительно находить эти неприятно удивляющие нас черты у человека, который был столь неповторимо глубокомысленным столь во многих своих мыслях. Мучительно не иметь возможности навсегда отогнать от себя антипатию к тем сторонам его личной действительности, которые мы лишь вкратце затронули выше, и не иметь морального права отрицать их.

V. Историческое место, история влияния и значение в современности

1. Историческое место

Августин жил незадолго до заката и конца европейской античности. Еще существовало римское государство, еще стояли постройки и произведения искусства, еще были в силе риторика и философия, еще действовали публичные игры и театры. Африка была сравнительно богатой провинцией, Карфаген был крупным городом с пышной роскошью жизни. Но общество в целом пребывало в упадке. Как не было возможности решить проблемы нарастающего недовольства внутри страны (обособленная христианская церковь донатистов объединилась с мародерствующими мятежниками циркумкalliонами), так не оставалось сил на сопротивление силам, вторгающимся в империю извне (когда Августин умер, вандалы осаждали Гиппон). Жизнь Августина приходится на период политико-экономического заката западноримского мира. Такое впечатление, будто сам он в последнее мгновение заложил духовную основу для совершенно иного будущего. Августин – это последнее античное величие в эпоху упадка. В своих сочинениях он передает то, что ему предшествовало, при этом преобразуя его, новому тысячелетию, в духовном определении которого он решающим образом соучаствовал.

Но сам Августин так не думал и не так это видел. Он не предвидел заката античной культуры. Эта последняя была для него столь же бесспорно самоочевидна, как и безразлична, – как та единая человеческая культура, которая в то время существовала. Когда мы читаем Августина, мы должны внутренне иметь перед глазами мир римской античности, а например, не мир средневековья. В нарастающих бедствиях, в растущей насильственности всех человеческих отношений, в отчаянии

от мира Августин реализовал мужественную установку, с которой возможно было жить. Она подразумевалась не как политическая или экономическая, не погруженной в мирские надежды, но в трансцендентной привязке была обращена единственно лишь к спасению души в вечном царстве Божиим. Тем самым Августин окончательно совершил то, чего искали и жаждали в философии предшествующих веков и что казалось в ней достигнутым, но совершил это теперь совершенно иначе, на христианской почве, и совершил, отвергнув саму великую, чистую, независимую философию. А тем самым Августин стал тем творческим мыслителем, который, сам не выходя в своей мысли за пределы мира античности, приготовил основу и духовное оружие для средневекового самосознания совершенно иной социологической и политической действительности. Сам Августин еще не жил и не мыслил во властвующей миром церкви Средневековья.

Как философ и как христианин, Августин принадлежит к потоку грандиозной традиции. Обладающее действенным влиянием величие никогда не вырастает уединенно из ничего, но всякий раз опирается на великую традицию, которая и ставит перед ним задачи. Оно ново, потому что никто другой не совершил того, что удастся сделать ему. Оно старо, потому что оно берет в руки то, что словно бы лежит на дороге. Ошибочно было бы преувеличивать его оригинальность, ибо оно велико именно в своем усвоении существенного и опирается на то духовное целое, которое существовало прежде него и в среде современников которого оно само находится. Столь же ошибочно и недооценивать его оригинальность, ибо его невозможно было ожидать: мысли, которые оно находит в предшествующем, оно словно бы вплавляет в свой состав и творит заново в изначальности своей жизни. Кажется, будто только в новом собственном религиозном опыте личности обретают весомую значимость даже и традиционные доктрины церкви. Августин — не сборный резервуар для всех античных, философских и христианских мотивов, каким был бы систематик, но он — тот, кто обновляет и творит своей душой, кто подхватывает то, что его волнует, и придает ему подвижный облик, становящийся непредсказуемо плодоносным в своем воздействии на потомков. Поскольку, однако, он делает это в церковной практике, здесь льются потоком одновременно и обширные массы вещества, сплошь посредственности, которые не получают систематиче-

ского порядка, равно как они не заключают в себе и значительных жизненных импульсов.

Духовное развитие Августина получило прообразующий характер для всего западного мира. Он в личной форме совершает то, что было духовным процессом целых столетий: переход от имеющей самобытный исток философии к христианской философии. В Августине формы мышления античных философов были усвоены для целей верующей мысли в свете откровения. На переломе эпох, когда философия утратила изначальную силу мысли в одних лишь повторениях, Августин избрал оригинальную в ту пору возможность в христианской вере, как основе своего философствования. Будучи еще пробужден в мыслительной силе языческой философии, он привнес в христианскую мысль самостоятельность на высшем ее уровне. Ни одного языческого философа его времени и последующих веков мы не сможем назвать даже и в отдаленном соседстве с ним.

Латинская христианская мысль до Августина (Тертуллиан^{iv}, Лактанций^{vi}) еще не достигла объема и глубины особого философского мира. Те, кто пришел после Августина, питались его мыслями. Августин создал христианскую философию в ее непревзойденной латинской форме.

Историки полагали, что с Августином теология перешла в своем догматическом развитии с востока на запад. Спиритуалистический дух восточных христианских мыслителей остался у него, правда, неким моментом, но теперь он обрел силу реалистической практики. На Западе великое напряжение между отрицанием мира и осуществлением мира стало силой, побуждающей к движению вперед. Возможность отречения от мира, реализованная в монашестве, которое во времена Августина распространилось на Западе и которому он сам был привержен, не ослабило возможности бесконечно терпеливой активности в мире. Хотя смыслом этой активности оставалось направление всех вещей к вечному Царству, но это было направление не через удаленное от мира погружение в медитации, но через практическую работу в мире. Она была страстью деятеля церкви Августина. Он создал те формулы и доводы, которыми оправдывала себя эта работа. В сравнении с христианским Востоком, здесь были сделаны первые шаги по тому пути, на котором активность в разнообразных ее формах усиливалась затем все более, вплоть до кальвинистской идеи о призвании к аскезе в миру и вплоть до отрыва этой идеи от

ее духовного смысла в пустой результативности современной жизни, лишенной всякого смысла.

2. История влияния

Августин был завершением начавшегося задолго до него и истоком совершающегося с его времен христианского мышления Запада, имевшим, на первый взгляд, совершенно неисчерпаемое множество последствий. Ибо его влияние – это возбужденное им, во внутренней захваченности им, к новому изначальному мышлению философствование.

Влияние Августина было двояким: влияние его оригинальности, превосходящей оригинальность всех еретиков, и влияние его безусловной, решительно ничем не подвергаемой в сомнение веры в авторитет вселенской церкви.

Из первого момента возникли импульсы мысли для еретиков. Ибо, поскольку Августин воспринял в себя в полном объеме все противоречия, на его тексты могли ссылаться не только противоположные друг другу партии в церкви, но и глубокие духовные установки, восстающие против церкви: монах Готшалк^{lvii} (IX век), Лютер, янсенисты (XVII век). Из первого момента возникали вплоть до наших дней импульсы для свободного, изначального философствования. Но на втором моменте справедливо основывалось использование церковью имени Августина почти во всех великих духовных и политических битвах. Обоснованно как то, так и другое: первое – в тех или иных особенных ходах и предметах мысли, которым придал силу Августин, второе – в господствующем основном умонастроении Августина. Августин – это единство полярностей и противоречий, заложенных в природе христианского, католического мышления. В Августине находится основа почти всей существенной христианской мысли, как будто бы каждая из великих полемических позиций позднейшего времени всякий раз извлекала из Августина нечто партикулярное, игнорируя при этом целое. Сплошь и рядом оказывалось, что оба противника в пределах христианского мира могли ссылаться на него.

Намерение писать историю августинизма дало бы нам историю христианской мысли вообще. Если мы хотим постичь его сущность, чтобы узнавать его в христианской мысли последующего времени, то никакая формула не будет для этого удовлетворительной: это – склонность к изначальности внутренних актов в противоположность сугубо интеллектуальным операциям; – это – радикальность продумывания; – это – мыш-

ление из основания веры, а не мышление, занятое интеллектуальной дедукцией из заранее предположенных догматов; – это – мышление, не отдающее себя целиком никакому методу и никакой системе; – это – мышление из цельного человека, которое, в свою очередь, требует себе человека в целом.

Августинизм единолично господствовал вплоть до двенадцатого века. С аристотелизмом и томизмом тринадцатого века у него появился противник и восполнение. Но влияние Фомы ограничивается католическим миром. Августин же ничуть не менее велик для протестантов, чем для католиков.

Если говорят об августинизме в особенных исторических контекстах, то имеют в виду не целокупность этого постоянно возобновляемого экзистенциально-психологического мышления (в отличие от методического мышления рациональной систематики и дедукции), но отдельные учения: как, например, предопределение и соответствующее ему учение о благодати (Лютер, Кальвин, янсенисты), в отличие от полупелагианства церковного учения, – или теорию познания как «просвещения» (Illuminationstheorie), в отличие от аристотелевской теории абстракции, – или единство теологии и философии (исчезновение философии как независимого истока) в отличие от учения о ступенях познания, согласно которому философия есть допускающее самостоятельное исследование проблемное поле, не вытесняемое, но закрываемое и дополняемое возвышающейся над ним теологией.

3. Значение Августина для нас

По Августину, как едва ли по кому-то другому, мы можем изучать действительность христиански-вселенской веры (отнюдь, например, не по Иисусу и не по христианскому духу Нового Завета). По нему мы преимущественно знакомимся с теми проблемами, которые явились в мир с христианской мыслью. Нам нужно знать, насколько это для нас возможно, даже если мы и не причастны этой реальности: как верующий таким образом человек сознает себя спасенным благодаря откровению Бога. – Не в дурном просвещении, с его редукцией церкви к обману жрецов, ошибкам мысли, суевериям, но в живом прикосновении к глубоким мотивам Августина философствующий, находя себе здесь настоящего великого противника, может прояснить те позиции, которые могут быть уместными в этой борьбе.

По Августину мы изучаем мотивы католичества в глубочайшем его смысле. Он еще не знал тех бедствий, которые принесла

с собою в мир церковь как институт власти и политики, и принесла настойчивее, рафинированнее, последовательнее и безжалостнее, чем иные мировые силы более преходящего характера. Августин принимал участие в строительстве церкви, которая уже была в мире как гонимая церковь и только что была признана государством. Он, с энтузиазмом исключительного человека, исполнял *in statu nascendi*¹⁶ то, чем могло быть церковное сознание в его сравнительно самой чистой, самой свободной и исполненной смысла форме. По нему можно постичь на самом высоком уровне ясно обозначившуюся благодаря церкви вечную противоположность: противоположность между кафоличностью и разном, между сплоченным авторитетом и открытостью свободы, между абсолютным порядком в мире как присутствием трансценденции и относительными порядками в мире как существовании в мирном сожителстве множества возможностей, между центром жизни в церковном культе и центром жизни в свободном размышлении, между внешней общностью молящихся, в которой каждый замыкается в свое одиночество, где он находит Бога, и одиночеством перед Богом, устремленном в коммуникации с людьми к своему упразднению в бесконечном процессе любящего становления самости.

Но, кроме того, для нас более существенно вот что: из Августина мы черпаем те непременно нам необходимые основные позиции мышления о Боге и о свободе, просветления души, и те основные акты внутреннего удостоверения, которые сохраняют свою убедительную силу также и без веры в откровение. В его мысли мы прикасаемся к той глубочайшей точке в душе, которая превосходит сама себя, от которой появляются в нас духовное водительство и язык, в которой могут встретить друг друга люди, именно как люди, даже если смысл Августина заключен в совершенстве и оправдании абсолютного одиночества души перед Богом. Августин позволяет нам соучаствовать в своем опыте пограничных ситуаций, безнадежности мирового бытия как такового, искажений человеческого бытия и присущей им безысходности, — но затем все это воспримется не в свободу разума, ищущего своего пути безо всякой гарантии, в простой надежде на помощь, если только он всерьез исполнит то, что может исполнить, но в достоверность благодати, гарантированную церковным авторитетом и его единственной и исключительной истиной. Грандиоз-

¹⁶ В состоянии зарождения, в первоначальном состоянии (*лат.*).

ность феномена Августина для философствующих людей заключается в том, что нас охватывает сознание некоторой истины, которая в том виде, в каком она нас захватывает, уже не есть более христианская истина Августина.

Для независимой философии совместное мышление с Августином означает: опыт предметного и экзистенциального совпадения движений его мысли с изначально философскими движениями и критический вопрос о том, каким образом эти движения мысли, будучи отвлечены от их основания в христианской вере, быть может, уже и не остаются более тем же самым, но все-таки еще сохраняют свою истину и действенность.

В нашем общении с Августином есть некая постоянная отчужденность. Если мы узнаем в его сознании Бога наше собственное сознание Бога, то все же находим его здесь в то же время (если не станем изолировать нескольких страниц из всего его текста) в некой чуждой нам формации, отдаляющей нас от него и вновь делающей невероятным для нас тот же предмет, который только что говорил с нами из глубины.

В Августине, благодаря величию его мысли, мы имеем перед собою самый впечатляющий пример этого неизбежно встречающегося обстоятельства: того неслыханного притязания, когда человек желает поучать человека о Боге и когда он полагает абсолютными свидетелей откровения, которые, однако же, для человеческого знания были сами, все без исключения, только подверженными ошибкам людьми. Если в этом притязании действует любовь человека к человеку, которая хотела бы позволить другому причаститься той достоверности веры, которая делает блаженным самого проповедника, то в нем неизбежно действует все-таки также и воля к власти, вызывающая в помощь себе волю к подчинению, которая уже не желает мыслить сама в основном пункте своей проповеди.

Это – зловещая атмосфера высокомерного смирения, чувственной аскезы, постоянных маскировок и превращений, пронизывающих собою христианские содержания, как никакие другие содержания культуры. Августин первым провидел эту атмосферу. Ему была знакома мука от несогласия мыслей, мука ложных и потаенных мотивов, – догмат о первородном грехе сделал это несчастье абсолютным для мирского существования и как бы оправдал его. Эта пронизательность в отношении к самому себе перешла затем к другим христианским мыслителям, вплоть до Паскаля, вплоть до Киркегора и Ницше.

Примечания

ⁱ Минь (Migne) – принятое среди историков название двух грандиозных собраний сочинений латинских и греческих отцов Церкви: *Patrologiae latinae cursus completus* (Полный курс латинской патрологии) (первое издание 221 т., 1844–1845), *Patrologiae graecae cursus completus* (Полный курс греческой патрологии) (первое издание по-латыни 75 т., 1856–1857, затем по-гречески с латинским переводом 165 т., 1857–1858), по имени их издателя, французского священника Жака-Поля Миня (1800–1875).

ⁱⁱ Поссидий (Possidius) (ок. 370 – ок. 437) – монах и епископ Каламитский (Нумидия), ученик Августина, составитель биографии Августина, напоминавшей по стилю историю цезарей Светония. Эта биография была неполной и заключала в себе фактические ошибки, впоследствии исправленные другими историографами.

ⁱⁱⁱ Маусбах (Mausbach), Карл Йозеф (1861–1931) – немецкий католический богослов и политик. Пастор в Кельне, с 1892 профессор моральной теологии в Мюнстерском университете. Активный член партии Центра, участник Веймарского национального собрания в 1919–1920, разрабатывавшего конституцию Веймарской республики. Работы его об Августине: *Die Ethik des heiligen Augustinus* (Этика св. Августина) (Freiburg, 1909); *Aurelius Augustinus* (Аврелий Августин) (Koeln, 1930).

^{iv} Хертлинг (Herling), Георг Фридрих Карл фон (1843–1919) – немецкий политик, депутат рейхстага от Партии центра в 1875–1890 и 1895–1912. В 1917–1918 рейхсканцлер Германии. Профессор Мюнхенского университета с 1882. Здесь имеется в виду его работа *Die Bekenntnisse des hl. Augustinus* («Исповедь св. Августина»). Freiburg: Herder, 1913.

^v Шмаус (Schmaus), Михаэль (1897–1993) – немецкий католический богослов. Профессор догматического богословия в Праге (1928), Мюнстере (1933), Мюнхене (1946–1965). Работы об Августине: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Психологическое учение св. Августина о Троице) (1927); *Aurelius Augustinus – Ueber den dreieinigen Gott* (Аврелий Августин – о триедином Боге) (1951).

^{vi} Шольц (Scholz), Генрих (1884–1956) – немецкий философ и протестантский богослов. Ученик Гарнака, Паульсена и Рилля. С 1919 профессор философии в Киле, с 1928 в Мюнстере. По-видимому, Ясперс ссылается здесь на его работу *Religions philosophie* («Философия религии») (1921).

^{vii} Трельч (Troeltsch), Эрнст Петер Вильгельм (1865–1923) – немецкий протестантский богослов, философ культуры и либеральный политик. Профессор систематической теологии в Бонне с 1892, в Гейдельберге с 1894, профессор Берлинского университета с 1915. Имеется в виду его работа *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* («Августин, христианская античность и Средневековье»). (Muenchen: Oldenbourg, 1915).

^{viii} Холль (Holl), Карл (1866–1926) – немецкий историк церкви, профессор в Тюбингене, с 1906 в Берлине. Имеется в виду его работа *Augustins innere*

Entwicklung («Внутреннее развитие Августина») (Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1923).

^{ix} Курсель (Courcelle), Пьер (1912–1980) – французский историк философии, профессор в Сорбонне с 1944 и в Коллеж де Франс с 1952. Имеется в виду его работа *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* («Исследования о «Исповеди» св. Августина»). (Paris, 1950).

^x Арендт (Arendt), Ханна (1906–1975) – немецкий философ, с преимущественным интересом к политической и социальной философии. В 1933 эмигрировала в США. Работы по теории тотальной власти, теории демократии, экзистенциальной философии. Ясперс имеет здесь в виду диссертацию, защищенную Арендт под его руководством в Гейдельберге в 1928 г., «Понятие любви у Августина: опыт философской интерпретации» (*Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*).

^{xi} Барт (Barth), Генрих (1890–1965) – швейцарский философ-экзистенциалист. Учился у Когена и Наторпа в Марбурге, с 1928 профессор в Базельском университете. Центральные сочинения: *Philosophie der praktischen Vernunft* («Философия практического разума») (1927); *Philosophie der Erscheinung* («Философия явления») (2 т.; 1947–1959). Августину посвящено сочинение *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins* («Свобода принятия решения в мышлении Августина») (1935).

^{xii} Йонас (Jonas), Ханс (1903–1993) – немецкий философ, с 1955 профессор Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке. Имеется в виду его работа *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* («Августин и проблема свободы паулинизма»). (Goettingen, 1930).

^{xiii} Марру (Marrou), Анри-Ирене (1904–1977) – французский историк, специалист по истории католической церкви. Профессор в Нанси и Монпелье. Наиболее известная его работа «Августин и конец античной культуры» (1938).

^{xiv} Ван дер Меер (van der Meer), Фредерик (1904–1994) – голландский католический священник, богослов, историк церкви и историк искусства. Профессор церковной археологии и истории искусства Неймегенского университета с 1946 г. Имеется в виду его работа *Augustinus der Seelsorger* («Августин – пастырь душ») (1947, немецкий перевод 1951).

^{xv} Тагаст – город в Нумидии, в Северной Африке. Упоминается у Плиния Старшего. Ныне – Сук Ахрас в Алжире.

^{xvi} Цицерон, Марк Туллий (106–43 гг. до н.э.) – древнеримский философ, писатель, политический деятель; самый знаменитый оратор классической древности. Его диалог «Гортензий, или О философии» (46 г. до н.э.; сохранился только во фрагментах) был очень популярен в эпоху Поздней Античности; в этом диалоге Цицерон восхваляет философию как единственный источник блаженства жизни и проповедует преодоление страстей ради разумного мышления.

^{xvii} Манихейство – религия Поздней Античности и Раннего Средневековья, получившая название по имени своего основателя Мани (2162–2276). Представляет собой своеобразный синкретизм из зороастрийских, христианских, гностических и северно-буддийских элементов. В центре учения манихейцев – два основополагающих мировых принципа – свет (которому соответствует разум, мышление, познание, но также и чувства) и тьма. Бог Отец есть мир и не желает борьбы, постоянно происходящей в царстве тьмы.

Поэтому бог посылает своего сына в мир, принося его в жертву и тем приготавливая окончательную победу света над тьмой. В прошлом два мировых начала были совершенно разделены, в настоящем область тьмы пронизана элементами света; в будущем совершится окончательное «освобождение света» и преодоление материального мира. В III–V вв. это вероучение было распространено в Персии и других странах Передней Азии, а также в Китае, верхней Италии, Испании.

^{xviii} Амвросий (339–397) – епископ Медиолана (Милана) с 374 года; церковный писатель и проповедник. Как богослов сыграл большую роль в усвоении традиции восточнохристианского богословия на Западе. Соч.: «О таинствах», «О покаянии», «О девстве», «Об обязанностях служителей церкви» и мн. др.

^{xix} Кассициакум – поселение, которое, по мнению историков, может быть с некоторой долей вероятности отождествлено с городом Кассаго Брианца в провинции Лекко итальянского региона Ломбардия.

^{xx} Гиппон (Hippo Regius) – античный прибрежный город в Северной Африке (ныне Алжир), при впадении в Средиземное море реки Сейбус. Основан финикийцами в IX в. до н.э. В 46 г. до н.э. присоединен к Римской империи и был процветающим торговым городом, из которого, наряду с Карфагеном, Римское государство получало большинство своих африканских товаров. При Августине в городе был основан первый в Африке христианский монастырь. В 431 г. взят после осады вандалами и превращен на недолгое время в столицу вандальского государства. В VI в. присоединен к Византийской империи, в конце VII в. завоеван арабами и разрушен до основания. Археологические раскопки обнаружили в Гиппоне примечательные руины римского времени: храмы, театры, форум и раннехристианскую базилику, которая могла быть епископской церковью св. Августина.

^{xxi} Аларих (370–410) – первый исторически достоверно известный вождь т.н. «ранних вестготов». Осенью 408 г. осадил Рим, 28 августа 410 г. готы ворвались в город и в течение трех дней грабили его.

^{xxii} Гейзерих (389–477) – король вандалов (428–477), основатель вандальской империи в северной Африке.

^{xxiii} «Энхиридион» (руководство) – сочинение Августина о добре и зле, грехе и спасении.

^{xxiv} Пелагианство – учение о том, что человеческая природа не испорчена первородным грехом, но остается радикально доброй, как всякое творение Бога. Британский монах Пелагий полагал, что учение о первородном грехе в изложении его Августином придает злу равный с самим Богом статус в мироздании и тем якобы вводит манихейский дуализм мировых начал в христианскую доктрину. Сам Пелагий настаивал на том, что человеку в принципе возможно быть без греха, то есть своими естественными силами при поддержке нравственной аскезы исполнять божественные заповеди, и отстаивал учение о свободе воли, которая, как Божий дар, не может быть чем бы то ни было испорчена. Ведущим богословом пелагианства и оппонентом Августина по этим вопросам был Юлиан, епископ Экланский (ум. 455).

^{xxv} Донатизм – учение, вызвавшее споры и расколы в ранней эпохе истории западной христианской церкви. Повод к его возникновению подал вопрос о том, как христианам следует обращаться с людьми, под действием гонений

отпавшими, по крайней мере формально, от церкви. Когда в церковь стали возвращаться люди, во время гонений отрекшиеся от веры, передавшие в руки гонителей священные предметы и сочинения, донатисты потребовали их исключения из церкви и недопущения к таинствам. Когда церковь Запада не поддержала их требования, донатисты отделились от нее. Августин, в полемике с ними, сформулировал мысль о том, что даже святые, пока они еще живут во плоти, остаются людьми и постольку подвержены греху. Если поначалу Августин настаивал на том, что донатистов следует убеждать благонамеренностью и аргументами, впоследствии он требовал насильственных и принудительных мер по отношению к ним.

^{xxvi} Августин. Исповедь, 8, 12. СПб.: Наука, 2013. С. 122.

^{xxvii} Августин Аврелий. Об истинной религии // Творения. Т. 3: Об истинной религии. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ Пресс, 1998. С. 441–442.

^{xxviii} Августин. Исповедь, 4, 13. СПб.: Наука, 2013. С. 53.

^{xxix} Августин. Исповедь, 10, 8. С. 147.

^{xxx} Августин Аврелий. Монологи // Творения. Т. 1: Об истинной религии. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ Пресс, 1998. С. 339–340.

^{xxxi} Августин. Исповедь, 11, 14, 17. С. 183.

^{xxxii} Августин. Исповедь, 11, 26. С. 191.

^{xxxiii} Августин. Исповедь, 11, 27, 35. С. 192.

^{xxxiv} Августин. Исповедь, 11, 27, 35. С. 192.

^{xxxv} Августин. Исповедь, 11, 27, 36. С. 193.

^{xxxvi} Августин. Исповедь, 11, 14, 17. С. 183.

^{xxxvii} Ср.: «Я ищу, Отец, не утверждаю» (Августин. Исповедь, 11, 18, 22.

С. 185).

^{xxxviii} Августин. Исповедь, 11, 21, 32. С. 190.

^{xxxix} «Ср.: «Всякое время сотворил Ты и до всякого времени был Ты, и не было времени, когда времени вовсе не было» (Августин. Исповедь, 11, 13, 16. С. 182).

^{xl} Августин. Исповедь, 11, 13, 16. С. 182.

^{xli} Августин. Исповедь, 11, 25. С. 211.

^{xlii} Ср.: «Мне приказано было верить тому, что совершенно не совпадало с доказательствами, проверенными вычислениями и моими собственными глазами» (Августин. Исповедь. С. 60).

^{xliii} Ср.: Августин. Исповедь, 10, 6, 9. С. 144–145.

^{xliv} Достоинство человека. Оно «было бы отброшено прочь, если бы Бог сохранил в силе видимость, будто бы он не желает, чтобы его слово было проповедовано людям через людей»

^{xlv} Августин Аврелий. О Троице. Ч. 2. М.: ОБРАЗ, 2005. С. 248.

^{xlvi} Августин. Исповедь, 10, 5. С. 143.

^{xlvii} Августин. Исповедь, 8, 9. С. 117–118.

^{xlviii} Августин. Исповедь, 9, 1. С. 123.

^{xlix} Августин. Исповедь, 9, 6. С. 144.

ⁱ «Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь – Церковь» (Ефесянам 5:29).

ⁱⁱ Августин. Исповедь. С. 48.

ⁱⁱⁱ Ср.: «Поэтому знаменитые победы Рима были не истинной радостью людей вполне довольных, а суетным утешением несчастных...» (Августин

Аврелий. О Граде Божиим, III, 17 // *Августин Аврелий*. Творения. Т. 3. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ Пресс, 1998. С. 120).

ⁱⁱⁱ Ср.: «Несомненно, что возрастанию государства способствовала несправедливость тех, с которыми велись справедливые войны. Государство неизбежно оставалось бы малым, если бы спокойствие и справедливость соседей не вызывали никакой обидой войны против них; и при более счастливых условиях человеческой жизни государства оставались бы малыми, наслаждаясь дружелюбием соседей» (*Августин Аврелий*. О Граде Божиим, 4, 15 // Творения. Т. 3. СПб.; Киев, 1998. С. 164).

^{iv} Фридрих II Штауфен (1194–1250) – король Сицилии, король и с 1220 император Священной Римской империи германской нации. Ему удалось объединить северную (немецкую) и южную (итальянскую) части империи под единой властью. В 1224 основал Неаполитанский университет, носящий ныне его имя. Его двор был центром науки и поэзии его времени. В годы его правления обострилось противостояние верховной светской и духовной власти в Западной Европе: папа Римский отлучил императора от Церкви на том основании, что тот длительное время откладывал выступление в крестовый поход на Восток, занимаясь переустройством Сицилийского королевства. Будучи исключен таким образом из сообщества христиан (и объявлен папами атеистом, еретиком и т.п.), Фридрих выступил в собственный крестовый поход, увенчавшийся немалым успехом. Смерть Фридриха II знаменует начало Позднего Средневековья.

^v Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 – ок. 240) – христианский богослов и философ, основоположник латинской патристики. Изучал философию, риторику и право в Риме. Увлёкся учением монтанистов, однако со временем нашёл их этическую позицию недостаточно радикальной. Сохранился 31 трактат о христианском нравственном учении, опровержении ересей и о полемике с язычниками («Апологетик», «О зрелищах», «К жене», «Об отводе возражений язычников» и др.). Средневековые авторы относились к нему критически ввиду его уклонения в ересь.

^{vi} Лактанций, Луций Цецилий Фирмиан (ок. 250 – ок. 325) – ритор, принявший христианство в 303 г. и являющийся автором ряда апологетических трудов о христианстве: «О гневе Божиим», «О промысле Божиим», «О смерти гонителей», «Божественные установления».

^{vii} Готшалк из Орбе (803–868) – саксонский богослов и философ, сторонник учения о божественном предопределении. Утверждал абсолютное предопределение как к спасению, так и к осуждению и соответственно ко греху. Его учение было радикализацией учения Августина и вызвало при его жизни оживлённые споры; Готшалка осудили как еретика и пытались принудить к отречению от своих взглядов; умер в неизвестности.

КАНТ

Источники: Издание сочинений Форлендером и др. (в серии Philosophische Bibliothek). – Издание Берлинской академии (для рукописного наследия). – Письма: 10–13 т. в академическом издании; у Форлендера. – *Жизнь:* сообщения Боровскиⁱ, Яхманнаⁱⁱ, Васианскиⁱⁱⁱ.

Литература: Интерпретация и материалы: Ф.А. Ланге^{iv}; Либманн^v; Коген^{vi}; Кассирер^{vii}; – Риль^{viii}; Виндельбанд^{ix}, т. 2; Штадлер^x; Лаас^{xi}; – Бауманн^{xii}; Бенно Эрдманн^{xiii}; Граденвиц^{xiv}; Фон Глазенапп^{xv}; – Бохатец^{xvi}; Трельч^{xvii}; – Шелер^{xviii}; Райх^{xix}; Ясперс^{xx}; Мартин^{xxi}. – *Комментарий:* Файхингер^{xxii}. – *Словари:* Айслер^{xxiii}. Ратке^{xxiv} (в форлендеровском издании «Критики чистого разума»). Указатели во всех томах форлендеровского издания. – *Жизнь:* Форлендер^{xxv}, Ставенхаген^{xxvi}. – *Влияние в последующее время:* Розенкранц^{xxvii}, И.Э. Эрдманн^{xxviii}.

I. Жизнь и сочинения

Даты жизни. – Иммануил Кант (1724–1804) был четвертым сыном шорника в Кенигсберге. Его предки некогда эмигрировали из Шотландии. Он был воспитан в духе пиелистского христианства. Позже, будучи воспитателем в семье графа Кейзерлинга¹, Кант часто «припоминал несравненно более прекрасное воспитание, которое получил он сам в своем родительском доме, где он никогда не слышал и не видал никакой неправды и никакой безнравственности». Во Фридрицианской коллегии² (1732–1740)

¹ У графа Гебхардта (ум. 1761) и графини Каролины Амалии фон Кейзерлинг (1727–1791) недалеко от Кенигсберга было имение Капустигалль. Здесь философ Кант был некоторое время домашним учителем двух сыновей графа. В имении гостили представители светского общества, в годы Семилетней войны – также русские офицеры. Здесь побывал в гостях и великий князь Павел Петрович, будущий император Павел I. Графиня до конца жизни сохранила глубокое почтение к Канту.

² Фридрицианская коллегия (Collegium Fridericianum) – учебное заведение в Кенигсберге, основанное в 1698 году как частная школа, получившая от короля Фридриха I титул «королевской», в XVIII веке – одна из самых значительных школ Восточной Пруссии и один из центров пиелизма; вновь учреждена в 1810 году в духе неогуманистической педагогики Вильгельма фон Гумбольдта как первая в Пруссии королевская

Кант учил древние языки и получил религиозное воспитание. С 1740 года он изучал в Кенигсберге философию, математику, богословие. Начиная с 1747 года, будучи вынужден после смерти отца содержать себя сам, он до 1755 года был домашним учителем в различных семействах. Затем, защитив диссертацию в университете, он жил гонорарами от своих лекций. После того как он дважды безуспешно пытался получить должность профессора в Кенигсберге, в 1764 году отказался от предложенной ему там же должности профессора поэтического искусства, отверг приглашения в Эрланген и Йену, он в 1770 году стал наконец профессором логики и метафизики в Кенигсберге. Приглашение на профессиру в Галле, принятие которого, как и предыдущие приглашения, принесло бы ему значительно более высокий доход, он снова отклонил. В 1796 году по причине старческой слабости он прекратил чтение лекций. С 1798 года симптомы наступающей старости становились все хуже. В 1804 году он умер в старческом слабоумии.

Кант был необычно маленького роста, худощав, у него была вдавленная грудь, правое плечо было выше левого. Он был хрупкого, но здорового телосложения. «Маленьким магистром» называл его Гаман³. В течение десятилетия, когда его творчество достигло наибольшей глубины, он очень часто говорит в письмах о своем здоровье. Жалобы самого разного рода, забота о диете сопровождают его в течение всей жизни. В те десять лет, когда начиная с 1781 года он разрабатывал в окончательном виде другие свои крупные произведения, о здоровье в письмах говорится меньше всего.

гимназия. В 1944 году здание школы разрушено при налете британской авиации. Кант поступил в коллегию в 1732 году и в 1740 году вступил в число студентов Кенигсбергского университета.

³ Гаман, Иоганн Георг (1730–1788) – немецкий писатель и философ. Исходя из сократического неведения, истолковывал его в смысле аргумента в пользу веры. Критиковал Просвещение, не считал возможным существование разума прежде языка и истории; способность мышления полагал основанной на языке, в котором дано единство чувственного и рационального. Разделяющий и анализирующий рассудок не может постичь высшего единства сущего. В наше собственное существование, считал Гаман, необходимо верить; никаким иным способом оно установлено быть не может. Считается одним из предшественников движения «бури и натиска». Многолетний друг Канта; однако критиковал его «Критику чистого разума» за строгое разделение чувственности и рассудка. Упрекал Канта в желании обособить разум и замкнуть его в самом себе, в том числе от божественного откровения. Основные сочинения: «Сократические примечательности» (1759), «Эстетика in пусе» (1760), «Крестовые походы филолога» (1762), «Метакритика о пуризме разума» (против Канта; 1784).

Окружение Канта. – Кенигсберг был во времена Канта, благодаря торговле и духовному общению, открытым миру городом. Дворянство, купечество, университет и литераторы встречались между собою в дружеских кружках. Русская оккупация города с 1758 по 1762 год принесла с собою большую непринужденность жизни. Кант, бывший робким сыном ремесленника, сделался совершенным кавалером. Гаман писал тогда, что Канта увлекает с собою водоворот светских развлечений. Ему оказывали знаки уважения дамы, имеющие вес в обществе. Дружба связывала его с двумя англичанами, находившимися в Кенигсберге по роду своих занятий, с аристократами, с людьми практической жизни. Его знание того, что «склонность никогда не может поступаться дистанцией», сформировало непоколебимые отношения с людьми.

Среди его дружеских связей примечательна дружба с Гаманом. Хотя оба они по образу мысли и религиозному настроению были совершенно чужими друг другу людьми, между ними никогда не произошло настоящего разрыва. Гаман может писать Гердеру: «Моя бедная голова, против Кантовой, разбитый горшок, – глина против железа», но тут же прибавить: «Вся болтовня о разуме – один только ветер; язык есть его орган и критерий» (Гаман VI, 365⁴). Со своей стороны, Кант, когда Гаман хочет сделать ему понятным «Древнейший источник...» Гердера⁵, просит: «Но, если возможно, на человеческом языке. Ибо я, бедный сын земли, совершенно не организован для языка богов, на котором изъясняется созерцающий разум» (Письмо 78^{xxix}).

Кант остался холостяком. Дважды могло казаться, будто он был на пути счастливой любви. Он долго колебался, пока его партнерши не связали свои судьбы с другими. Позже он сказал: Когда мне могла понадобиться женщина, я не мог ее содержать.

Кант жил, не имея собственного дома, с одним слугой, и, когда не бывал приглашен в гости, кушал в гостиницах, всегда в дружеской компании. Только в 63 года у него появилось собственное домохозяйство с кухаркой и слугой. К обеду всегда приходили гости. С тех пор распорядок его дня, с 5 часов утра до 10 часов вечера, отличался обдуманной правильностью.

⁴ Ссылка указывает на шестой том следующего издания: Hamann's Schriften. 8 Bände. Hrsg. von Friedrich von Roth. Berlin: Reimer, 1821–1843.

⁵ Гердер, Иоганн Готтфрид (1744–1803) – поэт, переводчик, философ, богослов эпохи Просвещения; в Веймаре занимал должность суперинтенданта, старшего священника и первого проповедника церкви св. Петра и Павла. Имеется в виду его сочинение: «Древнейший источник человеческого рода» (Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts (1774–1776, в 2 т.), представляющее собой толкование истории сотворения мира.

Только теперь осуществился стиль жизни и знаменитый образ старого Канта, живущего строго по часам.

Кант чувствовал, что привязан к своим людям и к своему миру склонностью и привычки. Он ни разу не решился принять какое-нибудь из блестящих приглашений в другие города. Когда он отказывается, он просит снисхождения к своей «душе, не решающейся на перемены, которые только другим кажутся малыми», над чем мы «не властны так же точно, как и над счастьем» (Письмо 44^{xxx}).

Кант даже никогда не предпринял сколько-нибудь продолжительного путешествия. Только однажды он выехал на небольшое расстояние за границу Восточной Пруссии. Источником его большого знания мира служило постоянное чтение и сила его воображения. Бывший в городе проездом англичанин, говоривший с Кантом о Риме, услышал, как Кант с такой живой наглядностью говорит о храме св. Петра, что англичанин решил, что Кант сам побывал там. А какое значение имел для его опыта Кенигсберг, – об этом говорит он сам: «Большой город, центр государства, в котором находятся правительственные учреждения и имеется университет (для культуры наук), город, удобный для морской торговли, расположение которого на реке содействует общению между внутренними частями страны и прилегающими или отдаленными странами, где говорят на других языках и где царят иные нравы, – такой город, как Кёнигсберг на Прегеле, можно признать подходящим местом для расширения знания и человека, и света. Здесь и без путешествия [в чужие страны] можно приобрести такое знание»^{xxx}.

Духовный путь Канта. – Несмотря на бедность и на чрезвычайные трудности, им с самого же начала руководила воля к познанию. Записавшись на богословский факультет, Кант на вопрос профессора: почему он изучает богословие? – ответил: по любознательности. Позднее, будучи профессором, он еще советовал своим студентам то, что сделал он сам: нужно познакомиться со всеми науками, даже если ты и не избереешь их тем предметом, который будет приносить тебе доход.

После того как профессор Кнутцен⁶, недогматический вольфианец, направил мысль Канта обратно к Лейбницу⁷, и будучи

⁶ Кнутцен, Мартин (1713–1751) – немецкий философ, профессор логики и метафизики в Кенигсбергском университете, учитель Канта и Гамана.

⁷ Лейбниц, Готтфрид Вильгельм (1646–1716) – немецкий философ, ученый, дипломат, математик, один из самых значительных философов раннего Просвещения. Основные сочинения: «Трактат о метафизике» (1686), «Новая система природы» (1695), «Новые опыты о человеческом разуме» (1707–1711), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714).

знаком с математическим естествознанием Ньютона, Кант в 22 года написал свое первое произведение «Мысли об истинной оценке живых сил» об одной проблеме из круга идей Декарта⁸, Лейбница и Ньютона. Это произведение свидетельствует о том, как Кант предчувствует смысл своей жизни.

«Много дерзновенности, — пишет он, — в следующих словах: Истина, над которой напрасно трудились величайшие мастера человеческого познания, впервые открылась моему уму. Я не решаюсь защищать эту мысль, но я не хотел бы от нее и отказываться... Я держусь того мнения, что иногда бывает небесполезно проявить известное благородное доверие к своим силам... Когда находишься в таком расположении духа, что можешь убедить себя, что ты вправе оказать некоторое доверие своему исследованию и что ты в состоянии уличить в ошибках самого г-на фон Лейбница, тогда прилагаешь все усилия, чтобы оправдать это предположение... Я уже предначертал для себя путь, которого намерен держаться. Я вступаю на него, и ничто не должно мне мешать двигаться по этому пути»^{xxxii}.

В подобном тоне Кант позднее никогда уже не писал. Лессинг⁹, которому (1751) попала на глаза работа неизвестного юноши, написал эпиграмму: «Затея явно не под силу, // — Кант учит целый свет. // Живые измеряет силы, // А собственные нет».

Кант отнюдь не всегда пребывает в столь храбром настроении. Правда, мы видим энергичную сосредоточенность непрерывно превосходящего само себя, проникающего в неизвест-

⁸ Декарт, Рене (1596–1650) — французский философ, математик и естествоиспытатель; многими историками признаваемый основоположником рационалистической философии Нового времени, основанной у него на методическом принципе радикального сомнения, предметом которого не может быть только акт собственного мышления как свидетельство действительности мыслящего субъекта («мыслью, следовательно, существую»). Изобретатель аналитической геометрии, связывающей алгебраическую и геометрическую теории. Основные сочинения: «Правила для руководства интеллекта» (1628), «Трактат о методе правильного употребления ума и научного изыскания истины» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Принципы философии» (1644), «Страсти души» (1649), «О человеке» (1662).

⁹ Лессинг, Готхольд Эфраим (1729–1781) — поэт, драматург, писатель, философ, критик эпохи Просвещения, автор драм: «Эмилия Галотти», «Мисс Сара Сампсон», «Минна фон Барнгельм», «Натан Мудрец»; эстетических трактатов: «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии», «Гамбургская драматургия»; философских трактатов: «Христианство разума», «Воспитание человеческого рода», «О действительности вещей вне Бога».

ные прежде глубины мышления, почти не имеющее себе равных в истории философии движение, а именно, движение, не проявляющее творческой живости духа в озарениях и порождениях и не знающее внезапных кризисов и обращений. Но в его жизни бывали и отречения. В то время, когда Кант принимал самое живое участие в светской жизни (1759), когда он вел жизнь чрезвычайно успешного магистра, он писал другу:

«Я сижу каждодневно за своей кафедрой, как за наковальней, и кую тяжелым молотом мои похожие одна на другую лекции. Порою тут или там некая склонность более благородного свойства побуждает меня распространиться несколько далее границ этой узкой сферы, однако нужда (Кант полностью зависел от тех доходов, которые он получал от своих лекций), всегда правдивая в своих угрозах, незамедлительно гонит меня обратно к тяжелому труду... Тем не менее я в конце концов удовлетворяюсь тем одобрением, которое мне благосклонно оказывают слушатели, и теми выгодами, которые я из этого извлекаю, и пребываю в мечтаниях всю свою жизнь»^{xxxiii}.

Кант отказывается от авантюры, неизвестностей, всего, что отвлекает, от всякой попытки поставить свою жизнь на новое основание, даже только поменяв место жительства. Если поэтому жизнь Канта есть по своему пафосу жизнь познания, то все же она отнюдь не сводится только к этому. Его существование зиждется на непоколебимой гуманности. Он сам трогательно описал (примерно в 1762 году), как это было им осознано:

«Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня». Это «ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение (Кант имеет в виду философствование) может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества»^{xxxiv}.

Есть много документальных свидетельств этого умонастроения Канта в мотивах его сочинений и в замечаниях личного характера. Еще в 1797 году по поводу одного литературного спора он писал: «Ибо что же нам за польза от всех разработок

и споров в области спекуляции, если из-за этого пострадает доброта сердца?» Этот смысл проникает вплоть до позы и жеста, когда старик Кант при входе врача, несмотря на его протест, с трудом поднимается со стула и говорит: «Гуманность пока еще не оставила меня».

Лекции Канта. – Кант был профессором. Он читал лекции от 14 до 22 часов в неделю. Круг тем простирался от математики и физики до логики и метафизики, кроме того, он читал о физической географии, антропологии, педагогике, о естественной теологии. Некоторые из этих курсов лекций регулярно повторялись, прежде всего рассчитанные на более широкий круг слушателей лекции о географии и антропологии.

Кант никогда не излагал свою собственную философию. Напротив, в соответствии с обычаем своего времени, он читал по руководству других авторов, например Баумгартена¹⁰, причем, однако, порой встречалось замечание: То, что говорит автор, неверно. Изложение, как показывают публикации части его лекций на основе конспектов, было гораздо более традиционным и догматическим, чем в сочинениях Канта. Он хотел передавать знания, побуждать к самостоятельному мышлению, укреплять нравственное уmonoстроение.

Один из слушателей сообщал: Лекции служат наставлением к «простоте в мышлении и естественности в жизни» (Ленц¹¹). В шестидесятые годы, в пору магистрства, у Канта,

¹⁰ Баумгартен, Александер Готлиб (1714–1762) – немецкий философ-просветитель школы Лейбница и Вольфа. Воспитанник семинарии Франке, а затем университета в Галле. Преподавал поэтику и логику в сиротском институте, где ранее учился сам. В 1737 приватдоцент философии в Галле, в 1739 профессор философии и изящных наук во Франкфурте-на-Одере. Диссертация Баумгартена 1735 года заложила основу философской эстетики как науки в Германии; здесь мы уже находим идею «вкуса» как особой эстетической способности суждения, развитую впоследствии Кантом. Сочинения: «Метафизика» (1739; издание 1757 года Кант много лет использовал как основу для своих лекций по метафизике), «Философская этика» (1740), «Эстетика» (1750–1758, 2 т) «Общая философия» (1770).

¹¹ Ленц, Якоб Михаэль Рейнгольд (1751–1792) – немецкий писатель «бури и натиска», слушавший лекции Канта в Кенигсберге в 1768–1770 годах. Впоследствии в Страсбурге познакомился и подружился с молодым Гете; в конце жизни оказался в России (Петербург, затем Москва), общался с московскими масонами и писателями «мартинистами». В Москве Ленц и скончался. Сочинения: «Гофмейстер, или Преимущества частного воспитания» (драма, 1774); «Замечания о театре» (1774); «Сельский проповедник» (1777); «Лесные братья» (1797).

по словам слушавшего его лекции Гердера, была «радостная бодрость юноши. Его открытый, созданный для мышления лоб был седалищем неразрушимого веселья. Шутка, острота и импровизация были к его услугам. Его поучительное изложение было самым занимательным общением. Ничто достойное знания не было ему безразлично. Он постоянно возвращался к разговору о непредвзятом знании природы и о моральной ценности человека. Он понуждал к самостоятельному мышлению, деспотизм был чужд его душе».

Особые события. – Резких поворотов судьбы в жизни Канта не было. Но множество мелких событий, практические задачи, когда он был деканом или ректором, забота о студентах и друзьях, показывают нам в нем добросовестного и старательного человека. Порой тот опыт, который это ему давало, мы можем узнать по его влиянию на его сочинения (один пример у Граденвитца). Широкую известность получил его конфликт с министерством Вёльнера¹² по поводу его лекций о философии религии (1794).

Кабинетский указ обвинил его в унижении и искажении основных учений Священного Писания и христианства. Кант защищался и повиновался предписанию не читать более лекций о философии религии: «...то я, в качестве верноподданного Вашего Величества... нахожу наилучшим заявить, что впредь я полностью отказываюсь от всяких публичных изложений как в лекциях, так и в сочинениях того, что касается религии, будь то естественная религия или религия откровений»^{xxxv}. По этому поводу он записал для себя: «Отречение от внутреннего убеждения низко, но молчание в настоящем случае есть долг подданного: и если все, что ты говоришь, должно быть истинным, то от этого отнюдь еще не является нашим долгом публично

¹² Вёлльнер, Иоганн Кристоф фон (1732–1800) – прусский государственный деятель и священник. Изучал теологию в Галле. С 1788 года государственный министр Пруссии и министр юстиции. Глава департамента духовных дел. Благодаря его влиянию на короля Фридриха Вильгельма появился так называемый «вёлльнеровский» эдикт о религии, ограничивавший влияние идей Просвещения на духовенство и обязывавший проповедников строго придерживаться буквы символа веры своего вероисповедания. С 1793 года критика основных христианских конфессий была объявлена в Пруссии уголовно наказуемым деянием и могла повлечь увольнение от должности. Кантовское сочинение о религии (его «Религия в пределах чистого разума») подверглось цензурным преследованиям на основании «вёлльнеровского» эдикта. После смерти короля Вельнер был отставлен от должности (1798) и жил в своих загородных имениях.

говорить всю истину». Выражение «в качестве верного подданного Вашего королевского величества» он «определил намеренно, чтобы в случае кончины монарха прежде моей собственной, поскольку тогда я был бы подданным следующего монарха, я снова мог бы вступить в свое право свободно мыслить». В самом деле, после смерти короля Кант опять высказывался публично. Итак, Кант позволил ограничить свободу своего преподавания. Он не стал мучеником, но повел себя осторожно, как Спиноза¹³. Уже в 1766 году он писал Мозесу Мендельсону¹⁴: «Правда, я с самой твердой убежденностью и к великому моему удовлетворению думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю»^{xxxvi}. Воля к покою и безопасности была основой жизни Канта. Он никогда не впадал в нравственное противоречие с самим собою. Да и кто мог бы требовать от него иного!

Сочинения. Хронология сочинений Канта показывает нам следующую картину.

После первой работы 22-летнего автора (1746) и после восьмилетнего перерыва начинается, с 1754 года, ряд публикаций. Но в нем оказывается примечательная цезура. С 1770 по 1781 год почти совсем ничего не выходит. Хотя до тех пор Кант был плодовитым и уже прославленным автором, он почти совершенно умолкает. Ибо только в это десятилетие возникает собственно кантовская философия, первое, навсегда ставшее решающим произведение, «Критика чистого разума», опубликована в 1781 году. Поэтому различают докритические и критические произведения. С 1781 года – Канту в это время 57 лет – он разрабатывает эти последние, и они быстро следуют одно за другим: «Пролегомены» (1783), «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Основоположение к метафизике нравов» (1785), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «Религия

¹³ Спиноза, Бенедикт (1632–1677) – голландский философ-рационалист, основатель современной библейской критики. Основные сочинения: «Трактат об улучшении интеллекта» (1661), «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика, доказанная геометрическим способом» (1677), «Политический трактат» (1677).

¹⁴ Мендельсон, Мозес (1729–1787) – немецкий философ-просветитель. Сочинения: «Философские сочинения» (1761), «Федон, или О бессмертии души» (1767; сочинение привлекло внимание Канта и обсуждается в главе о паралогизмах «Критики чистого разума»), «Иерусалим, или О религиозной власти и иудействе» (1783), «О вопросе: Что значит просвещать?» (1784), «Утренние часы, или Чтения о бытии Божиим» (1785).

в пределах только разума» (1793). А в промежутках выходит еще много важных трактатов. Сам Кант считал различие между своими докритическими и критическими сочинениями столь значительным, что докритические утратили в его глазах всякое значение. «Этот трактат («Критика чистого разума») совершенно уничтожает ценность моих прежних метафизических сочинений». Составляя план нового издания полного собрания своих сочинений, он хотел быть уверен, что оно начнется с сочинения «О форме и принципах чувственно познаваемого и умопостигаемого мира» (1770). Оно знаменует важный шаг к критической философии, хотя само еще и не является ею.

Это – величественная общая картина. Кант уже был знаменитым философом, блестящим автором, когда он, в преклонном возрасте, пришел к тем основным идеям, благодаря которым он обрел всемирно-историческое значение. Если бы он умер в возрасте 50 лет, для нас не было бы никакой кантовской философии. Он был бы только одним из достойных всяческих похвал просветителей, как Гарве¹⁵, как Мендельсон. Больше десяти лет было посвящено настойчивой разработке идеи, не отвлекающей ни на какие суетные занятия. Потом им властвовала забота о том, чтобы еще успеть воспользоваться кратким временем жизни: внести в мир то неповторимое, что было ему даровано. Скромный человек знает все же, что в его уме явился мир идей, сообщить которые может только он. Спешка заставляет его быть не столь притязательным к форме. Это беспокойство в покое характеризует позднего Канта, который, всецело проникнутый своей задачей, поглощенный своим делом, после десятилетнего молчания переживает десятилетие невероятной продуктивности, заметной и внешне. Только теперь его жизнь становится упорядоченной вплоть до педантизма. Без суровой дисциплины собственных

¹⁵ Гарве, Христиан (1742–1798) – немецкий философ-просветитель. Учился во Франкфурте-на-Одере и Галле. Масон. Действительный член Прусской академии наук. Получил известность своими переводами («Об обязанностях» Цицерона, «Благосостояние наций» Адама Смита). Писал труды по этическим, экономическим, психологическим вопросам. Эмпиристская по природе философия Гарве не была им сформулирована систематически, но излагалась фрагментарно и эссеистически, за что он подпал под подозрение в проповеди плоской «популярной философии» (в этом же контексте порой вспоминает о нем и Кант). С намерения написать антикритику в ответ на рецензию Гарве на «Критику чистого разума» началась работа Канта над «Основоположением к метафизике нравов».

сил это интеллектуальное достижение в старости было бы невозможно.

Получили известность многие записи и рукописи из наследия Канта. Кант не завершил труда. Он продолжал работать, пока его мозг не отказался служить ему, и даже еще и после этого. Его дело постоянно влекло его все к новым перспективам. До самых последних заметок там и тут еще заметно присутствие кантовского духа, хотя его почерк принимает теперь искаженные формы: мысль прерывается, память отказывает Канту, он уже не так свободно владеет языком, мысли запечатлеваются в своенравных формах, способность восприятия постороннего иссякает. Процесс болезни приводит к несвойственному для Канта искажению. Правда, то, что Кант полагает путь к истине окончательно им обретенным, вполне понятно и необходимо. Не столь необходимо то, что, вопреки не очень давним собственным высказываниям философа, это сознание принимает такую форму: буква его сочинений истинна, и то, что в разговоре он плохо может переносить противоречие себе.

Докритические сочинения являются выражением научных интересов, человеческих умонастроений, опыта о мире и логико-метафизических проблем, которые, в основе своей, остаются интеллектуальным фоном также и позднейшего критического мышления.

Первая группа докритических сочинений – естественнонаучного характера. Среди них – знаменитая «Естественная история и теория неба». Кант первым предположил, что Млечный Путь, как гигантское скопление солнц, соответствует далеким эллиптическим звездным туманностям, одну из которых мы невооруженным глазом видим в созвездии Андромеды. Другие сочинения посвящены вращению Земли, землетрясениям, огню, ветрам. Естествознание остается одной из основ его позднейшей критической философии.

Вторая сфера его интересов охватывает знание мира и людей. С 1757 года Кант читал лекции по физической географии. С 1772 года от них отделились чтения об антропологии. Он полагает, что «великое упущение учащегося юношества состоит по преимуществу в том, что оно слишком рано научается умствовать, не имея достаточных исторических познаний, которые могут заменить ему жизненную опытность». На этих лекциях Кант хочет дать знание «человека как гражданина мира». С этой точки зрения, он собрал огромную массу географиче-

ских, исторических и повседневных фактов на основе знания людей через «обращение со своими земляками по городу и стране», обширного чтения описаний путешествий и используя для этого также мировую историю, биографии, и даже «пьесы и романы». Из этой обширной сферы опыта черпали себе затем пищу некоторые докритические сочинения Канта, такие как «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного». Критическая философия пролила новый свет на понимание этого материала. Здесь – корни философско-исторических и политических сочинений Канта. Отсюда происходят многие наблюдения, примеры, замечания в его этических и религиозных сочинениях. Некоторый остаток этих лекций он опубликовал в старости под заглавием «Антропология с прагматической точки зрения». Этот фон, этот интерес к человеку, Кант также бесконечно углубил благодаря своей критической философии. Но до самого конца жизни он мог написать такие фразы, как, например:

«Философия в самом деле есть не что иное, как практическое знание людей». Основным вопросом философии, охватывающим все остальные вопросы, остался для него вопрос: «Что такое человек?».

С самого же начала присутствовала также и третья, логико-метафизическая сфера. Уже в 1755 году Кант писал о первых принципах метафизического познания. С 1762 года он публиковал значительные рассуждения по логике. От них путь вел непосредственно к критической философии. Об этом пути, и о том, куда он ведет, нам сейчас еще предстоит говорить.

Сферы интересов и достижения докритических сочинений еще не представляют собою собственно философии Канта. Но благодаря им он стал одним из блестящих философов Просвещения. Он принадлежал Просвещению своим литературно-изысканным языком, от которого он впоследствии отказался ради проникновенного, плотного, трезвого, предметного языка. Просвещению он принадлежал своей прекрасной веселостью и иронией, своей чуждой фанатизма открытостью идеям и фактам, подвижностью своей острой мысли, которая сразу же подвергает сомнению собственные свои изделия, своей склонностью пережить все в мире на собственном опыте и своим скепсисом при неугасающей любви к метафизике.

II. Путь Канта к критической философии

а) Мы наблюдаем за *докритическими* сочинениями Канта, чтобы увидеть движения мысли, содействующие созданию такого состояния духа, в котором могла бы родиться критическая философия.

Традиционная онтология и метафизика стала известна Канту в пору его учения через богословские категории и философию Вольфа¹⁶, а также через Лейбница. Он разделяет ее основополагающую уверенность в целом, ее вопросы и проблемы в частностях. Но в полемике с предшественниками и современниками одно является для него главным: он хочет добиться несомненной достоверности.

Первый его вопрос заключается в том, насколько простирается сила логики (в диссертационном сочинении «Новое освещение первых принципов метафизического познания» [1755] со ссылкой на Крузия¹⁷).

Кант думает: ничто не существует без определенного основания. Существование Бога мы мыслим потому, что противоположность существующему с безусловной необходимостью, —

Вольф, Христиан (1679–1754) – немецкий ученый, философ, юрист, математик. Систематизатор метафизики Лейбница. Один из самых видных представителей теории естественного права в Европе XVIII века. Создатель значительного числа немецких философских терминов. С 1706 года профессор в Галле; действительный член Прусской академии наук и британского Королевского общества. Сочинения: «Основные начала всех математических наук» (1710); «Разумные мысли о силах человеческого рассудка и правильном их употреблении в познании истины» (1713); «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» (1720); «Разумные мысли об общественной жизни людей» (1721); «Разумные мысли о действиях природы» (1723); «Рациональная философия, или Логика» (1728; лат.); «Первая философия, или Онтология» (1730; лат.); «Естественная теология» (1737; лат.); «Естественное право, рассмотренное научным методом» (1740–1748; 8 т.; лат.).¹⁶

¹⁷ Крузий, Христиан Август (1717–1775) – немецкий философ и протестантский богослов. Изучал философию в Лейпцигском университете, где был с 1744 года экстраординариусом философии, а с 1750 года – профессором философии. Противник лейбнице-вольфовской системы. Оспаривал закон достаточного основания. Отстаивал единство положительного откровения с разумом и отвергал доказательность онтологического аргумента в пользу бытия Божия. Высшим принципом нравственности полагал волю Божию, проявляющуюся в Откровении и в личной совести. (см.: *Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke*. 4 Bd. Hildesheim: Olms, 1969–19840.

а именно, что не существует вообще ничего, – немыслима. Однако эта невозможность противоположного есть лишь основание нашего познания его существования, а не основание самого его существования. «Он существует; этого довольно, чтобы мы все сказали и все постигли о нем».

Здесь мышление достигло безосновного основания, или первооснования. Мышление не может восходить дальше абсолютной действительности. Необходимость существования этой действительности не может быть выведена логически из некоторого основания. Никакая необходимость мышления не позволяет нам бросить взгляд за границу этой действительности.

Этот ход мысли различает основание бытия (или становления) от основания познания. Первое есть предварительно определяющее, порождающее основание, второе – определяющее впоследствии, только объясняющее основание. Если мы думаем, что Бог или абсолютное безусловное бытие существует необходимо, потому что противоположное немыслимо, то при таком познании нам недостает предварительно определяющего основания бытия безусловно необходимого бытия.

Поэтому не существует никакого порождающего доказательства для бытия Божия. Возможность и невозможность не имеют силы для того, чтобы постичь реальное основание. Возможность означает, что два связанных между собой понятия не противоречат друг другу. Это понятие возникает из сопоставления. Но если ничего не дано, сопоставление не имеет законного места. Поэтому ничто не может представляться как возможное, если не имеет существования то, что реально во всяком возможном понятии, а именно, в конечном счете – безусловно необходимое бытие. Если бы мы отказались от него, то вообще ничто не было бы возможно и осталось бы только невозможное. Если устранить Бога, то уничтожается не только все бытие вещей, но и сама их внутренняя возможность. «Бог есть для всех существ то единственное, в чем бытие есть первое или тождественно с возможностью. И, как только мы отступим от его бытия, у нас не остается никакого понятия об этой возможности».

В этих мыслях Кант настаивает на мышлении того, что предшествует совокупности всего возможного мыслимого. Бытие и мышление – не одно и то же. Мышление предполагает действительность. Действительность невозможно понимать как логическую необходимость.

Логическая необходимость долженствования мыслить не есть реальная необходимость бытия. Логические отношения недопустимо смешивать с реальными отношениями. Бытие

невозможно вывести из логической необходимости и сконструировать логически. То же самое требование – не смешивать логические и реальные отношения – обосновывает статья Канта «Опыт введения понятия отрицательных величин в философию» (1763):

Противоречие в мышлении (логическое противопоставление) – это нечто принципиально иное, нежели действительность противоположно направленных сил (реальное отталкивание). Мыслить тело, которое одновременно движется и не движется, – это противоречие. Однако тело, которое две силы равной величины одновременно двигают в противоположные стороны, находится не в противоречии, а в покое. Противоречие означает логическое уничтожение вещи; то, что мыслится таким образом, есть нечто невозможное (*ein Unding*). Уничтожение противоположно направленных сил возможно как действительность покоя. Логическое отрицание не есть реальность. Напротив, реальные противоположности могут соединяться друг с другом: удовольствие и неудовольствие, любовь и ненависть. Анализ понятий говорит нам только нечто о логическом противоречии, а не о реальных противоположностях сил.

Другой пример ограничения силы логического дает нам «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762):

Только первая фигура восходящего к Аристотелю учения об умозаключении, которое мучительно изучают в школах, является чистой. Все остальные – смешанные умозаключения, и опять приводят к первой фигуре. Тот, кто первым написал силлогизм в три строчки, рассматривал его как шахматную доску и попробовал сделать перестановки. Он заметил, что это дало некоторый разумный смысл. «Но цель логики – не запутывать, а распутывать, не излагать что-то в скрытой форме, а достигать ясности в изложении»^{xxxvii}. Однако силлогистика четырех фигур считает «вполне законным запутывать наши воззрения»^{xxxviii}. Кант удивляется, что на столь бесполезную вещь затрачено так много остроумия. «Но такова уже, видно, участь человеческого рассудка: он либо склонен мудрствовать и тогда начинает гримасничать, либо дерзновенно гонится за слыхом великими предметами и тогда строит воздушные замки»^{xxxix}. Но Кант не льстит себе надеждой «ниспровергнуть колосс, голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины»^{xl}.

После вопроса о том, насколько простирается сила логики, вторым вопросом для Канта стал вопрос о происхождении са-

мой достоверности. Кант разделял с эпохой современных наук страстную волю к достоверности познания. Идеалом была математика. Она была образцом для философии. Философы начиная с XVII века ориентировались на нее. Многие из них сами были великими математиками. Только с Кантом настала перемена. У него математика также обладает неоспоримым достоинством (хотя он не был изобретательным математиком и, вероятно, даже не владел знанием высшей математики). Но для Канта пределы значимости математики сделались проблемой, а тем самым он задал вопрос о различии между философским и математическим познанием.

Уже в своем первом сочинении 22-летний ученый изгоняет «живые силы» из математики. В сочинении об отчетливости принципов естественной теологии и морали (1763) различие между математикой и метафизикой становится ясным: Основополагающие определения математики имеют синтетический характер, т.е. объяснение происходит посредством некоторой наглядной операции. В метафизике основополагающие определения являются аналитическими, т.е. они суть тавтологии, в которых становится лишь отчетливо ясным подразумеваемый смысл. – Метафизика сочетает ясные и надежные данные понятия величин, чтобы увидеть, что может быть логически выведено из них. Метафизика анализирует понятия, данные в смутной форме. – В математике есть небольшое число неделимых понятий и недоказуемых положений, в философии их бесчисленное множество. – В математике мое понятие об объектах возникает посредством объяснения. В философии у меня еще не имеется отчетливого понятия о вещи, но я еще должен искать его. Отношение триллиона к единице отчетливо понятно, напротив, понятие свободы до сих пор не удалось сделать понятным из составляющих его единиц, т.е. из его простых и известных понятий. Это значит: Качеств, составляющих подлинный объект философии, имеется бесконечное множество. – Математика пользуется знаками. Философии нужны слова. Поэтому при метафизическом познании всегда нужно иметь перед глазами самую вещь. Это познание не может заменять представления вещей более ясным и легким представлением знаков, но может только рассматривать всеобщее *inabstracto*. Знаки математики – это чувственные средства познания, которыми мы можем пользоваться с уверенностью, что, используя их, ничего не упустили из виду. Напротив, слова всего лишь помогают припоминанию всеобщих понятий, значение которых мы во всякое время должны непосредственно иметь перед глазами.

Разлагать составные познания посредством анализа (в философии) труднее, чем сочетать посредством синтеза данные простые познания и таким образом приходить к заключениям (в математике). Поэтому метафизика «есть самое трудное из всех человеческих познаний, но она никогда еще и не была написана»^{xlii}.

Метод философии аналогичен методу эмпирических наук: она старается «отыскать, опираясь на достоверный внутренний опыт, т.е. на непосредственно очевидное сознание, те признаки, которые, несомненно, содержатся в понятии того или иного общего свойства»^{xliii}.

Кант совершает освобождение философии от математики, постигая одновременно уникальное значение математики. Хотя в то время Кант еще не видит различия между философией и математикой по характеру самой достоверности, – в обеих науках есть первые недоказуемые положения и доказуемые следствия из них, – однако различие в способе этой доказуемости закладывает основание полученного им в конце концов открытия: Это различие означает, что математика и философия имеют различные задачи, разные методы и различную по характеру достоверность. Ориентация на математику прекращается, поскольку математика должна была представлять образец для подражания; но она остается в силе, поскольку в проведенном различении осознается самобытность (*Eigenständigkeit*) философии.

Кант соглашается с Крузием в том, что должно быть еще иное основание познания, кроме закона противоречия: непосредственно достоверные и недоказуемые принципы, первые принципы человеческого разума. Но это противоречит положению Крузия: «То, что я не могу мыслить иначе как истинным, – истинно», – поскольку это положение должно выражать основание истинности. Ибо оно прямо высказывает, что никакого основания истинности указать невозможно, что это познание, следовательно, недоказуемо. «Чувство убеждения в истинности есть признание истинности, но не довод в ее пользу»^{xliiii}.

Сразу же видно, как далеко заходит теперь сомнение Канта. После различения логического и реального (а тем самым доказательства бессилия одного лишь мышления) и удостоверения в том, что для философии, в отличие от математики, необходимо искать собственную достоверность, путь Канта отнюдь не ведет сразу к построению этой новой философии. Скорее, сначала он пришел к *сомнению в возможности метафизики*

вообще. Прекрасная ясность стала на первых порах ясностью невозможности знания. Воля Канта к достоверности, вместе с его интеллектуальной добросовестностью, не сдается. В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (1766) он сводит счеты с самими собою, вплоть до насмешки над трудами, в которых он принимал участие. Что для нас вообще мыслимо, – это Кант показал на иллюзии Сведенборга. Сам он теперь азартно рисовал мыслительные возможности, но только для того, чтобы показать, что они как таковые суть только фантазии. Метафизические гипотезы, полагает Кант, настолько гибки, что их можно приложить к любому рассказу. Он говорит о «зодчих иных мысленных миров, созидаемых на воздухе», что каждый из них обитает в своем собственном мире^{xliv}, т.е. он грезит. Ибо именно в этом, по слову грека (Гераклита¹⁸), состоит различие между сном и бодрствованием: там у каждого свой собственный мир, здесь же у всех нас – один общий нам мир. Бред Сведенборга¹⁹ он ставит в параллель с бредом метафизиков. Но что касается сверхчувственного созерцания, то «наглядного познания *иного* мира можно достигнуть здесь, не иначе как лишившись части того разумения, которое необходимо для познания *здешнего* мира»^{xlv}.

Но эти мысли не умаляют серьезности того основания веры, которым во всякое время жил Кант. Меняется лишь та форма, в которой выражается эта серьезность. Кант вспоми-

¹⁸ Гераклит – древнегреческий философ ранней эпохи, представитель милетской школы натурфилософии. От его сочинений дошли только фрагменты. Стихией мироздания считал божественный или тождественный с Зевсом огонь, в который периодически возвращаются в мировом пожаре все вещи.

¹⁹ Сведенборг, Эмануэль (1688–1772) – шведский ученый, мистик и теософ. Учился в Уппсальском университете. Путешествовал по Европе. Ассессор горной коллегии в Стокгольме. За технические открытия и сочинения по математике, астрономии и другим вопросам был удостоен личного дворянства. Разработал философскую систему природы, основу которой составляет идея необходимой механической и органической взаимосвязи всех вещей. Позднее обратился к мистико-теософским изысканиям. Ощущал себя призванным Богом к учреждению новой церкви, к толкованию Слова Божия в его истинном значении и смысле. Раскрывая учение о системе природы, усматривал ее живую связь с «царством духов», которое может быть особым образом открыто человеку. В доказательство в 1759 году он, находясь в Гетеборге, описал пожар своего родного Стокгольма. Кант высмеял учение Сведенборга в сочинении «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766).

нает о Сократе²⁰ и вместе с ним сознается: поначалу, правда: Как много, однако же, есть вещей, которых я не понимаю! Но потом продолжает: Как много, однако же, есть вещей, в которых я вовсе не имею надобности! Самое важное – действительность морали, а отнюдь не знание о сверхчувственном. Нам надлежит доказать свою способность в этом мире, также и для того, чтобы подготовить свою непостижимую судьбу в мире ином. Но это Кант говорит в самой веселой, озорной манере. Он заключает словами вольтеровского Кандида²¹: «Давайте заботиться о своем счастье, пойдемте в сад и будем работать!» Для того чтобы обеспечить достоверность морали и веры, метафизика не нужна. Нет необходимости в доказательствах бытия Божия, однако необходимо быть убежденным в бытии Божиим (1763). Разделение, наметившееся в протестантской вере, – разделение между исповеданием догматов и жизненной практикой христианской любви, преобразовалось в философствование Канта.

Сочинение о духовидцах было сведением счетов, но сводило счеты не от отчаяния, а вследствие готовности к риску мышления на другом пути. Однако этого другого пути у Канта еще не было.

б) *Поворот начиная с 1766 года.* – Можно сказать, что приблизительно 1766 год был поворотным. Время с 1766 по 1781 год (год выхода в свет «Критики чистого разума») – это время рождения кантовской философии. Это – время, когда публикации Канта почти совсем прекращаются. В 1770 году, в связи с вступлением в должность профессора, требуется для такого акта диссертация. Она включает в себе первый шаг (учение о субъективности созерцания пространства и времени), но еще не содержит самой новой философии.

Шестидесятые и начало семидесятых годов принесли светский стиль философствования, участие Канта в жизни общества, веселое и ироническое беспокойство, безжалостную самокритику его любви к метафизике, большую подвижность занимаемых им точек зрения. Кажется, как будто Кант бросается

²⁰ Сократ – греческий философ (469–399 гг. до н.э.), учитель Платона и Антисфена.

²¹ Имеется в виду роман французского философа-просветителя Вольтера (собст. имя – Франсуа Мари Аруэ) (1694–1778) «Кандид, или Оптимизм» (1759), оканчивающийся словами: «Надо возделывать наш сад». Эти слова цитирует Кант в заключение своего произведения «Грезы духовидца».

в водоворот, и хотя неизменно находит в нем начала порядка и структуры для того, о чем он думает, но вновь отказывается от того и другого, находит богатство новых просветлений, однако еще не достигнув суши.

Для других Кант был на вершине жизни, его дух обладал всей полнотой суверенитета, он был самым элегантным и эффективным философским писателем. Он властвовал в мире догматического мышления, ни в чем ему не подчиняясь, напротив, для того чтобы разлагать этот мир в скептической рефлексии. Никому не приходило в голову, что все это было только прелюдией.

До нас дошли примечательные суждения Канта о его умственной позиции в эти годы:

В области философии чистого разума он еще нигде не получил постоянного места жительства, он еще не написал больших книг в этой области, а потому ему не было необходимости для защиты этих книг остаться при одном и том же мнении. Небольшие опыты, которые он распространял затем, чтобы не казаться совершенным бездельником, он переадресовал другим: «Только благодаря тому расположению духа, в котором я оказывался и в котором постоянно себя поддерживал», и «продолжительности времени, в течение которого я держал свою душу открытой для всякого нового оживления», — он ожидал более удачного исхода для своего философствования, чем тот, который был уделом всех его предшественников.

Далее Кант сообщает, что долгое время он думал, «в намерении расширить догматические познания», внести некоторый собственный вклад. «Ибо мне казалось, что столь дерзко заявляемое сомнение до такой степени есть невежество, принимающее тон разума, что я нисколько не прислушивался к нему». «Я все еще полагал, что нашел метод расширения догматического познания посредством чистого разума». Но «если мы размышляем с действительно серьезным намерением найти истину, то в конце концов мы уже не щадим более своих собственных изделий. Мы в полной мере подвергаем критике то, чему научились или что думали мы сами. Долгое время я находил таким образом диалектической всю догматическую теорию. Но я искал чего-то достоверного, если не в отношении предмета, то в отношении природы и границ способа познания». Спекулятивная возможность метафизического мышления никогда не становилась для Канта безразличной. В 1763 году он еще разработал, по крайней мере, «единственно возможное дока-

зательство бытия Божия», от которого позже он, не предавая этого огласке, отказался.

Открытость, скепсис и терпение как таковые и не ведут дальше. Если отрицательное открытие Канта должно быть не просто отречением, он должен был найти иную достоверность на новых путях метафизического мышления.

Решающий для Канта шаг состоял в том, что он внес метод в саму скептическую позицию: «Я совершенно всерьез попытался доказывать положения и противоположные им, не для того чтобы доказать учение о сомнении, но потому что я предполагал здесь некоторую иллюзию рассудка, и чтобы обнаружить, в чем она заключается. 69-й год дал мне великий свет».

Кант открыл антиномии – мир конечен, мир бесконечен; мир имеет начало во времени, мир не имеет никакого начала; все происходит согласно причинной необходимости, есть свобода как начало причинного ряда и т.д., – но так, что он заметил, когда они возникают: а именно в том случае, если мы ищем целое, или если мы ищем безусловное в мире, или иначе: если хотим превратить бесконечное в конечный предмет. Здесь он методически нашел для себя твердую точку опоры. Он сразу же осознал это. «Примерно с год тому назад, – писал он в сентябре 1770 года, – я пришел к тому понятию, о котором не опасаясь, чтобы его когда-либо пришлось изменять, хотя, конечно, его можно будет расширить, и при помощи которого метафизические вопросы всякого рода можно подвергать испытанию согласно вполне надежным и простым критериям и с достоверностью решить, в какой мере они могут или не могут быть разрешены»^{xlvi}.

Другой шаг принес ясность относительно пространства и времени; этот шаг был зафиксирован в 1770 году в диссертации.

Для Ньютона пространство было чем-то абсолютным, действительным в себе, *sensorium dei* (чувствилище Бога (*лат.*)). Для Лейбница пространство было явлением непространственной действительности монад в их взаимных отношениях. Поскольку пространство не существует в себе, Лейбниц отрицает бесконечную делимость пространства, реальность пустого пространства, действие на расстоянии (все это в противоположность Ньютону). Кант говорил теперь (вместе с Лейбницем) о феноменальном характере пространства, однако (вопреки Лейбницу) не в качестве неясного явления, но потому что оно есть ясность чувственного мира. И Кант говорил (опять-таки

вопреки Лейбницу) об объективной реальности пространства как чистой формы свойственной нам чувственности, как условия реальности явлений. Уже в 1758 году Кант вместе с Лейбницем признал относительность пространства («Новое понятие о движении и покое»). В 1768 году он признал его объективную реальность как формы созерцания в явлениях симметрии правого и левого, образа и зеркального отображения. Это различия в сущности тела, имеющие исключительно пространственную, а не понятийную природу. Мир пространства и времени не есть действительность сама по себе, однако он отнюдь не есть иллюзия, но пространство и время составляют условие объективной реальности всякого нашего чувственного опыта в созерцании.

Тем самым было по-новому утверждено старинное различие между чувственным и сверхчувственным миром. Прежняя онтология еще имела силу в глазах Канта: формы мышления описывают само бытие. Но математика была отныне для Канта ограничена принадлежащей ей областью и имела в ней всеобъемлющую значимость: она познает необходимые формы всякого чувственного созерцания. Понятия же в 1770 году еще представлялись Канту чем-то таким, что достигает бытия в себе. Как формы чувственного созерцания выражают собою мир, так понятия выражают умопостигаемое. Процесс познания сохраняет доступ как в чувственный, так и в сверхчувственный мир. Отсюда различие между *mundus sensibilis* (чувственно постигаемый мир (*лат.*)) и *mundus intelligibilis* (умопостигаемый мир (*лат.*)).

То, что мышление есть достаточный источник познания, — эта древняя и неопределенная самодостоверность философского мышления, для Канта с самого начала есть нечто само собою разумеющееся. Но что такое это мышление? Где оно находит для себя предельное основание? Откуда берутся понятия? Эти вопросы подгоняют мысль.

В сочинении на конкурс (1764) Кант видит фундамент познания в «неразложимых понятиях». Но что они такое? То, что основание, в силу которого мы познаем бытие Бога, не есть то основание, в силу которого он есть, — или в общем виде: что основание познания не есть реальное основание, имеет последствия для онтологии: например, я не познаю логическим путем причинную взаимосвязь. В этой взаимосвязи мне дано нечто непроницаемое, существующее в «неразложимых понятиях». В то время эти понятия то отождествляются у Канта, ка-

залось бы, с эмпирическими понятиями, которых должно ожидать сугубо логическое мышление, не способное само породить их, а то они даны в дополнение этих понятий, чтобы с их помощью изначально мыслить сверхчувственное за пределами всего, что доступно чувственному опыту.

Одновременно с этой работой появился «Новый Органон» Ламберта. Оба мыслителя нашли друг друга на одном и том же пути и обменивались своими мыслями. Движимые волей к достоверности, они задавали вопрос о происхождении понятий.

Оба были согласны между собою в том, что понятия суть формы, выражают отношения, что их функция состоит только в обработке доступных опыту содержаний. Оба противостояли Лейбницу. По существу, они уже противостояли пришедшим впоследствии конструктивным идеалистам, поскольку эти последние видели в неразложимых понятиях, скорее, сознание духовной функции как таковой и думали получить познание бытия всего лишь посредством конструирующих операций как актов духа, без удостоверения их в опыте, а напротив, в совершенно ином опыте – опыте самого мыслящего сознания.

Кант уже тогда чувствовал, что вышел на свой окончательный путь (письмо Ламберту 31.12.1765) «с некоторым доверием» к уже приобретенным знаниям^{xlvii}. «Прежде чем пробудится к жизни истинная философия, необходимо, чтобы старая философия сама изжила себя»^{xlviii}. И все же этот кризис порождает в нем «надежду, что долгожданный великий переворот в науке уже не за горами»^{xlix}. А о самом себе он говорит: «После всех этих манипуляций, в ходе которых я неустанно пытался обнаружить, не таится ли источник заблуждения или казавшегося мне правильным вывода в самом характере моего исследования, я достиг наконец уверенности в том, каким методом следует пользоваться»^l.

Переписка между Кантом и Ламбертом прекратилась, потому что Кант чувствовал, что ему предстоят новые открытия, и медлил с ответом, пока эти открытия не прояснятся. Только тогда он хотел написать и представить их Ламберту для критики. При этом Кант вышел на совершенно новый путь исследования и вывода неразложимых понятий, в то время как Ламберт отыскивал их основные формы только на основе языка.

Если Кант и Ламберт видели смысл мышления в обработке доступных опыту содержаний, в познании реальности, то для Канта проблема здесь только начиналась. Он спрашивал, *во-первых*: Как в таком случае вообще возможно получить благодаря понятиям мышления доступ к совершенно от них отличному, к чувственному миру? А *во-вторых*: Как возможно,

чтобы порождаемые нами понятия относились к бытию в себе и описывали его?

Эти вопросы еще стояли на почве философской точки зрения диссертации (1770): Пространство и время не существуют в себе, но суть формы созерцания. Чувственные представления представляют вещи лишь такими, какими они нам являются, а понятия интеллекта – такими, каковы они в себе. Сделанный Кантом (не новый) вывод имел, правда, большое значение для очистки традиционной онтологии, которая ведь еще сохраняла свое значение: мы не вправе переносить ничто чувственно-наглядное, а значит, пространство и время на бытие, когда мы мыслим его, каково оно есть в себе. «Если что-либо мыслится совсем не как предмет чувств, а посредством всеобщего и чистого понятия разума как вещь, [или] как субстанция вообще [и т.п.], то, пытаясь подчинить их основным мыслительным понятиям чувственности, можно прийти к совершенно неверным выводам»^{li}. «Самые общие законы чувственности неправомерно играют известную роль в метафизике, где ведь действуют одни только понятия и принципы чистого разума» (письмо Ламберту 2.9.1770)^{lii}.

Это было ясно. Казалось, что все в порядке. Мы можем и вправе познавать с помощью эмпирических понятий созерцания в пространстве и времени – реальность, а с помощью чистых понятий – сверхчувственный мир. Но на этой почве у неоставляющего нас в покое Канта возник более обширный и принципиальный вопрос, которому предстояло в конце концов низвергнуть предпосылки всего прежнего философского мышления.

с) Этот новый вопрос в самой простой его форме звучал в то время так: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (21.2.1772)^{liii}. Попытки дать ответ на этот вопрос вывели Канта на совершенно новый путь. Здесь выясняются не только границы чувственности, но и границы самого мышления. Старая онтология, это мышление в понятиях, которые должны непосредственно иметь реальное значение, рухнет. Не только понятия наглядно созерцающей чувственности, но и всякого рода понятия становятся сомнительными, когда речь идет о самом бытии. Но как созерцание, так и понятие имеют предметное значение. Вопрос заключается в том: Что это за предмет? А тем самым еще раз встает вопрос: Мы созерцаем в пространстве и времени и мыслим в понятиях; откуда

происходит согласие между данными в созерцании или в понятии представлениями и предметом?

Здесь мыслимо много различных ответов: представление о предмете есть способ, каким субъект (пассивно) аффицируется предметом, – или: представление есть способ, каким субъект (активно) порождает предмет своей мыслью. «Однако наш рассудок через посредство своих представлений не есть причина предмета (кроме тех случаев, когда в области морали речь идет о добрых целях), как и предмет не есть причина представлений рассудка (*insensureali* (в реальном смысле (*лат.*)). Чистые рассудочные понятия... свои источники... должны иметь, правда, в природе души, однако не в том смысле, что они испытывают воздействие объекта и что они порождают сам объект»^{liv}.

Для Канта в этом обнаружилась чрезвычайно трудная загадка: отношение между субъектом и объектом, – эта загадка, которую мы все в своей жизни игнорируем и которую люди игнорировали в своей жизни тысячелетиями. Вещь, которую я познаю – это не я; что же она такое? Я не существую без предстоящих мне предметов, без чувственности данного; что же я такое без нее? Для меня не существует никакой третьей внешней точки зрения, с которой я мог бы сравнить между собою субъект и объект мышления. Я всегда сравниваю между собою только объекты и превращенную в объект субъективность.

Новый вопрос принял у Канта следующую действительную форму: Как возможно соответствие представления с действительностью? Или точнее: Как возможно соответствие представлений нашего интеллекта, основанных на внутренней деятельности, с предметами, которые, однако, мы не породили этой внутренней деятельностью?

Кант полагает, что в математике это вполне понятно. Ибо здесь предстоящие нам объекты суть величины лишь вследствие того, что мы можем производить представление о них, если берем единицу известное множество раз. Но совершенно иначе обстоит дело во взаимном отношении качеств. Мы мыслим причинность, субстанцию и другие категории, мы мыслим такие принципы, как: Ничто не совершается без причины; масса субстанции не увеличивается и не уменьшается. Как это возможно, что мы образуем понятия о вещах, с которыми вещи необходимым образом согласуются, что мы составляем принципы, с которыми опыт согласуется, хотя эти принципы не про-

исходят из опыта? «...этот вопрос всегда оставляет... некоторую неясность, касающуюся способности нашего рассудка, [а именно] откуда возникает для него это соответствие с самими вещами»^{IV}.

Кант вопрошает других философов. Платон²² возводит познание к имевшемуся ранее духовному созерцанию мира идей. Мальбранш²³ понимает познание как продолжающееся созерцание вещей в Боге. Крузий (зависящий в этом от Лейбница) полагает, что Бог внушил нам правила для составления суждений и понятий таким образом, что они находятся в гармонии с вещами. Этот *deus ex machina* (Бог из машины (лат.)) кажется Канту самым нелепым, что можно сказать, если мы вообще хотим ответить на этот вопрос. Все изложенные ответы Канта не убеждают.

Необходимо более принципиальным образом поставить самый вопрос. Вот то новое, что есть в мышлении Канта. Он направляет вопрос в глубину, потому что превращает в вопрос ту самоочевидность, которой до сих пор вопросов не задавали: существование самого отношения между субъектом и объектом. Все эти перечисленные Кантом мыслители, и вообще все мыслители до сих пор, не покидали точки зрения нашего естественного сознания, на которой – в посюстороннем

²² Платон (428/427–328–327 г. до н.э.) – древнегреческий философ, создатель системы объективно-идеалистической метафизики, этики и политики на основе учения о мире «идей» как подлинной действительности (умопостигаемом мире), созерцание которого дано бессмертным душам людей в их посмертном существовании в меру нравственной готовности души. Приготовление души к созерцанию идеи блага самого по себе совершается через восхождение от созерцания идей низшего порядка. На основе своей метафизики создал также проект идеального государства, структура и жизнь которого ориентированы на истинное воспитание и в котором постольку мудрецы составляют правящее сословие.

²³ Мальбранш, Николя (1638–1715) – французский философ, продолжатель дуалистической метафизики субстанций Декарта; утверждал, что причинной взаимосвязи между телом и душой, как и между отдельными психическими и физическими явлениями, не существует; их сосуществование направляется Богом; все кажущиеся взаимодействия субстанций вызываются сверхъестественным вмешательством Бога: Бог отмечает психическое явление и вызывает при случае такового телесное действие (*occasio* – случай, отсюда это учение получило название «окказионализма»). Познание истины вслед за Платоном возводил к причастности человеческого духа идеям. Сочинения: «О разыскании истины» (1674/75), «Трактат о природе и благодати» (1680).

ли, или в потустороннем, в познании ли мира, или в познании Бога – последнее, непереходимое сознание таково, что нам предстоят объекты, предметы и что эти предметы реальны, что мы видим, слышим и мыслим и познаем их, что мы, объемля их мнением (интенционально), обращены на них, и что мы сами, подобно им, реальны. Хотя и ставили вопрос о соответствии между мыслимым и предметом, но не задавали общего вопроса о возможности отношения между мыслящим и предметом, вопроса о том, что такое они сами, и между чем, собственно говоря, должно иметь место соответствие.

Естественную точку зрения называют «наивным реализмом». Полагали ли прежние мыслители, как эмпиристы, что мы знаем все благодаря опыту, или же думали, как рационалисты, что коренную истину о вещах мы постигаем только посредством мышления, – общим между ними было то, что познающему субъекту противостоит познаваемый им мир вещей.

Если теперь задавали вопрос об основании соответствия, то ответ эмпиристов гласил: потому что сами вещи проникают в нас через наши органы чувств, отпечатываются в нас. Правда, не все чувственные ощущения являются реальными, а только те из них, которые дают нам почувствовать силу и протяженность и сопротивление материи. Со времени Демокрита²⁴ различали первичные и вторичные чувственные качества. Но, если однажды начали проводить это различие, все качества делались одинаково сомнительными. Такой ответ приводил в конце концов к вопросу о реальности внешнего мира и к законченному скептицизму в отношении познания какой-либо реальности.

На вопрос об основании соответствия давали и рационалистический ответ: Соответствие должно иметь место потому, что наш дух сам порождает познание, и потому что мыслимое с необходимостью является также действительным: Однако [при ответе] на вопрос, как же порождение духа, необходимость которого еще не является сама по себе доказательством реальности его содержания, все-таки согласуется с этой реальностью, должна была помочь предустановленная гармония:

²⁴ Демокрит (р. 460/459 гг. до н.э) – древнегреческий философ, ученик Левкиппа, вслед за которым считал мироздание состоящим из мельчайших неделимых частиц (атомов) различной формы. Чувственные качества вещей (теплоту, вкус и пр.) считал кажимостью; человеческую душу признавал также скоплением атомов. От его сочинений сохранились только фрагменты.

Так устроено Богом, что мыслимое нами с необходимостью всегда соответствует тому, что существует само по себе.

Все эти вопросы и ответы Кант оставил позади, поставив вопрос о самом отношении между субъектом и объектом. Предпосылку всего прежнего мышления, устойчивое, постоянное, непревосходимое отношение между субъектом и объектом, которое как таковое не стало предметом вопрошания, потому что вовсе не было осознано как таковое, Кант превратил в вопрос для себя. Отношение между субъектом и объектом не есть абсолютное, предшествующее всему бытие, не есть нечто первое, но только второе. Тем самым он открыл пространство, вступив в которое, мы видим перед собою необозримое множество возможностей. Впрочем, Кант сразу же осознал, что совершил нечто безусловно новое. «...Я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного [а именно, в диссертации (*примечание Ясперса*)]... что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики»^{VI}.

На вопрос о субъекте и объекте практически во все времена давали свой ответ мистики. Они выходили за рамки этого отношения в переживаниях, в которых это отношение прекращалось. Их речь полна глубокомысленных выражений, описывающих то, что не есть ни субъект, ни объект, но пребывает по ту сторону их обоих. Но эти опытные переживания были возможны только вследствие перемены состояния сознания, перехода к такому состоянию его, где одновременно исчезают и Я, и предмет. Мыслить об этом – значило исходя из этого мистического *unio* (союза (*лат.*)) обращать свою мысль к Я и предмету.

Что существование отношения между субъектом и объектом не абсолютно, но есть нечто второе, – об этом говорил Плотин²⁵: Единое неделимо есть единое, оно есть больше, чем мышление, превосходит мышление. Второе есть умопостигаемое сверхчувственное царство мышления в разделении мышления и мыслимого и разделении различных видов мыслимого друг от друга. Но у Плотина это только конструкция сверхчувственного. Решением проблемы является для него экстаз.

²⁵ Плотин (205-270) – греческий философ эпохи эллинизма, один из наиболее влиятельных представителей неоплатоновской метафизики и этики. Систематического изложения учения не оставил. Его трактаты («Эннеады») рассматривают отдельные вопросы метафизики, психологии, этики. Ясперс находился с молодых лет под большим впечатлением системы Плотина; центральное для Плотина понятие сверхрационального Единого неоднократно оказывается предметом обсуждения в его «Философии».

В Индии также думали об этой проблеме, но разрешали ее только в медитации, трансцендирующей к другим состояниям сознания.

Совершенно иначе поступает Кант. Он остался в нашем естественном состоянии сознания с раздвоением на субъект и объект. Желая в этом строе сознания выйти мыслью за его пределы, чтобы постичь его в понятии, ему, как мы увидим далее, приходилось в каждом новом утверждении впадать в непреодолимую – на первый взгляд, однако не в действительности непреодолимую – трудность. Ему приходилось, пребывая самому в раздвоении на субъект и объект, говорить в предметной форме о том, что составляет условие всего предметного вообще. Будучи вынужден говорить в предметных формах об условии всякой предметности вообще, он вовлекал в ситуацию этого раздвоения то, что должно было находиться выше этого раздвоения. Это, как кажется, вносит во все его философствование нечто противоестественное, а в действительности – некоторое напряжение, неотъемлемо ему присущее и само, в свою очередь, подлежащее проверке. Это обстоятельство Кант осознавал только изредка. Он игнорировал это. Он сам не исследовал с методической строгостью своего метода, который он фактически применял.

Но если бы удалось так просветлить коренное отношение нашей субъективности к объектам, чтобы в этом просветлении мы действительно осознали своеобразие того объемлющего, в котором мы находим себя, тогда вместе с границами нашего сознания, т.е. нашего мышления, в самом этом мышлении мы удостоверились бы в ином. Тогда возможен вопрос о том, как это иное косвенно обнаруживает себя в сознании, тождественном с разделением на субъект и объект. На этот вопрос Кант дал нам богатейшее множество ответов. Правда, он заставляет нас уяснить для себя, что мы живем словно в темнице субъект-объектного разделения, в пространстве и времени и в формах нашей мысли, но он показывает, как это сознание становится в то же самое время освобождением из познанной нами темницы.

Ответ Канта на вопрос об основании нашего познания будет таков: Мы познаем все вещи в мире, потому что мы сами создали их, правда, не по их существованию (в качестве которого они, напротив, должны быть даны нам), но по их форме. Поэтому наши понятия имеют силу только в сфере возможного

опыта. Вне этой сферы они пусты, потому что не имеют предметного значения. Это значение может быть придано им только в опыте, наполняющем их чувственным созерцанием, как реальностью.

Но этот ответ Канта есть лишь элемент в великой, всеобъемлющей новой философии, которая стала возможной только благодаря этому ответу, но которая не только не исчерпывается им, но сам он, сравнительно с совокупным содержанием этой философии, предстает лишь неким обязательным методическим условием.

К этому произведению мы теперь и обращаемся. Охарактеризовав выше путь Канта от докритического мышления к критическому, шаги на котором представляют собою симптомы, но не самый нерв растущей на этом пути философии, нам предстоит теперь представить себе завершенную мыслительную конструкцию. При этом нам прежде всего нужно будет усвоить это неперенное условие понимания всего процесса нашего познания в том виде, в каком он предстал Канту.

III. Структуры кантовского просветления познания

Воспроизводя основные идеи Канта, их можно обрисовать многими разными способами. Каждый из предпринятых историками опытов такого очерка намеревался представить дело в более ясном виде, упрощая его. Невозможно представить себе, как могут быть возможны дальнейшие попытки такого рода. Мышление Канта подобно месту, где рождаются возможности, до сих пор представляющиеся неисчерпаемыми. Я тоже попытаюсь дать некий очерк, при помощи которого я хотел бы верно выразить мышление Канта в том, что было им действительно сказано. Сначала мы будем вести речь о том, что Кант называет «теорией познания».

Мысли и доказательства излагаются в этой дисциплине в предметном виде. При этом мы не вправе забывать о принципиальном смысле этого мышления, о котором мы только что напомнили, так, чтобы нам не нужно было каждый раз утомительно указывать на этот смысл, ограничивая смысл излагаемого и возвращаясь к сказанному выше. Но то, к чему мы теперь переходим, есть все же некоторое мышление, постижи-

мость которого искажает его смысл, если в нем не обретает потенцированного присутствия непостижимое, которое само этим мышлением не определяется.

а) Раздвоение

Сознание высветляется в раздвоении на субъект мышления и объект мыслимого. Зная нечто, я составляю суждения в силу некоторой спонтанности, однако не наугад. Ибо акты моего мышления имеют предметное значение благодаря тому, что созерцание наполняет их чем-то данным мне, к которому я отношусь как воспринимающий. Поэтому обсуждению подлежат два компонента познания, спонтанность и восприимчивость, или рассудок и чувственность.

б) Чувственность, пространство и время

Всюду, где я знаю нечто в наглядно созерцающей форме, нечто бывает дано мне. Кант называет это чувственностью. «Созерцание всегда бывает только чувственным». То, что встречается мне как плотскому субъекту во внешнем пространстве, аффицирует мои органы чувств. Эта физиологическая реальность есть для Канта только метафора (и одновременно частный случай) бытия как данности (Gegebensein). Чувственностью называется решительно все, что наполняет созерцанием акт мышления, чувственное восприятие в узком смысле слова, самовосприятие во «внутреннем чувстве», смутное сущее того, что мы мыслим в нашем мышлении, и однако не проникаем в его существо.

Без чувственности нет никакой реальности. Будут ли то измерения, которые решают вопрос о реальности в физических исследованиях, или доступные восприятию документы и монументы, решающие его в исторических исследованиях, или физиогномическое присутствие выражения, значимое в исследованиях психолога, – всякий раз это нечто такое, что надлежит принимать как данность, что присутствует в акте созерцания. Характер методической функции чувственности в процессе познания бывает совершенно различен. Однако неизменным остается то, что в ней заключено свидетельство о реальности.

Чувственность не есть система чувственных ощущений. Эта система есть, скорее, некая физиологически-психологическая абстракция, принимаемая с целью исследования чувственного восприятия. Чувственность в смысле Канта есть воплощенное присутствие вообще (leibhaftige Gegenwart überhaupt), которое,

впрочем, никогда не бывает лишено ощущений. Напрашивается понимание, – однако, оно ошибочно, – принимающее наглядную чувственность в слишком узком смысле, поскольку Кант в своих принципиальных выкладках поясняет, что такое познание, только на материале математического естествознания. Многообразие видов эмпирических изысканий не становится напрямую предметом его исследования.

Представим себе наглядно некоторый предмет: вот этот стол. Он непосредственно дан в созерцании. Я ощущаю цвет, свет и тени. Если я вычту все то, что относится к ощущению, то я получу протяжение и контур, или пространственное. Это пространство наглядно, и однако, не чувственно подобно ощущениям (ощущения относятся к отдельным органам чувств, а пространство – нет). Однако то, что предстоит здесь моим глазам в виде стола, есть еще нечто большее, чем чувственное ощущение и пространство. Оно есть, прежде всего, предметность вообще, то, что стол существует только в акте противопоставления, в котором ощущение и пространство становятся для меня моментом предмета. Далее, этот предмет имеет, например, характер субстанции (в силе сопротивления). Итак, у нас есть три элемента: материал ощущения, форма созерцания – пространство – и категория субстанции, причем не в отношении координации, но как некое сплетение (*Ineinander*), в котором последующее охватывает предшествующее. Производя подобные рассуждения, мы не анализируем стол. Скорее, на примере этого стола мы задаем вопрос о том, что заключается для познания в реальном предмете вообще. Анализ стола обнаружил бы для нас его реальные части, анализ реальной предметности обнаруживает три момента целого: ощущение, созерцание в пространстве и времени, категорию. Если теперь мы мысленно отделим все то, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, а затем все то, что относится к ощущению, то остается чистое созерцание, как простая форма явления: пространство. Соответственным образом можно выделить время. Оказывается, что пространство и время суть такие, единственные в своем роде, чистые формы, и однако, они – не понятия, но созерцания.

Ощущение, пространство и время, категория (например, субстанция) объективны, заложены в предмете. Являются ли они также субъективными, это значит: обусловлены ли они воспринимающим субъектом? Может быть, они даже вовсе лишены объективной реальности и всего лишь субъективны? Для определенного направления в философии субъективными

с давних времен считались ощущения. Мнение этих философов было таково, что ощущения привязаны к особой структуре органов чувств. Ответ Канта на этот вопрос мы сможем получить отнюдь не сразу. Теперь вопрос прежде всего в следующем: Суть ли пространство и время некоторая реальность в себе, которая существует даже без привходящих к ней и познающих ее субъектов, а значит, абсолютная реальность? Или они – формы созерцания, которые возникают из субъекта, оформляющего посредством их предметы и без которых предметы невозможны для него? А значит, составляют ли они реальность в отношении к субъекту?

Кант обосновывает второе решение двояким способом. Во-первых, «обсуждение» пространства выясняет его неповторимый характер: а) Пространство невозможно абстрагировать от актов опыта, потому что оно уже лежит в основе всякого опыта. То, что я воспринимаю как действительное, я воспринимаю в пространстве. Оно есть условие того, чтобы предмет вообще мог существовать для меня. б) Пространство есть необходимое созерцание *a priori*. Мы никогда не можем представить себе, что пространства не существует; однако мы вполне можем мысленно устранить из пространства все предметы. в) Части пространства не существуют прежде самого пространства, как элементы пространства, из которых бы оно было составлено, но существуют только в нем. Части пространства не суть экземпляры родового понятия «пространство», но части, которые заключает в себе единое пространство.

Во-вторых, за этим обсуждением следует «доказательство»: В геометрии мы *a priori* – не из одних понятий, но пользуясь как подспорьем конструкцией в созерцании, – познаем взаимосвязи, которые затем оказываются именно такими в действительности. Познания геометрии получены не в опыте, но в опыте они подтверждаются как правильные. Как понять это? Это можно понять лишь так, что субъект познает в своей форме созерцания то, что он только потому и находит затем в действительности, что эту действительность он уже прежде – и во всякое время – образовал посредством своей формы созерцания.

Результат таков: Пространство не может быть свойством вещей в себе, но только свойством вещей, поскольку эти вещи существуют для субъекта, т.е. поскольку они суть явления. Если бы мы отвлеклись от всех субъективных условий созерцания, то у нас не осталось бы и никакого пространства. Поскольку особенные условия чувственности мы не можем сделать условиями

возможности вещей самих по себе, но только условиями возможности их явлений, то имеет силу утверждение: Реальные вещи могут встречаться нам только в пространстве.

Если вещи в себе являются нам в пространстве, то они отнюдь не являются таким образом с необходимостью всем возможным субъектам. «В самом деле, мы совсем не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, подчинены ли они тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание»^{lvii}. О пространстве можно говорить только «с точки зрения человека»^{lviii}.

Соответствующие выкладки и доказательства приводит Кант и относительно времени. Есть только одно различие. Пространство есть форма созерцания только всех внешних вещей, время есть также форма внутреннего чувства, а тем самым – форма всех явлений вообще. Этому всеобъемлющему значению времени соответствует то, что само время не может быть дано во внешнем созерцании. Мы созерцаем время внешним образом в пространственном виде, например в линии, которую мы чертим.

Это понимание пространства и времени как форм созерцания вещей для нас, а не как реальностей в себе, называется идеализмом. В качестве такого идеализма эта мысль существовала и прежде Канта. До Канта, если утверждали эту мысль, то мыслили мир как не имеющий действительности или, во всяком случае, ставили вопрос о реальности внешнего мира. Кант объявляет подобный вопрос «скандалом для философии». Он говорит: мир есть явление, а не кажимость. Это означает: пространству и времени присуща реальность, объективная значимость для всего, что может встретиться нам внешним образом, как предмет, и внутренне, как опыт нашей субъективности, им присуща идеальность, потому что все, что встречается нам, не суть вещи в себе. Поэтому Кант вкратце выражает свою мысль так: пространство и время обладают эмпирической реальностью, но трансцендентальной идеальностью. Вещи в себе никогда не могут встретиться нам.

Характер феноменального бытия проясняется также, [если обозначить] его отличие от субъективности чувственных качеств. Материал ощущений субъективен в том смысле, что, за недоказуемостью тождества ощущений у всех субъектов, он может быть, с небольшими вариациями, иным у каждого субъекта чувственности. Напротив, субъективность пространства и времени для всех тождественна, и это можно подтвердить.

В первом случае мы психологически познаем субъективность и кажимость, во втором – критически познаем явление; в первом случае совершается методологическое познание для выделения субъективного момента из познания природы, во втором – философское познание с целью понимания смысла познаваемой для нас предметности.

То, что Кант сохраняет за чувственным миром в пространстве и времени его своеобразную реальность, – вполне ясно по противоположности его позиции с лейбнице-вольфовской философией. Эта философия считала чувственное познание смутным неотчетливым рассудочным познанием. Кант видел, что различие между чувственностью и рассудком не имеет ничего общего с различием отчетливого и неотчетливого. Существует отчетливое чувственное созерцание, и существует неотчетливо мыслимое, как и наоборот. Чувственный и умопостигаемый мир различаются не по степени, отчетливостью их познания, но принципиально, по самому их истоку.

В наше время построения Канта подвержены критике. В отличие от Канта, мы различаем, *во-первых*, пространственное созерцание, подлежащее психологическому изучению, *во-вторых*, объективное физическое пространство, и *в-третьих*, математическое пространство. Кант ничего не знал о не данных в наглядном созерцании пространствах неевклидовой геометрии. Он еще не отличал непосредственно наглядно данное психологическое пространство, отнюдь не являющееся евклидовым, от этого евклидова, трехмерного, косвенно доступного наглядному созерцанию пространства. Утверждение, что евклидова геометрия, несмотря на то что конструируется *a priori*, оказывается верной в реальности, справедливо только для небольших, в астрономическом смысле, пространств нашего земного мира, а не для космоса.

Если бы, однако, мы решили, что все эти соображения опровергают Канта, то опровержение не относится к основной философской мысли Канта о феноменальном характере чувственного существования в пространстве и времени, а касается только его частных формулировок. Ибо все то, что мы познаем в реальности, должно принимать какие-нибудь математические формы, доступные познанию *a priori*. Правда, богатство этих форм и различные способы данности реальности для нас обнаружили сегодня в такой полноте, какую едва ли могли предвидеть Кант и его эпоха.

с) Мышление

Материал чувственности и пространство и время были одним моментом нашего познания, другой момент составляет мышление. В противоположность всему прежнему философствованию и своей собственной точке зрения, которая еще в 1770 году согласовалась с этой традицией философствования, Кант осознал следующее: Не только пространство и время, но также и все формы нашего мышления дают нам познавать вещи только такими, какими они являются нам, а не такими, каковы они в себе. Почему? Так же, как только благодаря субъективным формам созерцания, пространству и времени, мы впервые получаем упорядоченную чувственность, так же точно изначальными формами мышления – категориями – мы создали доступные опыту вещи, в отношении их формы. Так же, как все, что существует для нас, мы словно бы улавливаем в пространстве и время, так же точно мы улавливаем его в формы мышления.

То, что мы таким образом улавливаем, обладает реальностью как явление, но не есть действительность в себе. Так же, как не существует мира в себе, который существовал бы в пространстве и времени, так не существует никакого бытия в себе, которое мы мыслили бы и которое возможно было бы мыслить. Все, что мы мыслим, в качестве мыслимого нами также произведено нами, в отношении своей формы. Различение *mundus sensibilis* (чувственно воспринимаемого мира (*лат.*)) и *mundus intelligibilis* (умопостигаемого мира (*лат.*)) не может сохраниться в том смысле, в котором первый мир показывает нам явление в пространстве и времени, а второй – бытие в себе в бытии мыслимого.

Однако то, что не существует в себе, то, поскольку оно произведено субъектом в формах созерцания и формах мысли, хотя и не в отношении своего существования, а в отношении формы, может быть также познаваемо как реальность в опыте существования.

Для обоснования этого открытия Кант использует различные аналитических и синтетических суждений.

Это различие служит Канту ключом, позволяющим проникнуть в существо процесса познания. Аналитические суждения только проясняют то, что мы, собственно, уже знаем, когда мыслим некоторое понятие как таковое. Например, в суждении «Все тела протяженны» в понятии тела уже заключается

протяженность, так же как наружная форма, непроницаемость. Это – аналитическое суждение. Ибо оно объясняет и разлагает, но не расширяет нашего познания. Напротив, синтетическими называются такие суждения, в которых предикат привносит нечто новое, чего невозможно «выковырять» из одного только понятия как такового. Например: «Некоторые тела тяжелы» есть, согласно Канту, синтетическое суждение благодаря опыту, поскольку понятие тела как такового не содержит признака тяжести. Это различие аналитических и синтетических суждений, или поясняющих и расширяющих суждений, очевидным образом не тождественно различию форм суждения в формальной логике (таких как утвердительные и отрицательные суждения), но представляет собой различие познавательного значения суждений.

Очевидность аналитических суждений основана на законах тождества и противоречия. Откуда возникает очевидность синтетических суждений? На основе каких данных мы познаем принадлежность субъекту такого предиката, который не мыслится уже в самом понятии субъекта?

Аналитические суждения имеют место всюду, где мы только мыслим, не познаем ничего нового, где мы проясняем для себя то, что знаем в неясном виде. Напротив, синтетические суждения встречаются повсюду в нашем эмпирическом познании. Посредством восприятия и наблюдения мы узнаем, что связано в единство, что следует одно за другим. Это суждения, следующие за опытом (*a posteriori*), а не предшествующие опыту (не *a priori*). Синтетические суждения *a posteriori* – это эмпирические суждения.

Но, может быть, существуют также синтетические суждения *a priori*? Кант отвечает: да, существуют – в математике и в естественных науках. Согласно Канту, математические суждения, все вместе взятые, являются синтетическими (например, $7 + 5 = 12$; прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками), ибо их результат не следует аналитически из одних лишь понятий, но получается синтетически согласно путеводной нити созерцания или счета, а это означает – посредством конструирования *a priori* математического понятия в пространстве и времени. Кроме того, согласно Канту, в естественных науках существуют синтетические суждения в качестве их принципов, как, например: все изменения имеют причину.

Подобные основоположения в естественных науках представляют собою необходимые и общезначимые суждения. Без них нельзя было бы достичь никаких надежных познаний. Все было бы истинным лишь в пределах имеющегося до сих пор опыта и общезначимым только в сравнительном смысле.

Естествознание как убедительное познание возможно только потому, что имеют силу такие законы, как закон причинности и закон сохранения субстанции. В противном случае стали бы возможны случайное возникновение и исчезновение, лишённое причины существование и событие, чудеса. Познание прекратилось бы, можно было бы только рассказывать истории. И все же это не так. Чем дальше продвигается изучение природы, тем более и более общезначимой оказывается универсальная подчиненность познаваемых для нас событий законам природы. То, что было предпосылкой изучения, подтверждается результатами этого изучения. Следовательно, по Канту, в естественных науках есть синтетические суждения *a priori*, в качестве принципов этих наук (могут ли эти синтетические суждения *a priori* быть сформулированы в окончательном виде, достаточным ли образом выражает их, например, закон причинности и закон субстанции и изменяются ли сами эти положения в их формулировке по мере фактического движения познания – все это не имеет решающего значения для основополагающей философской мысли).

Если же существуют синтетические суждения *a priori*, получаемые не под руководством пространственного созерцания *a priori*, как суждения математики, и не *a posteriori* под руководством чувственного созерцания, как суждения, черпаемые из опыта, тогда что же служит им путеводной нитью? В чем заключается основание их истины? Оно – в самом мышлении, поскольку мышление не просто формально-логически (аналитически) оперирует со своими понятиями, но производит предметы с точки зрения формы их мыслимости. В математике мышление могло использовать для конструирования данное *a priori* созерцание пространства. Мышление может понять себя само как порождающую функцию (*erzeugende Funktion*) и *a priori* постичь в этой функции, а именно в категориях всякой мыслимости вообще, формы всякой возможной предметности.

Тем самым перед нами раскрывается широкий горизонт мышления. В пределах этого горизонта заключено все, что существует для нас, в том числе и восприятие. Пример стоящего перед нами стола показал нам: в нем заключается материал ощущений, форма созерцания – пространство, категория субстанции. Итак, во всяком восприятии уже спрятан рассудок. Мышление не есть нечто такое, что привходит лишь задним числом, – оно уже присутствует во всякой предметной интенции сознания, как категориальная форма. Рассудок активно действует в построении всякой предметности вообще, которая только может встретиться нам в опыте. Мысля, мы воспринима-

маем в мышлении субстанцию, причину. Само это восприятие уже есть мышление. Спутанная масса ощущений, сугубо бессознательные стимулы и реакции организма, мыслимого как предмет биологии, имелись бы до мышления, сами при этом не мысля. То, что мы не тонем в этой спутанной массе ощущений, в бессознательности стимулов и реакций, что мы видим облики, формы, порядки и отношения, – это возникает благодаря тому, что эту массу оформляют категории. Поскольку, стало быть, сам рассудок сначала строит мир опыта вообще при помощи категорий, он может затем познавать, сознательно изучая его. –

До сих пор речь шла о мышлении, создающем все то, что мы можем познавать, с точки зрения его формы. Все, что существует для нас, есть предмет мышления. Даже и чувственное созерцание также стало восприятием и было осознано нами только как мыслимый предмет. То, чего я не могу каким-либо способом, пусть даже сколь угодно отдаленным способом, коснуться предметным мышлением, то, чего я не могу каким-либо способом «знать», то как бы не существует для меня. Вопрос о бытии становится вопросом о бытии мыслимого. Только в трансцендировании по ту сторону бытия мыслимого можно было бы довести до сознания то, что есть, не будучи при этом мыслимым, или, во всяком случае, не будучи мыслимо соответственным ему образом.

Стремящийся в глубину дух Канта не удовлетворяется таким постижением. Оно стало бы постижением, только если бы мы ответили на вопрос: Что такое мышление? – если бы мы осветили сам тот исток, из которого возникает то, что мы рассмотрели выше, как явление мира для нас.

Тайна мышления уже с ранних лет стала вопросом для Канта. В 1762 году он отмечает: всякое мышление есть составление суждений. Что же такое «таинственная сила, которая делает возможными суждения»? «В данный момент я считаю, что эта сила, или способность, есть не что иное, как способность внутреннего чувства, т.е. способность делать свои собственные представления предметом своих мыслей. Способность эта невыводима из другой способности, а есть одна из основных способностей»^{lix}. Однако тогда это было только подходом к решению. Мышление есть составление суждений, – хотя Кант и утверждает это по-прежнему, но способ выражения этой мысли непредсказуемо меняется. Представим себе, – что такое, по Канту, мышление:

1. «Мышление есть деятельность, относящая данное созерцание к предмету»^{lx}. Предметность не существует, не будучи мыслима; мышление не существует без предметности. Одно лишь созерцание было бы беспредметной массой ощущений. Предмет возникает только, если в это созерцание попадает акт мышления.

2. Предмет есть только в *раздвоении* того и другого. Предмет есть этот предмет (тождество), лишь поскольку он не есть другой предмет. Далее, каждый предмет в самом себе есть «один и другой», мыслится в субъекте и предикате. Мышление поэтому есть постоянное разделение и сочетание.

3. Предмет в мышлении есть единство мыслимого только благодаря *единству* действия мышления. Мыслить значит «соединять представления в одном сознании»^{lxi}. «Суждения суть функции единства среди наших представлений»^{lxii}.

4. Во всяком мышлении есть «я мыслю», которому должно быть возможно сопровождать «все мои представления»^{lxiii}. Это тождественное себе самому Я соответствует единству акта мысли и единству мыслимого. Всякое мышление движется в кругу этого единства. Выпасть из этого круга значит впасть в путаницу, рассеяние, смутную массу ощущений.

Мышление обретает значимость благодаря объективному единству. Основание этого объективного единства Кант выражает термином «трансцендентальная апперцепция» в ее соответствующем объективному единству верховном, не превосходимом далее, субъективном единстве. Суждение есть «способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции»^{lxiv}.

Эту обосновывающую функцию Кант называет также синтезом. Синтез создает мыслимое в отношении его формы. Результат такого синтеза есть понятие. Поэтому Кант отвергает возникновение понятий путем абстракции некоторого всеобщего из многих частных случаев как несущественное. Только конкретный синтез творит общезначимое содержание мыслимого.

5. Непосредственно на предмет направлено только чувственное созерцание. Это созерцание всегда является единичным. Если созерцание становится предметом, то в него проникает нечто всеобщее – категория. Поэтому никакой мыслимый предмет не существует лишь непосредственно, но он всегда бывает уже опосредованным. Если я осознанно мыслю предмет, то я мыслю его также, различая и определяя, т.е. при помощи понятия. Само бытие предметом есть самое всеобщее качество всякого отдельного всеобщего, есть мыслимое нечто вообще. Это основное свое понимание Кант подытоживает так: «Так как только созерцания относятся к предмету непосред-

ственно, то понятие никогда не относится к предмету непосредственно, но относится к какому-либо другому представлению о нем (все равно, имеет ли оно характер созерцания или уже понятия)»^{ixv}.

Все сказанное резюмируется в следующем тезисе: Рассудок дискурсивен, а не интуитивен. Он движется туда и сюда между разделенным, которое он соединяет; – он идет к непосредственному по обходному пути, ведущему через опосредование; – он познает при помощи понятий, которые никогда не бывают самим предметом.

d) Выведение категорий из суждений

Основные формы мыслимого Кант называет категориями, такими как «субстанция», «причинность», а именно конститутивными категориями, потому что они производят формы реальных предметов в мире (в противоположность рефлексивным понятиям, таким как «тождество» и «различие», «согласие» и «противоречие», «материя» и «форма», которые имеют дело с отношением понятий друг к другу).

Если даже он и желает удостовериться в том, какие существуют категории, то материал для решения этого вопроса имеется налицо в формулированных в языке познаниях, в предложениях, в составляющих их словах. Размышление о языке, поиск определений мысли в неисчерпаемом богатстве языка часто был в истории путем к удостоверению в содержании нашего знающего сознания. Не так поступает Кант. Чтобы найти основные категории и их дальнейшие разветвления, он обращается не к словарю, а к формам суждений.

Если предмет не есть нечто, чуждое мышлению, но сам по своей форме произведен мышлением, то форма суждения и категория взаимно указывают друг на друга. Их общий исток заключается в «я мыслю» «трансцендентальной апперцепции». Если мышление конституирует предметы, то основным формам суждения (*des Urteilens*) должно быть возможно служить нам руководством к обнаружению основных форм категорий. То же самое, что составляет единство в суждении, должно быть также и единством в объекте. Так Кант обосновывает свое право выводить таблицу категорий из таблицы суждений. В этом его основная мысль: из принципа мышления вообще в систематике форм суждения получить основные возможности определения мыслимого, а затем из них – категории, конституирующие всякую реальность, формы всего того, что вообще может встречаться нам в мире.

Исполнение этой основной мысли выглядит так: Формы суждения (по количеству: общие, особенные, единичные; по качеству: утвердительные, отрицательные, бесконечные; по отношению: категорические, гипотетические, дизъюнктивные; по модальности: проблематические, ассерторические, аподиктические) предполагаются в «Критике чистого разума» как данные. Но откуда возникает эта таблица из двенадцати форм суждения? В том виде, в каком Кант без оговорок излагает эту таблицу как данность, он отнюдь не нашел ее готовой в школьной логике, но сам сконструировал ее из данного в традиции материала. Можно задать вопрос: не должно ли единство «я мыслю» порождать различные единства форм суждения, если мышление делает свою собственную функцию путеводной нитью своего конструирования. Отношения единства в суждениях должны были возникнуть из одного единства мышления вообще. В самом деле, в литературе была предпринята основательная попытка детально показать фактически осуществленное у Канта выведение из единства «я мыслю» на материале его сочинений и заметок (Райх²⁶).

И теперь категории выводятся из форм суждения таким образом, что в этой дедукции должен быть очевиден скачок от мыслимого отношения в суждении к конститутивному отношению к предмету: Категорическому суждению «А есть В» соответствует категориальное отношение субстанции и акциденции, гипотетическому (если есть А, то В) отношение причины и следствия, и т.д. Категории же у Канта следующие: По количеству: единство, множество, целокупность; по качеству: реальность, отрицание, ограничение; по отношению: субстанция, причинность, взаимодействие^{lxvi}; по модальности: возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность.

Основную мысль своей дедукции, которая существеннее самой дедукции, Кант формулировал во множестве вариантов: «Та же самая функция, которая дает единство различным представлениям *в одном суждении*, сообщает также единство чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании*: это единство (*welche*), выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка. Итак, тот же самый рассудок и притом теми же самыми актами, которыми он, через по-

²⁶ Клаус Райх (1906–1996) – немецкий философ, ученик Гуссерля и неокантианцев. Наиболее известен своими работами о философии Канта, а также античной, в основном платоновской, философии. Был сторонником чистого кантианства, противостоял в этом отношении всем направлениям неокантианского истолкования кантовской философии.

средство аналитического единства, создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также, посредством синтетического единства многообразия в созерцании вообще, в свои представления трансцендентальное содержание, благодаря которому они называются чистыми понятиями рассудка и а priori относятся к объектам»^{lxvii}.

Кант уверен в полноте своих таблиц – как таблицы суждений, так и таблицы категорий. Они лежат в основании систематики всех его значительных произведений. Они оказались у него поразительно плодотворными, несмотря на некоторые искусственные приемы. Они остаются для нас предметом глубокого уважения

Но основную мысль нужно отличать от ее исполнения. Перечисление двенадцати форм суждений и дедукция из них таблицы двенадцати категорий до наших дней, за немногими исключениями, не встретила одобрения у последующих мыслителей.

Содержательно эти категории составляют параллель другим системам категорий, которые были предложены философами и получили, особенно после Канта, чрезвычайно широкое распространение (самая значительная попытка сделана в логике Гегеля). Все они, вместе взятые, так и не привели к тому, чтобы некий обязательный для всех мыслящих очерк наших основных категорий и внутренняя структура их совокупности сделались достоянием философствования.

Но в основной мысли Канта заключается решающий момент, который сохраняет свою силу, даже если сами его таблицы отнюдь не окончательны. Согласно Канту, дело обстоит так, что категории мы осознаем хотя и не посредством опыта, однако только по случаю опыта (*bei Anlaß der Erfahrung*). Поэтому вопрос о том, как по случаю дальнейших актов опыта систематика категорий также может изменяться, стать богаче, осознаннее, и никогда не может сделаться раз навсегда завершенной, – остается открытым. Даже в принципиальном смысле у нас может всегда остаться возможность продолжить до бесконечности историчный процесс раскрытия категорий. Но это было бы отказом от кантовской претензии на окончательную полноту таблицы.

е) Два ствола

Кант вновь и вновь повторяет одну основную мысль: Наше познание срослось воедино из двух стволов – чувственности и

рассудка. Посредством чувственности предметы даются, посредством второго они мыслятся. К восприимчивости присоединяется спонтанность субъекта. К *a posteriori* привходит *a priori*, к аффицированию – функция. Всякий раз происходит одно и то же. Кант говорит о двух истоках, двух источниках, о месте рождения и зачатке познания.

Оба эти истока тесно связаны друг с другом. Только их единство дает познание. Коренной феномен раздвоения на субъект и объект означает, что субъект всегда делает познание возможным только вместе с объектом, а объект – с субъектом. Сознание всегда бывает аффицировано и восприимчиво, однако так, что только схватывающий акт мышления позволяет аффицирующему воздействию стать предметным. Сознание всегда мыслит, однако так, что только созерцательно наглядная чувственность придает акту мышления предметное реальное значение.

Чувственность как таковая неартикулирована, нескончаема, лишена всякого значения. Не будучи ничему противопоставлена и не будучи поэтому мыслима, она остается беспредметной массой ощущений. Она есть простое существование, которое еще не предстоит мне, нечто неопределимое, которое в полноте богатства своей непосредственности есть все же как бы совершенное ничто. Она есть реальность, которая, поскольку она неопределенна, еще не есть реальность. – Но рассудок, который только мыслит, не позволяя ничего дать себе, для познания бессилен. Чтобы оно состоялось, нам обязательно нужна чувственность.

Рассудок нуждается в созерцании, чтобы не быть одним лишь мышлением, но обрести познание. Созерцание нуждается в рассудке, чтобы не быть простой субъективной массой ощущений, но стать предметным и получить тем самым объективное значение. Короче: «Созерцания без понятий слепы, понятия без ощущений пусты»^{lxviii}.

Каждый из двух истоков – созерцание и рассудок – имеет присущий только ему априорный момент. Созерцание есть не только восприимчивая чувственность, но в пространстве и времени оно имеет формы *a priori*, так же как разум имеет формы *a priori* – категории.

Априорное, мыслимое само по себе, Кант называет «чистым», а то исполнение, благодаря которому впервые возникают предметы, «эмпирическим». Чистыми называются поэтому пространство и время, а эмпирическими – окраска, слыши-

мость, осязаемость. Чистыми называются категории, такие как субстанция, причинность, эмпирическими – действительные вещи и отдельные причинные отношения, тела и движения.

И вот это раздвоение, по самой природе вещи, является в мышлении Канта двояким, как бы накладывается одно на другое: То, что как субъект (спонтанность мышления) противостоит объекту (восприимчивости чувственности), то в самом объекте противостоит само себе, как форма – материалу. Раздвоение на субъект и объект, с одной стороны, неотделимо от предметного бытия, а с другой стороны, оно в то же самое время заложено в структуре самого предмета.

Предмет составлен из материала созерцания и определен формой категории. Материи и формам соответствуют объект и субъект, ибо материя дается, а форма мыслится. Сам предмет можно анализировать, разделяя его на материю и форму, не думая при этом о его отношении к субъекту, в силу которого единственно и возможна такая предметность. Это – соединение двух резко разногласящих между собою противоположностей: форма существует в силу спонтанности мышления субъекта, материя – в силу восприимчивости чувственности субъекта. Таким образом, совпадают в единстве, с одной стороны: субъект, форма, *a priori*, чистое; с другой стороны, объект. Материал, *aposteriori*, эмпирическое.

Это мышление Канта любят именовать дуалистическим. И делают так несправедливо. Кант говорит о «двух стволах», чувственности и рассудке, что они «происходят, может быть, из общего, но неизвестного нам корня». Здесь находится нечто далее невыводимое. Кант говорит о «тайне происхождения нашей чувственности».

Он обозначает границу всех дедукций: «Что же касается своеобразных [особенностей] нашего рассудка, именно того, что он осуществляет *a priori* единство апперцепции только посредством категорий и только посредством именно таких-то видов и такого-то числа их, для этого [обстоятельства] нельзя указать никаких дальнейших оснований так же, как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения, или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания»^{lxix}. Тайна происхождения возвращается в новом обличье, когда речь заходит о воображении, которое, как среднее звено между рассудком и чувственностью, дает первому применение ко второй; воображение есть «сокровенное в недрах человеческой души

искусство, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»^{lxx}.

Если Кант определенно и неоднократно говорит о двояком происхождении нашего познания, говорит о двух стволах его, что их общий корень составляет некую тайну?

Кант не выводит раздвоение на субъект и объект из мыслимого единого, как истока всех вещей, но просветляет то, как бытие становится для нас в этом раздвоении живым присутствием, и как из просветления того, в чем мы находим себя, когда мыслим, для нас возможно, может быть, проникнуть мыслью за его пределы, превзойти (трансцендировать) его.

В просветлении того, в чем мы находим себя, Кант является дуалистом. Но то, что он находит таким путем как два истока нашего познания, — это для него не два принципа бытия в его целом, об этом последнем он говорит, скорее, как о неизвестном для нас корне. Дуалистически мыслится только бытие для нас в том облике его, посредством которого мы достигаем самосознания. Кант не мыслит некую дуалистическую метафизику, подобную представлению о двух первичных силах, скажем, Бог и материя. У него отнюдь нет никакого «дуалистического мирозерцания». Но он неизбежно мыслит дуалистически для просветления того, в чем он затем ищет и находит указатели и пути к постижению.

г) Исходить из сознания, а не из бытия

1. *Бытие и сознание.* Намерение прежней метафизики — непосредственно постигать бытие — оказалось, несмотря на блестящие и глубокие аспекты возможной здесь работы мышления, тщетным, если найденное в этой работе должно было иметь силу для каждого. Кант надеялся найти твердую почву под ногами, если будет исходить из того, что является каждому человеку, когда он хочет познавать. Хотя подлинным его интересом остается бытие, но, чтобы чисто, светло, без иллюзий пережить и уловить его, нужно постигнуть мыслью то место, в котором оно себя обнаруживает. Это место — наше существование.

Наше существование есть сознание. Просветление сознания — это просветление нашего мышления. Мое существование есть бытие, которое знает — знает о чем-то и о себе самом. Просветление сознания как мышления обращено, по замыслу, не на меня как на этот индивидуум, но на «сознание вообще»,

на «Я», которое есть каждое Я. Но бытие предметов означает: их бытие есть то [обстоятельство], что о них можно знать.

То в существовании, чего я не могу мысленно удалить, не уничтожая для себя само существование, есть форма мышления как предметная форма всех вещей. Ничто не существует для нас иначе, как при предпосылке форм мышления. С их упразднением упраздняется и все предметное. У нас не остается более сознания, мы больше не можем говорить. Исток всякой предметности, этот единый источник нашего «я мыслю», впервые проясняет для нас также время и пространство. Всеобъемлющим является только категориальное.

2. *Из чего нам исходить в пространстве мышления, за пределы которого мы не выходим, когда мыслим?* В этом пространстве мы находим то, что уже было произведено мышлением: язык, высказывания и суждения; функции мышления и предметы; субъективность и объективность. Исследование или обсуждение начинается с какого-нибудь из этих явлений, чтобы в конце концов обращаться в круг, в который, когда мы мыслим, нас замыкает само мышление. Если мы хотим мыслить мышление, то вынуждены делать это, мысля; если мы хотим познавать познание, то вынуждены делать это, познавая.

Мы можем исходить из того, что как бы наглядно осязаемо, но для того, чтобы заметить в нем смысл, соотношения, задний план. Мы хотели бы, начав с определенных постижимостей, достигнуть во всей полноте объема смысла и основы нашего бытия как мыслящих. Отсюда значение, принадлежащее учению о суждении, философии языка, философии значения вообще.

Кант исходит из фактически имеющегося познания. Мы высказываем суждения с претензией на правильность утверждаемого в них. В науках такие суждения присутствуют в систематической взаимной связи. Кант задает вопрос о суждениях и о присущем им праве. Вместо того чтобы исходить из предметов познания, он исходит из акта познания в суждении (*Vollzug des Erkennens im Urteilen*). Но это только один из его фактических исходных пунктов, пусть даже и подчеркнутый им самим.

3. *Судебный процесс.* Поскольку этот исходный пункт является для него решающим, Кант задает вопрос об объективной значимости нашего познания. Затем он ставит перед собой

задачу – оправдать эту объективную значимость. Свои рассуждения он строит, следуя образу судебного процесса.

Со стороны догматиков есть много утверждений и доказательств, эмпирических, математических, метафизических. Им противостоят скептики, как истцы, и они говорят: Это – только мнения, возникшие в силу привычки, практически полезные в жизни верования. В этом процессе Кант хочет быть судьей. Он видит: обе стороны процесса предполагают, что есть предметы в себе, и что затем привходит познающий субъект, чтобы верно или ложно познавать их. Спор невозможно разрешить путем компромисса, а можно разрешить только через усмотрение ложности принимаемой обеими сторонами предпосылки. Теории познания, какие мыслили философы до сих пор, утратили силу: проникновение самих вещей в субъекта через посредство образов; отображение вещей через соответствия; предустановленная творцом гармония между объективным процессом и субъективным мышлением. Открытие Канта: мы познаем вещи, потому что мы своим сознанием вообще создаем их в отношении их формы, дает оправдание значимости познания: мы познаем то, что мы, в качестве «субъекта вообще», сами сотворили. В таком случае вопрос о согласии более не составляет проблемы. Ни догматические метафизики, ни скептики не были правы. Приговор по процессу оказывается не в пользу ни одной из сторон. Процесс прекращается, если вступает в силу открытие критической философии.

4. *Понятия субъекта.* Если бытие как существование есть сознание и если это сознание есть знание, то все то, что мы знаем, доступно знанию только в этой ситуации существования, в раздвоении сознания на субъект и объект. Мы хотели бы посмотреть поближе: Что такое тот субъект, который познает и который Кант называет сознанием вообще, спонтанностью мышления, единством синтеза в акте мышления, трансцендентальной апперцепцией?

Этот субъект – не индивидуум, а «я мыслю» как «сознание вообще». Формы мышления, свойственные этому субъекту, порождают значимость мыслимого, а не случайность мнения. Они – источник предметности и знания об этих предметах, каким это знание бывает для каждого конечного мыслящего сознания. Они извлекают значимое из потока становления в мно-

гообразии субъектов как то, что присуще общему им всем единому сознанию вообще.

Поэтому субъект сознания вообще – это не эмпирический психологический субъект, который я могу наблюдать и изучать. Он доступен не для самонаблюдения, но только в самодостоверности. Он не существует предметным образом, как иное, но присутствует в акте осуществления знания. Я сам, как знающий, есмь это сознание вообще, которое знает, но которое само мы не знаем как предмет. Здесь – признак, отличающий от всего, что является только предметным. Зная нечто, я есмь так, что знание и бытие не разделяются, потому что здесь они тождественны.

То, что я психологически наблюдаю как свою субъективность, что я внутренне воспринимаю, само существует только в силу интенции «я мыслю» вообще, обращающейся внутренним чувством на это поле [сознания]. Все то, что я воспринимаю внешне и внутренне, одинаково принадлежит миру предметного, – принадлежат ему и мыслительные процессы, поскольку они влекут за собою психологически наблюдаемые явления.

Неверно было бы представлять себе существование разделенным на внешние вещи и внутреннюю (психическую) субъективность. Это справедливо для всего того, что я наблюдаю, но не относится к «я мыслю» сознания вообще, этого охватывающего все сознания, для которого и внешнее, и внутреннее становится предметом, хотя само оно предметом не становится. Как мыслимое нами, оно есть сконструированная точка, совершенно недоступная нашему наблюдению, но достоверная для нас в самосознании.

В нем, как едином, общем для всех «я мыслю», возникает сознание всеобщезначимого, которое я постигаю в суждении, тогда как наблюдаемая субъективность в своей особенности приносит с собою искажения этого всеобщего, сугубые мнения, в которых, однако, нечто всеобщее, как форма, по-прежнему задает структуру искаженного. Сознание вообще показывает нам, в чем все мы согласны между собою как мыслящие существа. В то время как во всякой особенной субъективности остается нечто некоммуникабельное, во всеобщности сознания вообще мы понимаем друг друга, полагая в своих мнениях тождественное, будучи сами тождественны друг другу и себе самим. Неверно было бы отождествлять себя с тем, в качестве

чего я проявляюсь для психологического наблюдения, моего собственного и других людей. Кроме этого, я есмь это «я мыслю» вообще, из которого исходит вся светлая ясность сознания и которое столь таинственно в своем истинном существе.

Еще раз: в акте осуществления знания через посредство самосознания я еще не знаю о себе как особенном предмете. В предметном знании о себе я сделал свое существование, в психологическом рассмотрении, неким объектом. Я выхожу за пределы этой объективации и возвращаюсь к осуществляющему знанию в своем самосознании, которое, чем с большей подлинностью оно является мышлением, тем более решительно скрывается от психологического рассмотрения. Мысля, я знаю, что я есмь; правда, я знаю только одно это – что я есмь, не зная ни того, как я являюсь себе в полноте данности себе самому, как этот психологический индивидуум, ни того, что я есмь в основе сам по себе.

Это сознание бытия в «я мыслю» невероятно замечательно. Сознание моего эмпирического существования во времени следует строго отличать от сознания моего вневременного «я мыслю». Они оба «есть», но «есть радикально различным образом:

«Я сознаю свое существование во времени... через посредство внутреннего опыта, а это... не что иное, как эмпирическое сознание моего существования»^{bxxi}. Здесь я «сознаю существование вещей вне меня... с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени»^{bxxii}.

Напротив, интеллектуальное сознание моего существования в представлении «я есмь», которое в качестве «я мыслю» сопровождает все мои суждения, есть нечто предшествующее как внешнему, так и внутреннему созерцанию. Оно само не становится предметом какого-либо «интеллектуального созерцания», но в своей сугубой самодостоверности, коль скоро оно не может быть постигнуто за отсутствием наглядно воспринимаемого во времени существования, остается также вневременным. Всякое внутреннее созерцание (как и всякое внешнее созерцание) привязано к условию времени. Если бы у нас было интеллектуальное созерцание, то оно должно было бы схватывать вневременный элемент в «я мыслю, я есмь». Это невозможно.

Правда, с «я мыслю» сопряжено сознание нашего собственного существования. Все, что есть для нас, само стано-

вится живым присутствием, соединяясь с этой экзистенцией, и таким образом само становится экзистенцией. Поэтому Кант, говоря о звездном небе надо мной и моральном законе во мне, говорит так: «я... непосредственно связываю их с сознанием своего существования»^{lxixiii}. Но это сопряжение с моей экзистенцией как мыслящего субъекта ничего не говорит о моем индивидуальном субъекте. Самодостоверность существования в «я мыслю» не позволяет вынести никакого имеющего силу суждения об этом Я как субстанции, а значит, также и о его бессмертии, как и о его единстве и единственности. Она есть не более чем только точка бытия «я мыслю».

С другой стороны, это «я мыслю» имеет самое всеобъемлющее значение. То, что предстает нам как бытие и становится для нас сообщимым, должно являться в «сознании вообще». Основные возможности значимо уловимого для моего знания бытия, каким оно делается мне доступным, я постигаю, просветляя моменты сознания вообще.

В новейшей философии понятие субъекта есть одна из главных тем. Декарт утвердил свое мышление на чистой самодостоверности *cogitatum*. Локк²⁷ мыслил субъект как нечто изначально лишенное содержания, нечто, куда все проникает только благодаря опыту, – как некую *tabularasa*, на которой пишут извне. Лейбниц мыслил субъект как монаду, изначально наполненную всем содержанием мира, которое в ней из бессознательности достигает сознания, из смутности – совершенной ясности. Юм²⁸ видел в субъекте связку представлений, появ-

²⁷ Локк, Джон (1632–1704) – английский философ, предшественник Просвещения. Эмпирик; считается одним из «отцов либерализма» и представителей классической договорной теории права. Государство законно, считал Локк, если оно пользуется одобрением подданных и защищает естественные права на жизнь, свободу и собственность; в противном случае подданные имеют право на восстание против власти. Критиковал теорию врожденных идей; однако удержал само понятие идеи, обозначая термином «простая идея» происходящий из опыта материал познания. Сочинения: «Письмо о терпимости» (1689); «Опыт о человеческом разумении» (1690); «Два трактата о правлении» (1690); «Несколько мыслей о воспитании» (1693); «Разумность христианства, как она изложена в Писаниях» (1695).

²⁸ Юм, Дэвид (1711–1776) – шотландский философ, экономист и историк. Странник скептического эмпиристического подхода к философии; критиковал понятие причинности, которое сводил к индуктивному выводу из множества аналогичных данному наблюдений (своего рода привычке). В этике – сторонник теории нравственного чувства. Цель стремления – приятное и полезное как в индивидуальном, так и в общественном смысле. Из-

ляющуюся вследствие случайностей опыта и предающуюся возникающей под действием привычек кажимости объективаций, таких как Я, субстанция, причинность. Кант мыслит глубже всех их, потому что различает, во-первых, эмпирический субъект как предмет психологических наблюдений, во-вторых, присущее «я мыслю» сознание вообще как исток значимого познания, в-третьих, интеллигибельный характер как исток свободы (о которой речь пойдет ниже).

5. *Взгляд назад и перспектива.* По-настоящему ли понятно нам все это? До сих пор мы излагали некоторое догматизирующее воспроизведение того, что называют теорией познания Канта. Однако то, как Кант дедуцирует формы всякого опытного знания, отнюдь не является само собою разумеющимся. Совершенно невозможно действительно постичь мыслью, как субъект порождает объект в отношении его формы. Может быть, в нашем сопровождающем мысль Канта постижении была добрая воля, скрывающая сама от себя свое непонимание. Но непонимание во всех предшествующих рассуждениях само должно проясниться. Мы хотели бы достигнуть более глубокого понимания основной философской мысли, попытавшись понять само непонимание (*dadurch, daß wir das Nichtverstehen selber verstehen*).

Напомню о непреодолимой коренной трудности, заключенной в самой природе предстоящего Канту дела. Он обращает свой вопрос к раздвоению субъекта и объекта, но всякий вопрос и всякий ответ сам должен иметь место в пределах этого же раздвоения. Ибо мыслящий всегда нечто мыслит. Если Кант желает проникнуть мыслью за пределы этого раздвоения в то основание, из которого оно вырастает, то он может сделать это только при помощи форм мышления в предметностях, которые сами принадлежат к сфере этого раздвоения. В этом заключаются неизбежность и величие этого мышления, которое не желает в мистическом экстазе отречься от себя ради некоммуникабельных немыслимостей. Оставаясь в светлости естественного сознания, это мышление попадает в контексты

вестность получило утверждение Юма, согласно которому из суждений о бытии непозволительно выводить суждения о долженствовании. Основные сочинения: «Трактат о человеческой природе» (1739–1740); «Опыты моральные и политические» (1752); «Исследование о человеческом разуме» (1748); «Исследование о принципах нравственности» (1751); «История Великобритании» (1754–1762; 6 т.); «Диалоги о естественной религии» (1779).

мысли, которые хотя и таят в своей мыслимости нечто немислимое, но косвенно открывают его и тем самым прикасаются в сознании к основе этого сознания (*In der Helle des natürlichen Bewußtseins bleibend, gerät dieses Denken in Denkbzusammenhänge, die in ihrer Denkbarkeit zwar ein Undenkbbares verbergen, aber indirekt offenbar werden lassen und dadurch im Bewußtsein den Grund dieses Bewußtseins berühren*).

Сам Кант высказывал это лишь иногда и не прояснил этого для себя принципиально. Он, с присущим ему богатством изобретений мысли, осуществлял на деле мышление, просветляющее во всех направлениях раздвоение субъекта и объекта, но не рефлексировал о том, как он это, собственно, делает. Поэтому его труд представляет собою сплетение движений мысли, которые, правда, можно отделить одно от другого, но которые только в качестве целого сохраняют всю силу своего языка. Его труд предельно ясен в каждом отдельном движении мысли при необходимой понятийной неясности в целом. Поэтому этот труд, хотя по дисциплине мышления в неустанной разработке он и представляет собою шедевр развития понятий, нужно вновь расплавить в истоке и цели этого мышления. Ибо решающее значение имеют не отдельные, подлежащие определенному постижению понятийные операции, но то, к чему устремлены все эти операции, хотя в понятии они сами и не достигают его. Фактического завершения мышление не получает. Скорее, вместо объективной системы мыслей, это завершение есть основная установка знания в революции образа мысли, которой хотя возможно достичь при помощи понятийных операций, но нельзя зафиксировать с окончательной ясностью.

Кантовская революция образа мысли выражается в постановках проблем, ни одну из которой нельзя принять как предельную или единственную. Кант исполняет свое дело в форме определенных вопросов и ответов, сохраняет традиционный философский способ мышления о проблемах, потому что без него не продвигались бы вперед ни понимание себя, ни сообщимость мысли. Но у Канта – аналогично тому, как это обстоит у Платона и Августина²⁹, – сами проблемы сняты в неко-

²⁹ Августин Блаженный, епископ Гиппонский (354–430) – богослов и иерарх древней христианской Церкви, один из наиболее влиятельных писателей и философов христианского мира. Основные сочинения: «Испо-

тором объемлющем пространстве. В форме предложенных им постановок проблем мы можем добраться туда, откуда исходят вопросы и куда они стремятся, по ту сторону себя самих и получаемых ими ответов.

г) Трансцендентальная дедукция

Ядро кантовской «Критики», «трансцендентальная дедукция», трактует об отношении между субъектом и объектом в таком хитром переплетении, что во всем постижимом просвечивает, как существенный момент, непостижимость целого. Здесь одновременно действуют несколько вопросов: Как мышление относится к объекту? Что происходит в процессе познания? Что такое реальность объекта? Откуда происходит объективность имеющих силу суждений? Этот последний вопрос составляет прямым текстом обозначенную тему: «дедукции» подлежит право эмпирических суждений на действительную значимость. Но что такое опыт? Все эти вопросы связаны между собою в одном-единственном вопросе, который, как всеохватывающий вопрос, нельзя сформулировать, разве только совершенно неопределенно: Что такое бытие? – и в столь же неопределенном ответе: каким оно предстает нам в феноменальном характере нашего существования.

1. *Дедукция* означает выведение, обоснование, оправдание. Кант имеет в виду обоснование объективной значимости понятий *a priori*. Прежде всего он исключает для своей темы «психологическую» или «эмпирическую дедукцию», которая выводит представления как следствия души в порядке реакции на внешние вещи. Этой дедукцией занимался Локк, а не Кант. Затем он отличает уже изложенную нами «метафизическую дедукцию» категорий из всеобщих логических функций мышления (суждений) от «трансцендентальной дедукции», т.е. объяснения того способа, каким понятия могут *a priori* относиться к предметам. В трансцендентальной дедукции речь идет не об эмпирических обстоятельствах (*quidfacti*), но о правоосновании значимости (*quidjuris*). Далее Кант различает в пределах трансцендентальной дедукции объективную дедукцию, которая должна сделать понятной значимость понятий *a priori* – она дает ответ на вопрос: Что рассудок может познать незави-

ведь», «О граде Божиим», «О Троице», «О блаженной жизни», «Об истинной религии», «О христианском учении». Ясперс посвятил Августину один из разделов своего монументального труда «Великие философы».

симо от всякого опыта? – и субъективную дедукцию, рассматривающую сам чистый рассудок в отношении присущих ему познавательных сил – она дает ответ на вопрос: Как возможна сама способность мышления?

2. *Основная мысль в форме альтернативной аргументации.* Представим теперь очерк краткой *аргументации* Канта по следующему вопросу: Как получается, что наши опытные представления согласуются с нашими понятиями об их предметах? Необходимое согласие между ними может быть мыслимо двумя путями: или опыт делает возможными эти понятия, или же эти понятия делают возможным опыт. Средним путем было бы утверждение предустановленной гармонии нашего субъективного мышления, внедренного в нас Творцом, с объективными законами природы. Для Канта этот средний путь исключен: в таком случае речь уже не шла бы о первых принципах познания *a priori*, – наши суждения не обладали бы необходимостью, – еще прежде попытки понимания утверждалась бы тотальная непостижимость.

После исключения этого среднего пути остается альтернатива. Если бы теперь мы избрали тезис, гласящий, что только опыт впервые делает возможными понятия, то было бы непостижимо то, что у нас есть необходимые и всеобщезначимые суждения, относящиеся к предметам опыта. Ибо тогда все суждения имели бы силу лишь в той мере, насколько простирается наш опыт. Так и действительно обстоит дело со всеми материальными эмпирическими суждениями. Но сами эти суждения возможны только на основе всеобщезначимых и необходимых суждений о закономерности опыта вообще. Изучению законов предшествует закон закономерности вообще. Из него происходит всеобъемлющая необходимость, в силу которой все, что встречается мне в опыте, помещено в какие-либо формы закономерности, которые я открываю по случаю опыта, но не посредством одного только опыта. Ибо эта необходимость есть *a priori*, из которого возникают все формы являющихся мне предметов. Благодаря ей во всех эмпирических суждениях заключается смысл, который от последующего опыта не делается ложным, но дополняется и включается в более широкие взаимосвязи. А значит, коль скоро есть всеобщезначимые и необходимые эмпирические суждения, должен быть справедливым второй тезис, составляющий открытие Канта, кажущееся поначалу абсурдным: Необходимые и всеобщезна-

чимые эмпирические суждения возможны только в том случае, если наши понятия, вместо того чтобы быть заимствованными из чувственного созерцания, впервые образовали самые предметы в отношении их формы.

Повторим эту позицию: Поскольку формы созерцания и рассудок уже в первом акте сознания порождают все предметы в отношении их формы (не в отношении их существования), в ходе последующего изучения этот же самый рассудок может познавать их на пути материального опыта. Кант высказывает эту мысль также так: «Априорные условия возможного опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта»^{lxxiv}. Эта основная мысль должна повторяться снова и снова: «Представление... а priori определяет предмет, если лишь при его посредстве можно познать нечто как предмет»^{lxxv}. Или: Понятия а priori суть условия, «при которых нечто... мыслится как предмет вообще, и в таком случае всякое эмпирическое знание... необходимо должно сообразоваться с такими понятиями, так как без допущения таких понятий ничто не может быть объектом опыта»^{lxxvi}.

3. Явным образом ограниченная тема и фактический проктор: «Трансцендентальная дедукция» составляет средоточие кантовской критики разума. В ней сплетается, и притом в двух редакциях (первого и второго издания «Критики чистого разума»), в почти неразделимую ткань все то, на чем основан весь мир критической мысли Канта.

Ее прямо объявленную тему составляет оправдание значимости нашего эмпирического познания. Фактическое ее содержание выходит далеко за эти пределы, к просветлению сущности нашего мыслящего познания. Что это значит и каким методом действует при этом Кант, — об этом нам нужно теперь поговорить подробнее.

h) Анализ методов Канта при просветлении истока в непредметном

Если бы мы выразили мысль Канта в такой форме: мир создается субъективностью духовной конституции человека или строения человеческого мозга, то подобные предложения заключали бы в себе бессмыслицу. Мы бы рады были упростить себе дело таким образом, чтобы понять, а потом отвергнуть то, что мы поняли в таком виде. Но даже изложенная нами только что словами Канта краткая версия его основной мысли невероятно усложняется и запутывается у Канта в действительном

исполнении. Кант знает это и говорит, что она стоила ему «наибольшего труда, но», как он надеется, «этот труд не пропал даром»^{lxxvii}. Для лучшего понимания припомним сначала характер этого мышления вообще.

Кант знает, что его мышление превосходит, «трансцендирует» естественное мышление. Он прямо называет свою философию «трансцендентальной». Словоупотребление в смысле философского трансцендирования имеет долгую историю, восходящую к Августину (Книттермайер). Кант изменяет его смысл: «Я называю трансцендентальным всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным *a priori*»^{lxxviii}. Прежняя догматическая метафизика трансцендировала мысль в сфере предметного к некоторому сверхчувственному предмету – бытию в себе, или Богу. Кант трансцендирует предметное мышление как бы в обратную сторону – к условию всякой предметности. Место метафизического познания иного мира занимает познание истока нашего познания. В первом случае путь лежит в исток всех вещей, во втором – в исток раздвоения явления на субъект и объект. Конец пути – не знаемый предмет (как в прежней метафизике), а сознание границы нашего знающего существования.

В обоих случаях совершают трансцендирование, выходят за пределы природной предметности. Именно поэтому это кантовское мышление столь трудно. Оно не дает предметного познания, а потому в результате его не получают вещи, о которой отныне возможно нечто высказать, а получают только возможность удостовериться в том, что освещается для нас в том акте, который в мышлении превосходит самое мышление.

Основная трудность состоит вот в чем: Кант желает указать условия всякой предметности, но может сделать это только в самом предметном мышлении, а поэтому при помощи предметов, которые сами не должны быть предметами. Он хочет постичь в понятии субъект-объектное отношение, в котором мы находимся, когда мыслим, так, как если бы мы могли стоять вне этого отношения, тогда как мы всегда остаемся в нем. Он проникает к границам существования всякого бытия для нас, чтобы на границе усмотреть исток самого целого, и все же он должен оставаться по эту сторону границы. При помощи трансцендентального метода он желает трансцендировать в формах остающегося-по-эту-сторону. Он мыслит о мышлении, но не может делать этого, ис-

ходя из чего-то, находящегося вне мышления, а может делать это, только если он всегда уже мыслит.

1. *Четыре путеводные нити движения мысли.* Кратко воспроизвести здесь запутанный ход мысли Канта невозможно. Но мы можем показать его в его структуре. Мы находим, что Кант идет *четырьмя путями* опредмечивающего прояснения. Он говорит *«психологически»*, если речь идет о сознании, действии субъекта, воображении, – *«логически»*, если речь идет о единстве, форме и материале, суждении, значимости, – *«методологически»*, если речь идет о предпосылке познания, условии возможности иметь опыт, о предвосхищении и наброске, о познании того, что я могу сделать, – *«метафизически»*, если речь идет о вещи в себе, аффицирующей субъект, о самоаффицировании во внутреннем чувстве.

Это различие четырех путей следует традиционному хорошо обоснованному различению «рубрик» или «дисциплин» философии. Устанавливая его, мы не имеем в виду ни того, что мы тем самым в полной мере постигаем кантовские понятия, ни того, что оценка с этих четырех точек зрения будет эквивалентна. Некоторые понятия можно отнести к нескольким рубрикам. Планомерное исследование текстов Канта с этих точек зрения внесло бы больше ясности, но поставило бы и под вопрос само различие на психологические, логические, методологические, метафизические идеи, как окончательное различие.

Но при изучении Канта остается в силе вопрос, на который это различие дало нам предварительный ответ: Посредством каких процедур или репрезентаций (*Vergegenwärtigungen*) я приобретаю как свое достояние то, что здесь имеется в виду? Психологической мы называем репрезентацию доступного переживанию (*Vergegenwärtigung des Erlebbaren*), логической – репрезентацию мыслимого в структуре и смысле суждений, методологической – репрезентацию исследовательских процедур при открытии фактических обстоятельств и законов, метафизической – репрезентацию предметно мыслимого бытия как некоторого бытия в себе, абсолютного бытия, далее которого идти невозможно.

Но философскую мысль Канта как таковую можно осуществить так, чтобы она могла вспыхнуть в полную силу, только в одном-единственном акте. Если эти четыре пути мысли, четыре образа, четыре путеводные нити кантовской мысли начинают считать самой вещью, то речь сразу идет об уклонениях.

Предупреждая эти уклонения, мы можем сформулировать четыре позиции, как четыре недоразумения. Все эти позиции имеют некоторое основание у Канта, а будучи изолированы, уже не являются более кантовскими.

Психологическое недоразумение выразило бы мысли Канта в таком виде: Свойство нашей человеческой организации таково, что на воздействия, вступающие в сознание в виде ощущений, синтезирующий рассудок реагирует, творя внешний мир, как формацию нашего человеческого сознания. (Такова была бы [исходная] точка зрения для эмпирически-психологических исследований чувственного восприятия, которые сами, однако, уже предполагают предметность вообще и категории.)

Логическое недоразумение можно зафиксировать в следующей формуле: Не ощущение противостоит спонтанному рассудку, а материал – охватывающей форме. Структура предметов заложена в отношении между формой и материалом. Выражения «форма» и «материал» – такого мнения здесь держатся – отчетливо обозначают существо дела, тогда как все прочие выражения вызывают психологическое или метафизическое уклонение. Значимая форма охватывает материал, благодаря этому существуют предметы. Предметность родилась из нечувственного момента привходящей значимой (*hingeltenden*) формы и охваченного ею материала. Абсолютна только значимость (*das Gelten*), логическая претензия на истину. При этом утрачивается отношение субъекта к объекту, вещь в себе становится излишним понятием.

Методологическое недоразумение говорит: Рассудок своим наброском предвосхищает то, что он познает в опыте. Но поскольку он своим предвосхищающим наброском создал самый опыт в отношении его формы, он находит в познании только то, что он сам сделал. (Тем самым метод подлинного эмпирического познания, проверяющего – отвергающего или подтверждающего – на опыте свои мыслительные наброски, превращают в основную сущность предметного бытия и всего мыслимого.)

Метафизическое недоразумение было бы, например, таково: Вещи в себе воздействуют на трансцендентальную апперцепцию или на «сознание вообще». Из их взаимодействия в нашем эмпирическом сознании возникает мир явлений и опыта. Из фактума опыта мы заключаем об этих двух трансцендентных пунктах, как абсолютных действительностях: там – вещь в себе, а здесь – трансцендентальная апперцепция.

На каждом из четырех путей я могу впасть в [иллюзию] сознания, будто я нахожусь в тотальности, к которой должно принадлежать все то, что действительно и имеет силу для меня. И все же каждый раз речь идет о некоторой партикулярности способа понимания мыслимого для меня, каждый раз, парадоксальным образом – о некоторой универсальной партикулярности.

На примере интерпретаций Канта можно наблюдать, что в той или иной из них получает приоритет или даже значение единственно верного пути один из этих четырех путей. Эти односторонние понимания Канта можно схематически сгруппировать так, что они взаимно группируются, уничижительно обозначая друг друга теми же словами и понятиями, которыми мы здесь называем их. «Психологизм» (или антропологизм) у Фриза³⁰ (психологический опыт – основание философии), у Ф.А. Ланге³¹ (антропологическая организация и есть a priori), у Гербарта³², – «логицизм» у Ласка³³ (приоритет отношения материала

³⁰ Фриз, Якоб Фридрих (1773–1843) – немецкий философ, профессор Йенского и Гейдельбергского университетов; попытался дать кантианской философии новое основание в саморефлексии разума и его доверии к самому себе. Убежденный противник романтической философии и культуры (в ее средоточии Йене!), Фриз был национал-либералом и сторонником активно ненавистных Фихте студенческих объединений; убеждение и умонастроение считал достаточными мотивами политического действия. Пытался решить антитезу веры и разума при помощи понятия «предчувствия». Основные сочинения: «Учебник практической философии» (1817–1832); «Учебник психической антропологии» (1820–1821); «Математическая философия природы» (1822).

³¹ Ланге, Фридрих Альберт (1828–1875) – немецкий философ-кантианец, педагог и экономист; деятель демократического движения; член I Интернационала. Инициатор приглашения Германа Когена на профессиру в Марбург; поэтому считается основоположником марбургской школы неокантианства. Основные сочинения: «Рабочий вопрос в его значении для настоящего и будущего» (1865); «История материализма и критика его значения в настоящем» (1866).

³² Герbart, Иоганн Фридрих (1776–1841) – немецкий философ, психолог, педагог. Основатель влиятельной школы в философии и педагогике XIX века; изучал право и философию в Йенском университете. Приватдоцент, затем профессор в Геттингене, а с 1809 года – в Кенигсберге; в 1833 году вернулся в Геттинген. Основные сочинения: «Общая педагогика, выведенная из цели воспитания» (1806); «Общая практическая философия» (1808); «Учебник для введения в философию» (1813); «Учебник психологии» (1816); «Психология как наука, вновь основанная на опыте, метафизике и математике» (1824–1825, 2 т.); «Общая метафизика» (1828–1829).

³³ Ласк, Эмиль (1875–1915) – немецкий философ-неокантианец; ученик Риккерта, Рилья, Макса Вебера. С 1905 года приватдоцент, затем профес-

к форме), – «методологизм» у Кассирера³⁴ (ограничение мысли Канта теорией познания, оправдывающей метод естественных наук его предпосылками), – «метафизицизм» у Шопенгауэра³⁵ (мир как представление есть сон), у Паульсена³⁶ (определение вещи в себе).

сор философии в Гейдельберге; входил в близкий дружеский круг Макса Вебера. Противник риккертской идеи о примате этического в области логики. Ушел на фронт Первой мировой войны солдатом; погиб в Галиции. Ясперс, несомненно, хорошо лично знал Ласка в годы своей учебы в Гейдельберге. Этим объясняется, отчасти, большое число его сочинений в приведенном в конце работы списке литературы о Канте. Основные теоретические труды Ласка: «Логика философии и учение о категориях» (1911); «Учение о суждении» (1912).

³⁴ Кассирер, Эрнст (1874–1945) – немецкий философ-неокантианец. Изучал право, литературу и философию в Берлине (ученик Зиммеля и Паульсена). В 1919–1933 профессор философии в Гамбурге. Продолжатель ориентированной на естественные науки методологии марбургской школы неокантианства; создал своеобразную философию культуры на основе категории «символических форм» и философии языка. Впоследствии, в эмиграции в США, распространил эту теорию на философскую антропологию. Сочинения: «Критический идеализм и философия здравого человеческого смысла» (1906); «Проблема познания в философии и науке новейшего времени» (3 т., 1906–1920); «Понятие субстанции и понятие функции» (1910); «Свобода и форма: Этюды об истории немецкого духа» (1916); «Жизнь и учение Канта» (1918); «Философия символических форм» (3 т., 1923–1929); «Философия Просвещения» (1932); «Опыт о человеке» (1944); «Миф государства» (1946).

³⁵ Шопенгауэр, Артур (1788–1860) – немецкий философ. Учился в университетах Геттингена и Иены; докторская диссертация («О четверояком корне закона достаточного основания», 1813) стала основой системы Шопенгауэра, включающей теорию познания, метафизику, этику, эстетику. В основе мира, по этому учению, – безначальный и бесцельный порыв мировой воли; мир есть, с другой стороны, представление субъекта. Отвергнув кантовское учение о вещи в себе, признавал ее непознаваемой, однако доступной опыту: вещь в себе и есть воля, личная и метафизическая. Основание нравственности – чувство сострадания к подобному нам существу; однако развитие этического сознания ведет к аскетическому отрицанию воли к жизни, в конце которого – аналог буддийской нирваны. Считал свою философию близкородственной древнеиндийским философским построениям. Основные сочинения: «О зрении и цветах» (1816); «Мир как воля и представление» (1819, 2-й т. – 1844); «О воле в природе» (1836); «Две основные проблемы этики» (1841); *Parerga и Paralipomena* (1851).

³⁶ Паульсен, Фридрих (1846–1908) – немецкий философ и педагог. Ученик Тренделенбурга. Профессор Берлинского университета. Считается представителем так называемого «неоидеализма»; сам называл своими ориентирами Спинозу, Канта и Милля. Сочинения: «Опыт истории развития кантовской теории познания» (1875); «История преподавания наук в немец-

Но тот, кто должен принять одно из этих основных толкований как верное, а затем интерпретировать в соответствии с ним тексты Канта, узнает на своем опыте следующее: он впадает в муку мышления, потому что не может сделать того, что сделать он должен; всегда или психологические представления примешиваются к его мыслям, или же первостепенное значение получает смысл логического, или методологического, или метафизического. Для всего удастся найти суждения Канта, вплоть до крайнего положения, гласящего, что мир обусловлен «нашим мозгом». Кажется, будто Кант сам прошел все уклонения. Поэтому односторонние интерпретаторы всегда заняты тем, что корректируют Канта самими собою, то есть той путеводной нитью, которую тот или иной интерпретатор утверждает как правильную.

Четыре способа выражения не координированы между собою и не чужды друг другу. Для трансцендентальной мысли каждый отдельный способ выражения означает в то же время другой. Я могу мыслить эту мысль, лишь переходя от одного способа к другому. Ни один из способов не является предпочтительно верным. Ни один мы не можем вычеркнуть. Изолировав один из способов выражения, мы достигаем, казалось бы, большей понятности, но достигаем этого ценой утраты трансцендентальной мысли. К тому же в предметном смысле отдельно взятая версия вовсе не является убедительной. Мы хотим показать нечто якобы доказанное научным способом и теряем философскую мыслительную процедуру.

Самое важное – удержать заключенный в трансцендентальной дедукции мир мысли во всей его широте, не впадая в определенную предметную и всякий раз частную объективацию рядов мыслей, как бы в тупики, оттого что мы держимся за эти ряды мысли, как будто бы в них мы уже достигли последней цели. Скорее, все своеобразные объективации следует принимать как орудия или как моменты осуществления единой всеобъемлющей основной мысли.

Психологическое, логическое, методологическое, метафизическое опредмечивание приводит к одной общей ошибке:

ких школах и университетах с конца Средневековья до наших дней (2 т., 1885); «Система этики» (1889); «Введение в философию» (1892); «Иммануил Кант. Его жизнь и его учение» (1898); «Немецкое воспитание в его историческом развитии» (1906).

к тому, что мы оконечиваем в качестве объекта то, что может быть постигнуто лишь в трансцендирующем акте философствования. Эти объективации, взятые и удержанные как таковые, убивают философское содержание, между тем как они неизбежно необходимы для того, чтобы дать ему выражение в целом.

Дедукция, в совокупности относящихся к ней текстов, есть широкое проникновение, лишенное завершенности логически ограниченных ходов мысли, а затем опять кружение в себе, восприятие относительно завершенных ходов мысли, которые, однако, сами по себе еще не имеют подлинного смысла и не отличаются прочностью.

На каждом из четырех путей кажется возможным удержать во мнении нечто определенное, нечто понятное. Всякий раз, если мы уловили эту определенность, мы думаем, что поняли Канта. Но решающее состоит в том, что то, чего хочет Кант, идет наперекор всем этим способам выражения, или, что оно есть виртуальная, напрямую не постижимая точка, которую они не улавливают, но движутся вокруг нее. Поэтому эти способы выражения нуждаются в некотором переводе, но не в нечто иное, что может быть сказано непосредственно, но в сознание объемлющего, в котором только впервые получают свой смысл все эти определенные формулировки.

Философ должен принимать каждое своеобразное выражение этих четырех способов в «трансцендентальном» его значении. Тогда предметно-особенный смысл слов будет переведен так, что все переводы с четырех способов выражения встретятся в одной трансцендентальной мысли.

И вот Кант повсюду требует этого, *во-первых*, прямо указывая на скачок к трансцендентальному. Он говорит:

В *психологическом* плане «эмпирическая способность воображения» возможна только, если ей предшествует «трансцендентальная» способность, – «эмпирическая апперцепция» основана на «трансцендентальной», – эмпирическое сознание обусловлено трансцендентальным «сознанием вообще», субъективная значимость – объективной значимостью. Все психологическое указывает, как на свое основание, на то, что не может быть обосновано исходя из «организации субъекта».

В *логической* области Кант требует совершить скачок от формальной логики к трансцендентальной.

В области *методологии* скачок направлен от партикулярно-пробующего наброска в методах современного математическо-

го естествознания, правильность которого проверяется при помощи наблюдающих измерений, к тотальному наброску всякого возможного познаваемого вообще в истоке мышления. Гипотетический момент в том фактическом методе исследования, который Кант видит собственными глазами, имеет основание в трансцендентальном условии возможности всякой опытной данности вообще.

Метафизический способ выражения, когда говорят о вещи в себе, аффицирующей некий трансцендентальный субъект, — это онтологическая форма, в которой имеется в виду «трансцендентальное». Трансцендентальный предмет есть X, или то, что может придать нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к некоторому предмету, т.е. объективную реальность, или то, что не позволяет нашим познаниям оставаться случайными или произвольными.

Во-вторых, скачка к трансцендентальному философ требует потому, что в тексте постоянно совершается перевод отдельных способов выражения друг в друга. Читатель может запутаться и чувствовать головокружение, до тех пор, пока именно из этого головокружения перед ним не возникнет та ясность, которая не может быть зафиксирована ни в какой из отдельно взятых предметных определенностей.

Только в переплетении способов выражения проступает в полной мере то, что только и возможно понять трансцендентально. Поскольку Кант твердо удерживает в уме то, чего он, собственно, хочет, он идет описанным нами выше путем, которого сам он не обозначил прямым текстом как путь. Поскольку всякое предметное выражение неадекватно для обозначения того, чего уже нельзя более уловить в предметной форме, но во всякое мгновение мы можем мыслить только предметно, Кант схватывает ряд из четырех предметных возможностей выражения, каждую из которых он, в свою очередь, отменяет посредством другой возможности. Поскольку он позволяет всем им переплетаться между собою, ему удастся помешать понимающему читателю «засесть» на одной определенной мысли, а напротив, побудить его через посредство сплетенной ткани всякий раз неадекватных представлений косвенно уловить то, что для Канта важнее всего.

2. *Значение тавтологии, логического круга, противоречия.* Вторая основная черта метода — опять-таки прямо не высказанная, но фактически осуществленная Кантом, — это логические нестыковки в выражении, которые, однако, имеют свой и необходимый смысл.

Что мне нужно делать, если я хочу осознать объемлющее? Мне нужно с помощью понятного сделать шаг за границу понятного; мне нужно сделать так, чтобы понятное обрушилось, подобно лестницам, которые уже более не нужны мне, после того как я взобрался на высоту.

Это обрушение совершается, *во-первых*, рассмотренным нами до сих пор способом, когда каждая определенная путеводная нить философского выражения отменяется другими в переплетении всех этих нитей, так что каждая нить в ткани хотя и необходима, однако же ни одна не может сама представлять смысл целого.

Во-вторых, оно совершается так, что мыслимое таким образом является в присущей ему логической форме предметно несостоятельным. Поскольку то непредметное, которое нам следует просветлить в истоке всякого предметного бытия (раздвоении на субъект и объект), не будучи постижимо в предметной форме, может быть все-таки мыслимо только предметно, мыслимое нами таким образом, чтобы не отвердеть в качестве ложного предмета, должно формально потерпеть крах в тавтологиях, логических кругах и противоречиях.

Тавтология означает высказывание одного и того же через самое себя; это высказывание не ложно, но не дает никакого познания. *Круг* значит, что в ходе рассуждения мы обосновываем нечто не через нечто другое, а через это же самое нечто; он ложен только в том отношении, что создает ложную видимость обоснования. *Противоречие* означает, что положения взаимно уничтожают друг друга; оно означает несостоятельность.

Для философствования в трансцендентальной мысли имеет силу общее положение, что логические формы неспособны адекватно постичь то, к чему мы стремимся в мышлении. Чем интенсивнее логическое усилие мысли, тем в более чистом виде выясняется мысль, разбивающая логическую форму. Требовать предметной, внутренне непротиворечивой формации мысли в качестве конструкции бытия, или даже только, как у Канта, в качестве конструкции самообнаружения бытия в познании, – значит ставить невыполнимую задачу.

Каждому трансцендирующему философствованию следует задать вопрос: какую форму логической невозможности приняла в нем его существенная основная мысль. У Канта этот вопрос адресован трансцендентальному контексту мысли в его

просветлении познания. Приведем сначала несколько примеров из фактического мышления Канта.

1. Кант впадает в очевидные *противоречия*:

Кант кружит около ноуменов (интеллигибельного, вещи в себе), высказывая отрицания. Ноумену не присущи чувственные качества, пространство и время, не присущи категории. Поэтому мысль о нем не есть мысль, содержащая познание. Ее содержание в предметном смысле есть ничто. Но это ничто все же фигурирует как нечто. Пустота имеет некоторое содержание.

«Причина» есть категория, а значит, она имеет силу только для явлений. Поэтому «вещь в себе» не может быть причиной. Но Кант называет ее причиной явлений и тем самым противоречит самому себе. Если изложить это более подробно: Кант говорит о вещи в себе, аффицирующей субъект, или о «нечувственной причине» наших представлений. То нечто, которое аффицирует наш орган чувств, называется «трансцендентальным предметом». Аналогично Кант говорит позднее о свободе как «умопостигаемой причине», которая, хотя сама она не определяется явлениями, «проявляет свои действия». Между тем причинность, вещь, реальность относятся только к явлениям. Если отношение вещи в себе к нашему органу чувств и к нашему познанию подводится под категорию причинности, то о вещи в себе при этом говорят уже не как о «в себе», но говорят о ней, как о явлении. Поэтому Якоби, сразу же по прочтении основного произведения Канта, высказал критику: без вещи в себе как предпосылки в кантовскую систему нельзя войти, а с этой предпосылкой в ней невозможно оставаться.

Вещь в себе является неизбежно необходимой для Канта, как дополнение к явлению, «ибо иначе следовало бы абсурдное положение, что явление существовало бы без чего-то, что в нем является». Итак, при помощи понятийной пары «в себе» и «явление», имеющей силу в границах мира явлений, Кант опять-таки мыслил отношение «в себе» к явлению в категориальной форме. То, что неуловимо в понятиях, он должен все-таки уловить в понятиях, для того чтобы доказать его неуловимость. Уже само соотношение между «в себе» и «явлением» навлекает на себя упрек в противоречивости.

Кант мыслит вещь в себе или ноумен, освободив его от всех категориальных определений предмета, как «пограничное понятие». Но если я мыслю границу, то я уже перешел ее. Показывая, что невозможно перейти границу понятия, Кант совершает это невозможное.

Выражение «вещь в себе» более характерно, чем выражение «ноумен», потому что оно непосредственно заключает в

себе противоречие. Как «вещь» мы можем мыслить только явление; «в себе» указывает, что это не должно быть явление. «Ноумен» означает мыслимое, но то, что в нем мыслится, само по себе немислимо.

Явление и вещь в себе в логическом отношении, как предметное знание, суть несостоятельная, но в крахе неизбежно необходимая мысль. Если ее принимают за логически состоятельное нечто, она соблазняет принять некоторое искажение. Возникают два мира, передний и задний миры; удвоение мира. Тогда может казаться, будто каждый из двух миров существует сам по себе, и один состоит в отношении к другому. Тогда второй мир, задний мир, превращается в царство призраков, все содержания которого происходят из этого, нашего мира. Но для Канта есть только один мир. То, чего мы касаемся в трансцендирующем мышлении, – это не иной мир, но это даже вообще не мир. И, поскольку оно есть, оно присутствует в этом мире, как не-мир. Теория двух миров – не кантовское учение, а только некоторый неизбежно-противоречивый способ выражения.

У Канта почти во всех его основных понятиях можно обнаружить противоречащий смысл слов, потому что в этих словах опредмечивается то, что не является предметом. Неоднозначно даже и употребление самого слова «предмет». Его подлинный смысл – предмет, мыслимый в категориальной форме при посредстве единства синтеза. Но Кант пользуется словом «предмет» также для обозначения того, что менее нежели мыслимо (*das weniger als Gedachte*), того, что в сутолоке ощущений выступает как явление без мысли. И он пользуется им для обозначения того, что более нежели мыслимо (*das mehr als Gedachte*), для того, что невозможно схватить ни в какой категории, – вещи в себе.

Кант говорит: «несообразно, если мы не желаем допускать вещей в себе». Они «лежат в основании явления». Но потом он говорит: вещь в себе есть «нечто, о чем мы не можем сказать ни того, что оно возможно, ни того, что оно невозможно». Оно проблематично. Хотя оно и не возможно, и не невозможно, «оно должно быть мыслимо», как «некоторый X, о котором нельзя сказать совсем ничего».

2. В основных мыслях Канта мы наблюдаем *логические круги*:

Необходимо доказать значимость принципов познания. Она возникает из единства в порождающей предмет функции мышления. В психологическом отношении эмпирическая апперцепция при помощи эмпирического синтеза творит из многообразия ощущений субъективные, не имеющие подлинной

значимости единства. В трансцендентальном отношении трансцендентальная апперцепция при помощи чистого синтеза творит из многообразия данного материала оформленные предметы объективной значимости. В чем различие между этими двумя функциями единства? Различие в характере значимости связи. Эмпирическая апперцепция творит только субъективно значимые единства, как, например, сочетание понятия с определенным словом, привычное сочетание на основе субъективно-случайного опыта. Трансцендентальная апперцепция творит «согласно правилу» объективно значимые единства. Никакого другого различия между трансцендентальным и эмпирическим синтезом нет. Но что это означает? Мы собираемся последовать за Кантом в его доказательстве значимости эмпирического познания. Мы слышим: это познание имеет силу, потому что благодаря условию трансцендентального синтеза оно достигает единства согласно некоторому правилу. Но ведь характером самого трансцендентального синтеза уже была значимость. Итак, говоря коротко: опыт имеет силу, потому что имеют силу трансцендентальные моменты его единства. Или: он имеет силу, потому что он имеет силу. Значимость невозможно обосновать, не предполагая ее при этом.

Но, может быть, мы отделили только одну сторону хода кантовской мысли, которую не имеют в виду использовать как доказательство? Нам говорят: суть дела скрыта глубже. Следуя за Кантом в эту глубину, мы только впадаем в другую форму краха мысли:

Можно истолковать так: обоснование значимости не составляет существенного намерения философа; различие субъективно значимого и объективно значимого познания упоминается только мимоходом. Существенно же важно для Канта – постичь возможность значимого познания путем доказательства того, что не только познание предметов, но и сами предметы, в их предметности, возможны только благодаря трансцендентальному синтезу рассудка, т.е. благодаря категориям. Если мы постигнем эту возможность, то тем самым получим, как необходимое следствие, также и оправдание значимости категориального синтеза в познании.

Но что значит здесь «возможно»? Мы знаем логические возможности как непротиворечивость мыслительного образа, реальную возможность как совокупность причинных условий некоторого события. Мы ожидаем как возможного того, что может, однако не должно, встретиться или попасться нам в опыте. Однако трансцендентальная дедукция не может иметь в виду эти возможности. Ибо они – особенные постижимые возможности. Они являются возможностями в качестве категорий.

Но в философской мысли имеется в виду трансцендентальная возможность. При помощи этого волшебного слова – категории, которая уже не вправе быть категорией, – мы должны вырваться из нашей привязанности к категориям, чтобы увидеть все категории в их истоке. Хотя, по Канту, мы не можем трансцендировать при помощи нашего познания в сверхчувственный мир, но мы вполне можем осознать целое предметности вообще в его истоке. Но при этом доступная рассудку мысль всегда вынуждена пользоваться категориями, так, в данном случае – категорией «возможности», хотя и не может применять здесь, пользуясь ею, определенного смысла какой-либо из возможностей. Поэтому противоречие между всякой определенной возможностью и трансцендентальной возможностью будет неизменно сохраняться всегда.

Чтобы избежать формы логического круга в ходе интерпретации, мы впали в форму противоречия.

3. Основные мысли Канта – это *тавтологии*:

Ницше упрекает Канта в том, что на вопрос о том, благодаря чему возможно познание, Кант дал тавтологичный ответ: в силу способности, и что этот ответ он только скрыл за истинно-немецкой ученой обстоятельностью и глубокомыслием. Но Ницше мог бы даже процитировать положение Канта, которое не скрывает этого, а прямо это высказывает: «Возможность логической формы познания необходимо основана на отношении его к этой апперцепции, как способности»^{lxxix}. Ницше высказывает свое, по наружности правильное, возражение, совершенно не понимая метода философствования, которое просветляет себя в акте трансцендирования.

Однако тот, кто полагает, будто изложенные нами противоречия, логические круги и тавтологии уничтожают истину кантовской мысли, поневоле будет изумлен и озадачен, если он увидит, что сам Кант порой замечает логические формы неизбежной бессмыслицы (*Widersinn*).

Тавтология. Кант говорит об основоположении, которое есть «высшее основоположение во всем человеческом знании»: подведение многообразия данных созерцаний под единство апперцепции. Это основоположение необходимого единства апперцепции, говорит он, «само ... имеет характер тождественного, то есть аналитического суждения»^{lxxx}. Это положение просветляет только, посредством тавтологии, что единство синтеза данного в созерцании многообразия необходимо как для тождества самосознания, так и для единства мыслимого этим самосознани-

ем предмета. Читателю ничего не объясняют, ничего не дедуцируют, но при помощи «аналитического суждения», при помощи тавтологии, указывают на исконную загадку в раздвоении мышления на субъект и объект.

Противоречивости Кант касается, хотя прямо и не говорит о ней как о таковой. Понятие трансцендентального синтеза влечет за собой понятие единства. Единство синтеза, единство трансцендентальной апперцепции, – это «высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию»^{lxxxii}. И вот об этом единстве Кант говорит: «Категорией уже предполагается соединение. Поэтому мы должны искать этого единства (как качественного...) еще выше, именно в том, в чем содержится самое основание единства различных понятий в суждениях»^{lxxxiii}. Поскольку мы можем мыслить только в категориях и трансцендентальное единство само есть также и исток категории единства, это означает, что сокровенным образом Кант говорит: единство не есть единство, и благодаря прибавлению «качественное» единство это суждение высказывается так, что в нем все-таки опять используется определенная, не количественная, категория единства.

Логический круг Кант опять-таки высказывает прямым текстом. Он говорит: «Логические функции суждений вообще (единство и множество, утверждение и отрицание и т.д.) не могут быть определены без логического круга, потому что определение само должно было бы быть суждением, а значит, уже должно было бы содержать в себе эту функцию».

«Я мыслю» есть «не более чем трансцендентальный субъект... о котором обособленно мы никогда не можем иметь ни малейшего понятия; вокруг которого мы поэтому вращаемся в непрерывном круге, ибо, чтобы высказать о нем какое-нибудь суждение, всякий раз должны пользоваться представлением о нем».

Об основоположении. «Все, что случается, имеет причину» Кант говорит: «Хотя оно и должно быть доказанным, оно называется *основоположением*, а не *научным положением*, так как... оно впервые делает возможным самое свое основание, именно опыт, и всегда должно предполагаться в нем»^{lxxxiii}.

Мы считаем противоречивость, логический круг и тавтологию неизбежными и существенными формами всякого трансцендирующего мышления. Однако это не значит, что тавтологии, и логические круги, и противоречия, которые как таковые суть дешевая форма мнимо глубокомысленной болтовни, уже сами по себе что-то означают. У философов, каждому из кото-

рых они присущи, они имеют неодинаковое достоинство и ценность.

Например, у Юма можно заметить логический круг: Причинность выводится из привычки, [возникающей] вследствие повторения одинакового опыта. Но следствие этой привычки само мыслится в формах причинности. Причинность постигается при помощи причинности. В материализме мир объясняют из функций мозга, но мозг, в свою очередь, есть продукт мира. Отвергаем ли мы этот круг или признаем его, – для этого должно существовать основание, которое еще не дано в логической форме круга как такового, но имеет другой источник.

Обширная литература о Канте выявила у Канта множество противоречий, логических кругов и тавтологий. Их следует разделить на небольшое число несущественных, мимоходом случившихся срывов мысли, и заложенные в самой сути дела, необходимые логические круги и противоречия. Для проведенной интерпретации Канта эта критическая литература может сослужить чрезвычайно полезную службу. Там, где она воображает, что опровергает Канта, она дает указания для настоящего понимания.

Круги же и тавтологии у Канта имеют то значительное свойство, что в своей полноте они открывают всю широту философского сознания. К примеру, форма логического круга принимает столько же разных форм, сколько Кант использует психологических, логических, методологических, метафизических способов выражения – в отличие от однолинейности и гнетущей косности того или иного круга в ложных попытках философски мыслить. К тому же логические круги, необходимые для просветления познания, – это только одна группа. По мере движения мышления они расширяются, становясь философией свободы, философией прекрасного, философией истории и политики.

В философствовании невозможно как-либо избежать логических кругов, тавтологий и противоречий. Они характеризуют различие между процессом философского и научного познания. Философское познание обращено на целое, вне которого нет более ничего, научное познание – на определенные предметы, противостоящие другим предметам. Философское познание хочет устранить все предпосылки, чтобы достигнуть витания в целом, научное познание хочет утвердить свою убедительную значимость, выясняя предпосылки в этой определенной исследимости единичного предмета. Но если философское мышление делает своим предметом то, что есть

объемлющее целое, и не есть уже более предмет, и что предполагает широту беспредпосылочности, то оно вынуждено впадать в логический круг, тавтологию и противоречия, потому что оно желает усмотреть целое из самого целого, а не из чего-то иного, потому что оно желает усмотреть свое мышление из себя самого, а не из чего-то ему предшествующего. Эти формально-логические ошибки должны случаться, если нам надлежит мыслить то, что не может быть адекватным образом уловлено в эти формы. Мышление вынуждает к кружению в себе и к самопротиворечию.

Целью для кантовской мысли может быть не предметное познание, но самодостоверность в предметном познании. Эта мысль, желая проясниться для самой себя и высказаться, нуждается в понятиях. Она может использовать их, только если будет всякий раз допускать логическую ошибку, в уничтожении которой сознание может просветлиться для этой мысли и сознанию удастся прыгнуть выше собственной тени. Темницу предметности и феноменальности можно постигнуть, только превзойдя ее; но в каждой мысли мы снова оказываемся в этой темнице.

В этом – причина невозможности удержать философские мысли Канта как некий результат, аналогичный результатам исследования в частных науках. Мысль никогда не существует в качестве результата – результатами оказываются эти самые круги, тавтологии и противоречия, – но только в акте исполнения сознания бытия. Поэтому мысль – как и всякая философия – не становится общепринятой как убедительная наука, не бывает одинаковым образом понятной всем. В мире эта мысль исчезает, если не происходит упомянутого акта сознания, и если эта мысль остается как *caput mortuum* (мертвая голова (*лат.*)) этих столь странных сами по себе положений, которые остается выучивать. Если мы понимаем мысли буквально, то мы можем пересказать то, что сказал Кант, и без конца мучиться противоречиями, подменами понятий, которых нам нельзя допускать, – но не получаем ни убедительного познания (или же, в конечном счете, только внушаем сами себе, что оно у нас есть), ни философского содержания, способного изменить наше сознание бытия. Для этого нужно нечто иное: в философском понимании таких мыслей мы должны вырваться из нашей привязанности к отдельному предмету и к отдельной мысли, чтобы в едином акте осуществить это знание о фе-

номенальности целого, поскольку оно является предметным, пространственным, временным, мысленным. То, что я переживаю в этом акте, когда философствую, – это мысль, которая создает круги, тавтологии и противоречия, чтобы, видя, как эти формации мысли исчезают в пламени логического уничтожения, через них просветлеть для самой себя в своей бытийной ситуации.

Изначальное основание истины есть восхождение философского сознания бытия в широте присущности всего того, что предстает нам как бытие, или присутствие глубины, из которой происходит все, что есть для нас и что мы сами есмы. Эта непостижимая истина есть сила, которая сама понуждает отбросить прочь порождаемые ею круги, тавтологии и противоречия. Она вырывает меня из всякой данной взаимосвязи партикулярно-предметно мыслимого, чтобы я мог достигнуть себя самого. Только это и есть философский акт. Если мысль всецело остается, как у Юма, в сфере научной аргументации, тогда логический круг есть ошибка, делающая выражаемый смысл несостоятельным. Но если философское восхождение мысленно просветляет себя в форме некоторого основополагающего знания, тогда это может совершиться лишь благодаря тому, что отдельный ряд аргументации логически упраздняет сам себя, чтобы дать возможность вспыхнуть содержанию философского акта.

3. *Феноменологический, конструирующий, аргументирующий метод.* При анализе методов, фактически использованных Кантом в их взаимном переплетении, следует (упомянув о путеводных нитях мысли и о логических формах краха) указать на третье соображение. Качество очевидности обусловлено или феноменологической наглядностью, или на конструкции, которая словно воспроизводит потаенные структуры и процессы в нашем разуме, или на цепочках аргументации, совершающих выбор между возможностями, пользуясь для этого основанием и следствием в понятиях. Эти способы получения очевидности используются попеременно и одновременно, а поэтому они, как отдельные способы, не могут иметь решающего значения.

Феноменологический метод приводит к интуитивной достоверности в простом наглядном созерцании. Например: невозможно представить себе, что пространства не существует. Что бы мы ни представляли, все это представляется в простран-

стве. Можно мысленно устранить любой предмет, можно мыслить, что в пространстве не встречается никаких предметов. Всегда остается пространство и я, как представляющий. – Другой пример: Кант предлагает представить, что было бы, если бы не было никакого мышления, а одно ощущение: сутолока, все в путанице, даже меньше, нежели сновидение. И он предлагает представить себе, что было бы, если бы только рассудок определял свои предметы и разум не ставил бы своими идеями задачи систематического единства: нескончаемость рассеянных предметов, без всякого отношения к единству, систематически сводящему их все в целое, а потому без всякой возможности некоторой науки.

Еще один пример: В наших эстетических суждениях говорит чувство, которое определяется единственно лишь красотой, без всякого интереса к реальности, будь то интерес к реальности предмета для его употребления, будь то интерес к реальности действия, как доброго действия.

Конструируя, Кант начертывает отдельные ступени формирования предмета от синтеза аппрегензии в созерцании до синтеза воспризнания в понятии. Он показывает процесс, которым все возможные для нас предметы улавливаются в пространство, время и категории.

Конструируя, Кант полагает между рассудком и созерцанием функцию воображения. Всюду он ищет среднее звено между тем, что он сам разделил.

Конструируя, Кант понимает суждение вкуса как «свободную игру познавательных способностей». Он видит эту игру как «согласие всех наших способностей в некоторое познание вообще».

Аргументирующим методом Кант действует, например, при обсуждении возможностей, как познание может относиться к своему предмету, и выбора между этими возможностями на основе аргументов.

Еще один пример: Кант исходит из фактума науки и спрашивает, как она возможна. Из того фактума, что наши математические познания, к примеру, геометрические познания о треугольнике, которые мы находим в чистом созерцающем мышлении, имеют действительную силу в опыте, не будучи почерпнуты из опыта, он, аргументируя, умозаключает о предшествующем этому (априорном) формировании всех встречающихся нам в реальности предметов функциями математического рассудка.

Еще один пример: Из фактума претендующих на всеобщую значимость «суждений вкуса» Кант заключает, что в основе их лежит «то субъективное, что можно предполагать во всех людях (как то, что требуется для возможного познания вообще)».

В этих случаях фактум значимости оправдывается при помощи конструирования истока средствами некоторой аргументации.

Если мы разделяем отдельные методы, чтобы постигнуть каждый в его своеобразии, то это нисколько не означает, будто мы упрекаем Канта в смешении методов. Напротив, глубина его исконной философской мысли заключается именно в сплетении методов философствования, или, лучше сказать, в том, что из этой мысли проступают, чтобы прояснить ее, все ее отдельные стороны, тогда как она сама никак не может быть выражена с такого рода отчетливостью, какая свойственна определенной партикулярной мысли. После разложения на отдельные методы у нас в руках остаются части, каждая из которых сама по себе лишена философской действенности. Саму основную мысль невозможно определить одним методом. Следует остерегаться превращать одну из тех определенных мыслей, которые суть лишь аспекты, в главную суть, или отвергать эти мысли по отдельности. Ибо только в их совместном действии открывается истина этого философского постижения.

i) Антиномии

Когда Кант записал себе для памяти: «69-й год дал мне великий свет», – он думал при этом о методе открытия антиномий. В этом методе заключался самостоятельный исходный пункт трансцендентального мышления, основывающегося на критике. Учение об антиномиях осталось самостоятельным основным разделом и, как действенная форма мысли, прошло по другим критическим произведениям Канта. С него Кант мог бы начать свое сочинение и ввести читателя в его предмет гораздо драматичнее, чем начав его с вопроса: Как возможны синтетические суждения *a priori*?

То, что метафизики противоречат друг другу в своих основных положениях, было хорошо известно. Новым было то, что Кант планомерно отыскивал эти противоречия, старательно проводил с одинаковой очевидностью доказательства противоположных друг другу положений, а затем задавал вопрос, как можно понять эту всеобъемлющую кажимость, исходя из сущности нашей познавательной способности.

Тезисы и антитезисы следующие: Первые: Мир имеет начало во времени, а в пространстве он заключен в границы. Напротив: Мир не имеет начала и границ в пространстве, но

бесконечен во времени и пространстве. – Вторые: Каждая составная субстанция в мире состоит из простых частей; не существует вообще ничего, кроме простого или того, что составлено из этого простого. Напротив: Никакая составная вещь в мире не состоит из простых частей; ничего простого вообще не существует. Третьи: Причинность согласно законам природы – не единственная причинность, из которой могут быть выведены явления в мире в их совокупности. Для объяснения этих явлений необходимо допустить еще причинность через свободу. Напротив: Свободы нет, но все в мире происходит единственно в силу причинности согласно законам природы.

Пример доказательства: Мир имеет начало во времени. Допустим противоположное: допустим, что мир не имеет начала. Тогда до настоящего момента времени должен был пройти бесконечный ряд следующих друг за другом состояний. Но бесконечность состоит в том, что этот ряд никогда не может быть завершен. Итак, бесконечный истекший ряд состояний мира невозможен. Следовательно, начало мира есть необходимое условие его существования в настоящем, что и требовалось доказать.

Всем этим доказательствам свойственно то, что характеризует уже и первое доказательство. Они доказывают только косвенно, а именно, через доказательство невозможности противоположного. При предпосылке, что эта альтернатива образует полноценную дизъюнкцию, из невозможности одного следует необходимость второго. Поскольку этот метод поочередно приводит к успеху обе стороны, правым всегда оказывается тот, за кем остается последнее слово.

Доказательства Канта – в значительной своей части воспроизведение наличного в истории мышления – были в частностях подвергнуты критике. Критикующие думали, что выявляют в них ошибки. Но ведь сам Кант считает их ложными. Поэтому при критике вопрос только в том, имеется ли налицо другое заблуждение, кроме признаваемого Кантом. В смысле целого это ничего не изменяет.

Посмотрим повнимательнее на первое доказательство, чтобы проверить его. Можно сказать: В этом доказательстве при слове «протекший» временной ряд состояний мира мыслится вместе с потоком времени, направленным в будущее (в *progressus*) (движение вперед (*лат.*)). Обратив это направление, мы делаем доказательство ложным. «Никогда не бывает завершен», понимаемое как: в возвратном движении никогда нельзя достичь некоторого начала, будучи обращено, превращается в положение: во всяком «теперь» прошедший ряд состояний завершен. Положение, гласящее, что начала никогда

не достигают, опровергается совершенно иным положением: гласящим, что достигнут настоящий момент времени.

Но именно таково собственное мнение Канта. Он проводит доказательства не как собственные доказательства, а как образ мысли, оперирующий одними лишь понятиями и оттого запутывающийся в неразрешимые антиномии. Отождествление регрессивного и прогрессивного временного ряда вполне естественно в подобной понятийной абстракции, чуждой созерцанию; различие, предупреждающее ложное обращение суждений, возникает только в созерцательно наглядной операции продвижения вперед во времени.

Будучи сформулировано иначе, доказательство выглядит так: То, что имеет конец, должно иметь начало. И вот, временной ряд состояний мира есть в каждый момент времени конец того, что прошло до сих пор. Следовательно, мир должен иметь начало во времени. Выраженное еще раз по-новому, это доказательство гласило бы: Если бы прошедшее время существования мира было бесконечно, тогда все, что возможно, уже должно бы было произойти. Никакое движение вперед было бы невозможно, иначе как или простое повторение, а значит, только начало и конец новых круговоротов, или же смерть в окончательном состоянии, которое уже давно должно было наступить.

Но метод косвенных доказательств тезиса и антитезиса, который Кант систематически предъявляет вниманию читателя, он считает не софистической игрой, но естественной антитетикой нашего разума. Поэтому свою задачу он видит в том, чтобы дать возможность этой антитетике развернуться в полной мере, дабы постичь ее в целом как необходимое из порождающего ее истока заблуждение, а тем самым найти ей решение. Этот скептический метод, который в блистательной логической процедуре вынуждает к самоуничтожению значительную часть традиционной метафизики, составляет, говорит Кант, существенное достояние одной только трансцендентальной философии. Его нет ни в математике, ни в экспериментальной физике. Но именно этот скептический метод приводит его на почву основательной достоверности.

Итак, нам следует рассмотреть путь Канта: *исток антиномий, решение антиномий*, а затем значение этого понимания для нашего сознания бытия в целом.

1. Ввиду антиномий, то есть никогда не преодолеваемых разногласий в традиционном мышлении о целокупности мира, у Канта появляется предположение: здесь что-то не так, и при-

том не вследствие отдельных ошибок, но что-то не так в мыслимости и познаваемости мироздания, в структуре самого нашего разума.

Антиномии возникают, если наше мышление переходит от наглядно данного в созерцании к неданному, о котором только умозакключают как об условии данного, и если, во-вторых, ряд этих неданных условий мыслится как завершенное целое, то есть если ряд условий полагается достигшим завершения в безусловном и если, в-третьих, это целое (тотальность ряда, безусловное) представляется рассудком как предмет и этому целому придается объективная реальность.

В этом переходе (*Hinüberschreiten*), как говорит Кант, от рассудка к разуму, заключается исток антиномий. Кант отличает рассудок, находящий эмпирическое познание в определенных понятиях через исполнение наглядным представлением, от разума, который при помощи умозакключений идет за границы того, что может найти себе исполнение в созерцании, к тотальности рядов, к целокупности мира. В рассудке мы получаем всякий раз единичное эмпирическое познание, в разуме заложено влечение к полноте. Рассудок есть способность категорий определенных предметов, разум – способность идей непредметной, неопределенной тотальности.

Разум прав, выдвигая мысль об абсолютной полноте ряда всех условий того, что мы в данный момент и как данное созерцанию переживаем на опыте. Но то, что он представляет себе, есть только идея, а не предмет. Он неправ, если он превращает мир в предмет. Мир не есть предмет, но все предметы находятся в мире. Однако мир есть истинная идея.

Полнота опыта ряда в чувственной форме невозможна ни в фактическом опыте, ни в воображении, но она возможна только в понятии разума, которому не соответствует никакой предмет, потому что оно лишено созерцательного исполнения. Однако требование абсолютной тотальности не есть еще фактическая данность или достижимость этой тотальности, и оно даже не означает возможности представить ее.

Если поэтому, в силу присущей нашему мышлению естественной необходимости, оно пытается совершить невозможное – предметно постигнуть содержание идеи разума в понятии рассудка, то в тезисах и антитезисах необходимо возникает внутренний раздор: если тотальность мыслят так, чтобы она была сообразна разумному единству – например, мыслят мир бесконечным в пространстве и времени, – то она оказывается

чрезмерно велика для рассудка. Если ее мыслят сообразной для рассудка, – мыслят мир конечным в пространстве и времени, – то она слишком мала для разума. Разум по необходимости слишком распространяет предмет для рассудка, а рассудок чрезмерно стесняет его для разума. Слишком малым оказывается не только начало во времени, конечность мира в пространстве, но также и простейшая неделимая часть. Слишком велика оказывается не только безначальность мира, его бесконечность и безграничность в пространстве, но и бесконечная делимость на бесконечное множество частей.

Все доказательства, выходящие за пределы доступного опытному переживанию в чувственном созерцании, хотят при помощи одних лишь понятий принудить к познанию объективной реальности. Но это невозможно.

В доказательствах, обнаруживающих посредством антиномий ошибку, которую допускает рассудок, если превращает идею разума в предмет, моменты наглядного созерцания выступают или как положительное созерцание начала и конца вещей и событий в мире (конечные формы, переносимые на целокупность мира), или как требование, наглядным представлением совершить нечто такое, что совершить невозможно (представить себе границу, далее которой нет пространства и нет времени). Тогда на основании невозможности это представить делается заключение о бытии бесконечности. Попеременное использование и отрицание созерцания, а затем лишенное всякого созерцания оперирование понятиями в формальной силлогистике создают иллюзию очевидности.

Предмет тотальности мира, «мир», никогда не может встретиться ни в каком опыте. «Вы всегда, – так обращается к нам Кант, – подчинены условиям или в пространстве, или во времени и никогда не приходите ни к чему безусловному... Что же касается всецелого в эмпирическом смысле, то оно всегда бывает лишь относительным (*komparativ*). Абсолютное целое величины (вселенная), деления, происхождения, условия существования вообще... нисколько не касаются возможного опыта»^{lxxxiv}.

Все, что существует для меня как реальность, может сделаться доступным мне только по путеводной нити взаимосвязей в «контексте опыта»: регресса в пространстве и времени, по стопам причин и следствий, в восхождении к далеким предкам, в движении вперед через историю. «...Все события, протекающие с незапамятных времен до моего существования, означают тем не менее не что иное, как возможность продолжить цепь опыта...»^{lxxxv}.

Если я говорю о тех вещах, которые становятся доступны мне, что они существуют до моего опыта, как неизмеримое по-

ле всегда незавершенной возможности опыта, то «это означает только, что их можно найти в той части опыта, к которой я еще должен *перейти*, начиная с данного восприятия. Причина эмпирических условий этого перехода... трансцендентальна и поэтому неизбежно неизвестна мне»^{lxxxvi}.

2. Кант со всей решительностью дал антиномиям *решение*. Он не позволяет считать, что дать ответ на них выше наших сил, иначе нам пришлось бы сознаться в своем неведении, перед нами была бы непроницаемая тьма. Напротив, по Канту, вопрос «безусловно должен допускать ответ», потому, что «ответ должен возникать из тех же источников, как и вопрос»^{lxxxvii}. Речь идет здесь не о некотором особенном опыте, но об опыте о мире вообще. Поскольку эта вещь совершенно не может быть дана в опыте, «мы должны искать то, что она такое, в самой нашей идее»^{lxxxviii}.

Ключ к разрешению антиномий составляет познание феноменального характера нашего существования в мире. Все встречающееся нам есть явление, а не вещь в себе, феномен, а не ноумен.

В умозрениях традиционной метафизики о целокупности мира принимали за исходный пункт положение: «Если дано обусловленное, то дан также и весь ряд всех его условий». В противоположность этому Кант говорит: «Если дано обусловленное, то тем самым нам **задан** и регресс в ряду всех условий для него». Это – «постулат разума»^{lxxxix}. Вышеприведенное основоположение догматической метафизики было бы верно, если бы мир был вещью в себе, а не явлением. Но тогда антиномии были бы неразрешимы.

Если, однако, мир есть явление, тогда антиномии могут иметь решение. Решение достигается двумя способами: в первой группе антиномий как тезис, так и антитезис ложны, есть нечто третье; в другой группе оба они верны – тезис верен относительно царства умопостигаемого, антитезис – относительно мира явления.

Первая группа: Если мир есть бытие в себе, то имеет силу дизъюнкция: мир либо конечен, либо же бесконечен. Но если мир есть явление, то в себе он не конечен и не бесконечен, но он «существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений», а «сам по себе нигде не может быть найден»^{xc}. Он никогда не бывает дан целиком, не есть какое-либо безусловное целое, всегда остается задачей.

Вместо гипостазирования, превращающего мир в бытие в себе, идея мира остается в качестве регулятивного принципа, направляющего наше продвижение вперед по миру опыта в необозримую даль. Идея «не есть *конструктивный принцип* разума, расширяющий понятие чувственного мира за пределы всякого возможного опыта; это есть основоположение, [согласно которому следует] возможно больше продолжать и расширять опыт... принцип разума, постулирующий *как правило*, что нам следует делать в *регрессе*, но не *антиципирующий*, что дано в объекте самом по себе до всякого регресса. Поэтому я называю его *регулятивным* принципом разума»^{xcі}.

На основании своего познания Кант не позволяет высказывать чего-либо о мире в его целом, ни того, что «мир конечен», ни того, что «мир бесконечен», равно как и того, что регресс в ряду идет в бесконечность, а позволяет сказать только: правило прогресса в опыте таково, что мы нигде не должны допускать абсолютной границы. Нам «понятие величины мира дается только посредством регресса, а не в регрессе в коллективном созерцании»^{xcіі}.

Вторая группа: Для противоположности тезисов: есть свобода как начало ряда причин – все необходимо определено законами причинности, – имеет силу следующее решение: оба утверждения верны. В мире явлений действует неограниченная причинная необходимость, простирающаяся до бесконечности. Для сознания нравственного императива имеет силу свобода (моя способность начинать ряд причин), однако так, что она не может стать предметом эмпирического познания.

То обстоятельство, что трансцендентальный идеализм позволяет решить антиномии, для Канта подобно успеху некоторого эксперимента. Прямое доказательство феноменальности мира в трансцендентальной дедукции подтверждается косвенным ее доказательством из антиномий.

Мысль Канта следующая: Если мир есть целое, существующее в себе, то он либо конечен, либо бесконечен. И вот, согласно доказательствам тезиса и антитезиса, как то, так и другое оказывается ложным. Значит, ложно также и то, что мир (совокупность всех явлений) есть некое существующее в себе целое.

При предпосылке, что явления суть вещи в себе, догматические доказательства, приводящие к противоречиям, не являются обманом, но совершенно верны.

Сформулируем это еще иначе: Безусловное невозможно даже мыслить без противоречия. Но если вещи суть явления,

если они ни в чем не безусловны и соотнобразуются с нашим способом представления, то это противоречие исчезает.

3. Образ мысли Канта проникает во все противоположности антиномий, не застывая на одной позиции, и притом делает это так, что это проникновение делает его господином над мыслями, исток которых становится прозрачен для его разума.

Регресс и прогресс в ряду опыта остается наглядно представимым, поскольку он шаг за шагом исполняется присутствием чувственно данного. Не-наглядность, пустое и необходимо противоречащее самому себе в своих положениях мышление появляется там, где речь идет о бесконечном, о безусловном, о целокупности вселенной, как о предмете.

Эта форма мысли – утверждение необходимых антиномий и решение их через различие доступного нашему опыту и сверхчувственного – служит для Канта средством для того, чтобы на каждом шаге его критического просветления нравственного закона, прекрасного, познания живого целого, подтверждать таким путем свое основное познание. Перед разумом открываются неразрешимые антитезы, которые удается решить при помощи мысли о незамкнутости мира (*Ungeschlossenheit der Welt*).

j) *Intellectus archetypus*

Может быть, наше познание не есть познание вообще, но только один из родов познания. Однако, поскольку мы не знаем никакого иного его рода, самобытную черту нашего познания, сопряженную с сознанием феноменальности нашего существования, можно выяснить только, конструируя в контрастной противоположности ему некоторое другое познание. Тем самым, несмотря на то что мы всегда остаемся в пределах присущего нам способа познания и не можем представить себе никакого другого его способа, мы пытаемся достигнуть самосознания своеобразия нашего познания. Кант идет при этом по двум путям. Он конструирует нечто, что меньше, нежели наше познание, – скопление созерцаний: тем самым наше познание проясняется для нас в той его функции, благодаря которой оно привносит светлость сознания. Он конструирует нечто, большее нашего познания, – созерцающий божественный рассудок: тем самым наше познание проясняется в конечности его сущности.

Первое: Если бы каждое отдельное представление было совершенно чуждо другому и отделено от него, отсюда никогда не произошло бы познания. «Ведь явления могли бы быть такими, что рассудок не нашел бы их сообразными с условиями своего единства, и тогда все находилось бы в хаотическом смешении, так что, например, в ряду явлений не представлялось бы ничего, что... соответствовало бы понятию причины и следствия, вследствие чего это понятие было бы совершенно пустым... и лишенным значения. Тем не менее, явления доставляли бы нашему созерцанию предметы»^{xciii}. Однако они наполняли бы нашу душу, только как некое скопление явлений. «Без объекта это было бы не чем иным, как слепой игрой представлений, т.е. менее чем сновидением»^{xciv}, или «рапсодией восприятий, которые не могли бы войти ни в какой контекст согласно правилам всесторонне объединенного... сознания»^{xcv}.

И далее: в отсутствие единства предметно переживаемых в опыте вещей не было бы также никакого единства самосознания, «только вследствие того, что я могу схватить многообразие представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений»^{xcvi}.

Основание того, что наше познание достигает светлости осознания, есть «трансцендентальное основание единства»^{xcvii}, которое должно заключаться как во мне, так и в том, что меня аффицирует.

Второе: наше познание привязано к созерцанию. Чтобы познавать, спонтанность нашего рассудка должна соединиться с восприимчивостью чувственности. То, что мы имеем перед собою в качестве предмета и познаем, мы порождаем в отношении его формы, но не в отношении его существования.

И вот Кант мыслит некий созерцающий рассудок^{xcviii}. Этот рассудок не привязан к созерцанию. Ибо, мысля, он порождает также и созерцание, существование объекта, который он познает. Акт мышления и акт созерцания в нем едины. Он, как творящий рассудок, есть прообразный рассудок (*intellectus archetypus*)^{xcix}, в отличие от нашего отобразительного рассудка, зависящего от того, что ему дано (*intellectus ectypus*). Прообразный рассудок самим своим самосознанием дает себе одновременно многообразие. Наш отобразительный рассудок, в качестве «я мыслю», еще совершенно пуст, потому что зависит от существования объектов. Высшее основоположение, гласящее, что все мои представления должны быть подчинены условию синтетического единства самосознания, для созерцающего рассудка не имеет силы. «Рассудок, посредством само-

сознания которого было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, рассудок, благодаря представлениям которого существовали бы вместе с тем объекты этого представления, не нуждался бы в особенном акте синтеза многообразия для единства сознания»^c.

Мысль о подобном прообразном рассудке проясняет для нас не только нашу зависимость от созерцания, как своеобразную черту этого конечного способа познания. Эта мысль принуждает нас также не предполагать наши формы созерцания (пространство и время), как нечто само собою разумеющееся, у всех существ, имеющих познавательные способности. «В самом деле, возможно, что некоторые существа способны созерцать те же предметы под другой формой; может также быть, что эта форма у всех существ в мире необходимо одна и та же». Но в этом случае «мы этой необходимости не видим, так же как не видим возможности высшего рассудка, который... в совершенстве познает предметы одним только (интеллектуальным) созерцанием»^{ci}.

Отобразительная, дискурсивная, раздваивающая и раздвоенная природа нашего рассудка принуждает нас разделять рассудок и чувственное аффицирование, форму и материал мыслимого, механизм и телеологию и т.д. Мы познаем, лишь поскольку мы раздваиваем то, чего мы сами уже не можем в совершенстве соединить вновь, но что имеет свое предельное единство только в идее как сверхчувственном, т.е. в бытии в себе.

Поэтому мы вынуждены сказать себе о своем познании, что мы никогда не можем уловить истину в самой ее тотальности, потому что не можем уловить бытие само по себе, но что из-за этого мы постигаем отнюдь не нечто неистинное, но объективно-значимым образом познаем существующее в явлении его раздвоений. В силу трансцендентальной сущности нашего разума мы познаем при помощи созерцания и мышления так, как единственно только и может представляться нам все сущее.

к) Взгляд назад и резюме

Подведу краткий итог смыслу того, что было рассмотрено до сих пор. Кант исследует не предметы, как все прежние философы, но наше познание предметов. Он дает не учение о метафизическом мире, а критику разума, желающего познавать этот мир. Кант дает не учение о бытии как известном в предметной форме бытии, а просветление существования как ситуации нашего сознания. Или, говоря словами Канта, он дает не «доктрину», а «пропедевтику».

Как было сказано, он испытывает инструмент познания, чтобы узнать, что он может дать, в каких границах имеют действительную силу его суждения. Это испытание само есть познание, причем познание единственное в своем роде. Поэтому выражение «инструмент познания» двусмысленно: во всяком случае, этот инструмент подлежит исследованию не перед употреблением, но только в самом его употреблении. Это не такой инструмент, который был бы отделен от той вещи, которую он обрабатывает, но это форма осознанного существования вообще, приходящего к светлости осознания в трансцендентальном методе Канта. Философствовать – значит просветлять существование, говорил в то время Якоби³⁷. Сознание – это познаваемое существование. Во всяком восприятии, в одном только предметном бытии как таковом есть форма познания.

Наука есть планомерное осуществление этого познания, присутствующего повсюду в качестве существования. А трансцендентальная философия – это самосознание этого познания. Однако это еще не все.

При первом чтении дедукции и связанных с нею разделов «Критики» (схематизм и основоположения) мы узнаем: здесь не выдерживается шаг за шагом одна-единственная линия доказывающей мысли, с четко обозначенными позициями, следующими одна из другой и одна за другой. Скорее, перед нами переплетение мысли, к тому же в кругах и повторях, так что поначалу испытываешь замешательство. Мы попытались по-

³⁷ Якоби, Фридрих Генрих (1743–1819) – немецкий философ, писатель, юрист и коммерсант, представитель так называемой «философии чувства и веры»; друг Гамана, Виланда, Гердера. В последние годы жизни профессор философии в Мюнхене. Президент Баварской академии наук. Попытки философии постичь рассудком бесконечное считал унижительными для божественного начала, превращающими его в конечное. Философия, считал Якоби, бессильна доказать бытие Божие, ведет к атеизму, фатализму и материализму. Знание исходит из веры как высшей инстанции, основанной на непосредственном воздействии вещей на наш дух. Критик кантовской философии; первым указал на противоречивость попытки применения категории причинности к вещам в себе; к его текстам восходит фраза: без вещи в себе невозможно войти в систему Канта, «оставаться в ней с этой предпосылкой решительно невозможно». Сочинения: «Вольдемар, раритет из естественной истории» (роман, 1779); «Об учении Спинозы в письмах к господину М. Мендельсону» (1785); «Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм» (1787); «О затее критицизма свести разум к рассудку» (1801); «О божественных вещах и их откровении» (1811). На русском языке его работы см. в издании: *Гаман И.Г., Якоби Ф.Г. Философия чувства и веры.* СПб., 2006.

казать, анализируя Канта: это – не небрежность формы, а выражение глубины творящего мышления. Эта переплетенность осмысленна в силу природы самого дела.

Правда, при чтении этого ключевого раздела «Критики» каждый чувствует сначала некоторое внутреннее сопротивление, а затем – величайший интерес. Здесь нам предстоит найти те мысли Канта, которые просветляют из глубины. Только плоскость может полагать, будто здесь блуждающий огонек вводит в обман ищущего света.

Между тем примечательно, что Кант не задал себе в систематической форме вопроса о том, что он сам, собственно, делает. Он даже не пользуется выражением «трансцендентальный метод», но говорит «критический метод» и говорит о трансцендентальной философии. Поэтому вопрос состоит в том, можно ли на основании методического просветления перевести кантовскую мысль из неосознанно-гениального переплетения в осознанное переплетение ясно выделенных нитей, отдельных линий мысли.

До сих пор никому не удалось перевести мышление Канта в совершенно ясную, методически осознанную форму. Эта великая задача все еще остается в силе.

Из всего богатства кантовских мыслей в наш отчет о них вошли только отдельные фрагменты. Этот отчет может быть подспорьем для понимания, которое возможно обрести только у источника.

Очевидно, что невероятное сплетение мыслей, которые мы находим в трансцендентальной дедукции и вокруг нее, свидетельствует о том, что здесь – узел всей кантовской философии. Несколько целей связаны между собою таким образом, что их достигают всех сразу, но в изложении их приходится анализировать, отделяя одну от другой.

Эти цели: осветлить до дна предметное бытие как таковое, то, как и в качестве чего существуют для нас предметы, – постичь способность познания, как условие этой предметности вообще, – представить оправдание притязания необходимых и всеобщим образом значимых суждений, – обоснование значимости этого познания только в границах возможного опыта и усмотрение невозможности выйти за эти границы, – дедукция основоположений всякой эмпирической науки, – сознание феноменальности существования, в котором сходятся воедино

все эти моменты. Среди них наибольшее философское значение имеют два следующих обстоятельства:

Во-первых, то, что мы мыслим в категориях, имеет объективную значимость, но только в пределах границ возможного опыта, но не за его пределами. Метафизика, в смысле предметного познания сверхчувственного, или как онтология, учение о бытии в его целом, невозможна. По сравнению с налетающими на мели позициями онтологии и картинами мира, Кант обретает витание освобожденного изыскания в мире. Он удостоверяет мир как необозримое, до бесконечности, поле, ожидающее нашего опыта. Мир не замкнут и не может быть замкнут. Кант открывает эту доступность для опыта, но не допускает реального познания, которое не получало бы исполнения в опыте.

Во-вторых, мысль Канта освобождает от естественной веры в бытие мира в себе, как единственную и всецелую действительность, освобождает из плененности в знаемости существующего (aus dem Gefängnis in der Gewußtheit von Daseiendem). Она закрывает путь догматическому эмпиризму, абсолютизирующему содержание опыта и превращающему его в бытие в себе. Признавая возможность и значимость эмпирического познания, мы признаем также его границу и вопрошаем за пределы этой границы. Философское знание о феноменальности существования имеет следствием такое сознание бытия, которое не отменяет привычного реализма, но включает его в себя, однако оставляет его позади.

IV. Структуры разума во всех его формах

Есть не мир, а только наши пути в мире. Из бытия, абсолютно недоступного нашему познаванию, является открытость нашего существования, которому являются вещи и которое является себе самому. Наш рассудок сам порождает все то, что является нам и становится для нас предметом, в отношении его формы. Но это – конечный рассудок, всякого рода реальность должна быть дана ему. Он не может породить ни одной пылинки в отношении ее существования. Поэтому его познавание абсолютно зависимо от опыта.

И вот рассудок с давних пор хотел проникнуть в самый корень вещей, познавая при помощи чистого мышления. К этому его соблазняло то, что непротиворечивость мысли доказыва-

ла, казалось бы, своей очевидностью реальность того, что в ней мыслится. Но, хотя непротиворечивость и составляет условие предметного познания, она не является, однако, достаточным условием. Непротиворечивые мысли могут относиться к ирреальным, к фантастическим вещам. Ибо непротиворечивость касается только формы, а не содержания познания. Поэтому метафизические суждения несостоятельны, ибо в них отсутствует исполнение категорий созерцанием. В них пользуются логикой непротиворечивости, чтобы при помощи одних понятий умозаключать о вещах, недоступных никакому опыту. Если логика используется не просто для удостоверения формы непротиворечивости, но в качестве органа содержательного познания, то отсюда возникает великая иллюзия. Это «логика кажимости», которую Кант называет диалектикой. Она способна «утверждать что угодно с некоторым видом правоты или нападать на что угодно»^{cii}.

Так случилось с утверждениями о душе в себе, о ее бессмертии, о свободе, о мире в целом, о Боге. Кант перевернул вверх дном традиционное знание о бытии. Для нашего познания не существует никакого бытия в себе, но мир явлений во всех направлениях бесконечно открыт для нашего опыта, однако зависит от условий всякого опыта. Мендельсон с ужасом называл Канта раздробителем всего (Alleszermalmer).

Но это – только начало философии Канта. После того как Кант объездил страну достоверного рассудочного познания, он не удовлетворяется, но сразу же говорит: «Нам кажется недостаточным узнать только то, что заключает в себе истину, и мы стремимся еще услышать обо всем том, что нам хочется знать»^{ciii}.

Почва, измеренная математикой и эмпирической наукой, – это прочный, но ограниченный участок. «Но эта область есть остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Она есть царство (Land) истины... окруженное обширным и бурным океаном, этой областью миражей, где туманы и льды, которые должны растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, гонящегося за открытиями, запутывают его в авантюристические предприятия, от которых он никогда более не может отказаться, но которых он тем не менее никак не может довести до конца»^{civ}.

Кант показывает, что кажимость метафизического познания заложена в природе нашей познавательной способности,

и, после того как мы проникли в существо этой способности, все-таки остается, как кажимость, хотя тогда она уже более не обманывает. Правда, он видел, как вводящие нас в заблуждение туманы рассеялись, сверкающие айсберги растаяли, но, поняв причину иллюзии, он обнаружил в ней искажение некоторого положительного смысла, удостоверение которого как такового открывает новые и истинные перспективы проникновения в сверхчувственную основу всех вещей. Истина разума, выходящего за пределы рассудка и предназначенного руководить рассудком, даст нам, если освободить ее от искажения, подлинное содержание кантовской философии. Просветление структуры, смысла и границ нашего познания – это только краеугольный камень кантовской философии. На него опирается все здание.

Кант решается выйти в это бурное море, пересечь его и посмотреть: нельзя ли все-таки пережить там поистине опыт прекрасного. Канту не свойственно равнодушное презрение к метафизике, какое отличает позитивистически настроенное неокантианство.

Куда ведет путь Канта дальше?

Самоосознание всякого знания в формах бытия для нас требует отличать всю совокупность нашего знающего существования от того, что не входит в его состав как нечто предметно познаваемое. В то время как в существовании мы при помощи своего сознания вообще отличаем сущее от другого сущего и имеем перед глазами содержания, все совокупное возможное содержание сознания вообще мы можем отличить только от того, что недоступно нашему познанию в смысле рассудочного познания. Мы можем мыслить это как пограничное понятие, а не как предмет. Когда Кант мыслит границу всякой возможности нашего знания, то, что по ту сторону этой границы, он называет вещью в себе, умопостигаемым миром, ноуменальным миром, остается чем-то, о чем мы нашим рассудком не знаем, есть ли оно и возможно ли оно вообще. Мы можем только мыслить эту границу, но не можем перейти ее. Как бы мы ни старались, мы, как реальность, всегда остаемся в существовании, как мышление – в сознании вообще. Мы сразу же оказываемся в том и в другом, если полагаем, что вышли за их пределы. Так мы не пройдем дальше, но постоянно будем возвращаться обратно.

Но то, чего как предметно-знаемого мы не можем достигнуть нашим рассудком, то за границей живо сознает наш разум. Способности разума Кант показывает, во-первых, в действительности идей (теоретический разум), во-вторых, в нравственной деятельности (практический разум), в-третьих, в созерцании прекрасного (эстетическая способность суждения). После кантовского наброска структуры рассудочного познания нам предстоит теперь показать этот более обширный набросок структуры разума в его целом. В конце мы, подводя итоги, удостоверим присутствие сверхчувственного.

На этих путях имеет силу один методический принцип. Мы сказали: то, что мы мыслим как пограничное понятие, мы не познаем как предмет. В этом заключено то, что Кант высказывает в общей форме: То, чего я не могу познать, я могу все же мыслить. С помощью этого положения Кант в самом деле открыл для себя поприще, доступ на которое ему, казалось, был совершенно закрыт. То, что мы можем мыслить, но чего не можем познать, имеет неизмеримо обширное содержание. Это мышление простирается от игры рассудка у его границ вплоть до просветления всех способностей имеющегося у нас в настоящее время разума. То, что для рассудочного познания вполне тщетно как некоторая авантюра, становится по-другому, однако никогда не без участия рассудка, доступным в разуме человека. Этот доступ открывается с тем большей ясностью, если мы постигнем ложь этих обманчивых путей.

а) Идеи

Идеи, хотя они и не получают предмета, имеют положительное значение для научного познания, которое они впервые делают возможным в качестве осмысленной практики.

1. *Отрицание предмета идей.* В мире я двигаюсь по цепям причин вплоть до первой причины, или же к *миру*, как замыкающемуся целому. Удостоверяясь в субъекте *души*, я дохожу до субстанции, лежащей в основании всех ее явлений, сохраняет личное тождество при перемене ее состояний. В отношении всякого индивидуума, как и в отношении мирового целого, я мыслю тотальный объем всех возможностей существующего, из которых этому единичному существующему всякий раз присуще или не присуще нечто особенное. Мысля таким образом мир, душу, целокупность бытия, я полагаю, будто имею перед собою некий предмет. Этот предмет я каждый раз получаю только посредством переноса категорий, имеющих силу для

частных опытов в моем существовании, на бесконечности, которые, поскольку они не могут быть исполнены, недоступны для опыта. Мир не есть предмет, но все предметы существуют в мире. Душа не есть предмет, но становится предметом только в результате обманчивого применения таких категорий, как субстанция, длительность, единство, к чему-то такому, чего как завершимого опыта вовсе не имеется. Бытие в его целом (именуемое Богом) не есть предмет, ибо в понятии целокупности возможностей я не мыслю решительно ничего такого, что могло бы где бы то ни было встретиться мне в опыте. Идеи предстают передо мною там, где я, продолжая свое рассудочное познание, ищу ему завершения в некотором целом; они вводят в заблуждение, если это завершение мыслится достигнутым в некотором познанном предмете. Они заданы, но они никогда не бывают даны.

Во всех трех идеях – мир, душа, Бог – развивается некоторая диалектическая кажимость, которая породила обманчивые хитросплетения метафизики, тщетно возводившей лишенное дна здание в рациональной космологии, психологии, теологии. Идеи, которым никогда не может быть дан адекватный им предмет в опыте, трактуются здесь как предметы и будто бы познаются. Но это движение мысли есть необходимая иллюзия нашего разума, а вовсе не произвольная софистика. Критика может добиться только того, что эта кажимость перестанет обманывать, но она не может уничтожить ее.

Этот отрицательный результат кантовской диалектики был с невероятной тщательностью продуман и представлен самим Кантом. Однако Кант мыслит дальше: Ведь идеи разума заданы нам природой самого нашего разума. Разум никак не может содержать в себе изначально иллюзорного. Идеи должны иметь в нашем разуме особое целесообразное предназначение. Идеи не могут быть иллюзией сами по себе, но становятся иллюзией только в результате искажения, вследствие естественного злоупотребления ими.

2. *Положительное значение идей.* Эмпирическое познание движется в нескончаемую даль. Синтетическое единство категориально оформленного единичного опыта творит предмет, но не создает систематической взаимосвязи этих предметов в некоторой науке. Эту взаимосвязь мы получаем только при помощи представлений о целом, посредством идеи.

Примеры: Мы мыслим причинность некоторой субстанции, которую называют силой, находим множество сил, пытаемся свести их к немногим силам, и наконец, к одной-единственной основной силе.

Мы видим многообразие форм растений и животных, упорядочиваем его в виды, роды и семейства и пытаемся свести их к одному-единственному принципу, к одной праформе, от которой могут быть произведены все эти формы.

Мы наблюдаем многообразие душевных явлений и вносим связность в это многообразие при помощи представления о существе, неизменно пребывающем с тождеством своей личности.

Мы видим мир, прослеживая до бесконечности условия происходящих событий. Но мы вносим систематическую взаимосвязь в нескончаемое множество данных наблюдения при помощи представления о мировом целом.

Все наши частные опыты обо всех действительностях мы мыслим в систематической взаимосвязи благодаря представлению о верховном основании в творческом разуме, из которого возникают все предметы, о Боге, скажем, «как математике», как о творце действительности.

Это означает: Душа, мир, Бог, понимаемые именно как возникшие вследствие диалектической кажимости иллюзии нашего разума, суть идеи. Вместо того чтобы мы могли познать их, они стали принципами систематики нашего познания.

Благодаря идеям мы получаем правила нашего движения вперед в познании, однако не получаем предмета идеи. Идеи называются поэтому регулятивными принципами для продолжающегося изыскания, а не конститутивными принципами для построения предмета. Выходящее за пределы опыта (трансцендентное) употребление идей закрыто для нас как иллюзия, домашнее же (имманентное) употребление насущно необходимо для того, чтобы научное познание имело систематический характер^{CV}.

Это не мешает нам, но даже требует от нас мыслить идеи в качестве предметов, однако только по аналогии. Они представляются по аналогии с действительными вещами, однако не как существующие вещи, но как «схема идеи». Эта схема не может быть исполнена никаким созерцанием, но только самим систематическим движением вперед нашего познания. Идеи встречаются не с относящимся к ним созерцанием, но с рассудком, оформляющим созерцание при помощи своих катего-

рий. В процессе оформления содержания идей в виде предметов категории употребляются неадекватно, лишь аналогическим способом. Это, само по себе ложное, употребление непременно нужно в качестве схематики нашему привязанному к предметности мышлению. Оно истинно, если в нем постигают его истинный смысл. Оно вводит в обман, если оно, не будучи понято, желает предоставить познанию во владение некоторый предмет.

Благодаря идеям движение опыта подчинено принципам, как, например: во-первых, принципу однородности многообразия под более общими родами, во-вторых, принципу различия многообразия под менее общими видами, в-третьих, сродства всех понятий через промежуточные звенья (три принципа однородности, спецификации, непрерывности форм). Эти принципы движения опыта не составляют познаний о бытии вещей. Поэтому повторяющийся в таком множестве принципиальный спор между сторонами – беспредметен; например, при характеристике растений, животных и людей, существуют ли, скажем, различные народные характеры, расовые задатки, или же одинаковые задатки во всем человечестве. Природа предмета для обеих сторон «слишком глубоко скрыта, чтобы они могли говорить на основании знания ее. Это не что иное, как двойственный интерес разума, а значит, различие максим многообразия природы или единства природы, которые, конечно, могут быть примирены»^{cvi}. Есть исследователи, которые основательно настаивают на все новых и все более тонких различениях, стремятся отстоять в необозримой широте права многообразия. Других их склонность побуждает искать общие и объединяющие черты. И те и другие помогают успехам познания. Но и те и другие ошибаются, если превращают свой принцип, являющийся максимой движения опыта, в познание предмета в целом.

Если Кант занят просветлением смысла идей, то он должен выйти за пределы предметно-адекватной постижимости. То, что совершается здесь в процессе трансцендентального познания, опять-таки не может быть постигнуто в однозначном виде. В самом деле, идеи имеют у Канта три значения, однако взаимосвязанные между собою: первое – *методологическое* значение – самое очевидное: идеи как принципы систематической взаимосвязи, как схемы, служащие для направления движения [познания], как эвристические функции (примером чему были только что рассмотренные нами принципы). Второе зна-

чение идей можно назвать *психологическим*: идеи как силы в субъективности познающего, как зачатки, стремящиеся развернуться. Третье значение – *объективное*: в идеях присутствует нечто, идущее из истока всех вещей. Опишем эти три значения подробнее.

Во-первых, методологическое значение: Чтобы установить общие черты какого-нибудь рода животных, делают наброски схематических рисунков, например рисунок «позвоночного животного». Имея дело с такой схемой, не задают вопросов вроде: Правильна она или ложна? Имеется ли она реально, например, как предок позвоночных животных? – но задают только вопрос: пригодна ли она? Она должна быть пригодной для наглядного представления того, что можно найти у всякого позвоночного животного, и для выработки постановок проблем для прогрессирующего, движущегося в бесконечность постижения позвоночного животного. Идеи – это аспекты, прилагаемые нами к опыту. В науке, в том числе, скажем, и из соображений экономии, нам нужна систематика, а для этого нужны идеи. Идеи имеют научно-техническое значение. Мы рассматриваем опыт так, «как если бы» в нем было действительно нечто соответствующее идеям.

Многие пассажи у Канта трактуют об этом методологическом значении идей, которое можно подвергнуть самому обстоятельному исследованию. Если мы слышим об идеях, то мы потребуем, чтобы нам доказали их структурообразующую силу в области методологии.

Во-вторых, психологическое значение: Кант пишет: «Никто не пытается создать науку, не полагая в основу ее идеи. Однако при разработке науки схема и даже определение ее, устанавливаемое вначале, весьма редко соответствуют идее ее, так как она заложена в разуме, подобно зародышу, все части которого очень неразвиты и скрыты... Поэтому науки... следует объяснять и определять не соответственно описанию, даваемому их основателями... При этом нередко оказывается, что основатель науки и даже позднейшие последователи его блуждают вокруг идеи, которую они сами не уяснили себе...

К сожалению, только после того как мы долго рапсодически собирали, по указанию скрыто заложенной в нас идеи, многие относящиеся к ней знания в качестве строительного материала... впервые становится возможным усмотреть идею в более ясном свете... Системы кажутся, подобно червям, возникающими путем *generatio aequivoca* из простого скопления собранных вместе понятий, сначала в несовершенной (*verstümmelt*), но с течением времени во вполне развитой форме; между тем

все они имели свою схему как первоначальный зародыш в развивающемся еще разуме»^{cvii}. Сюда относится также и положение Канта, что нет «ничего необыкновенного в том, если... путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и вследствие этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями»^{cviii}.

В отношении познаний говорят не только об их правильности, но также об их важности. Ценность истин может быть определена, например, путем практического материального использования их или также тем, что одно познание используется как средство для другого познания, в отношении которого затем снова возникает вопрос о его ценности, и так без конца. Во всякой науке решающим, в конечном счете, остается не поддающийся определению вес ценности истины. Правда, чтобы обозначить этот вес, говорят о глубине и плоскости, о существенном и несущественном, хотя и не могут доказать этих своих оценок. Они касаются смысла науки, а сами они не являются научными оценками. То, что здесь оказывает действие в суждении оценивающего, — это идеи. Как идеи, эти скрытые зачатки мысли в разуме, являются действующими силами в исследовательской работе, так ученый, не умея по-настоящему обосновать этого, оценивает, по мере ощущаемого им присутствия идей в научных работах, их глубину или плоскость, их значительность или несущественность.

Примечательно, что в науке мы желаем достичь полной прозрачности и ясности, и что, однако же, если этого удастся достичь вполне и до конца, наш интерес сразу ослабевает. Мы хотим ясности, но мы хотим, чтобы ясность была выражением некоторой идеи. Эта идея в научном результате есть темнота, которая так же точно подвержена критическим нападкам, как она же составляет условие его продуктивного воздействия. Разум отнюдь не желает какой-либо неясности, но он желает идеи. Он одинаково противится и всякому пафосу, который ищет темноты, как темноты, и пафосу сугубой правильности. Благодаря идее остается в силе задача, а поэтому также и некоторая неясность. То, что абсолютно ясно и с чем поэтому все понятно, то производит впечатление безыдейности, сугубой правильности, в которой, помимо этого, нет никакого другого смысла. Правильности можно накапливать без конца, они должны быть связаны с некоторым целым посредством идеи.

В-третьих, объективное значение: Хотя идеи не могут быть соотнесены ни с каким соответствующим им предметом, который бы исполнял их, — так учит нас отрицательная часть

критики разума. Но идейные формации не могут, однако, иметь всего лишь методологически-технический характер, идейные силы не могут иметь только некоторый субъективный характер, — так учит положительная часть критики разума (развита Кантом прежде всего в «Приложении к трансцендентальной диалектике»). Ибо эти идеи в самом деле, при предположении предмета идеи, приводят в непрерывном движении опыта к систематическому единству. Следование им выводит нас на пути, достигающие расширения эмпирического познания. Из природы вещей, доступных опыту, им навстречу выходит нечто такое, что вследствие удачной систематики и упрощения соответствует им. Поэтому мы вправе рассматривать идеи как «соответствующие природе». Они «заклучают в себе свое оправдание непосредственно, а не только как методические приемы»^{сix}. В самом деле, полагает Кант, если может иметь место логический принцип разумного единства правил, необходимо предполагать трансцендентальный принцип, «благодаря которому такое систематическое единство предполагается a priori и необходимо как присущее самим объектам»^{cx}. Разум в его логическом употреблении не мог бы требовать, «чтобы многообразие сил... выводилось из какой-нибудь основной силы, если бы разум был свободен утверждать, что в такой же степени возможно, чтобы все силы были разнородны и чтобы систематическое единство их вывода не было адекватно природе»^{cxii}. Тогда он ставил бы себе целью идею, которая совершенно противоречила бы строю природы. Поэтому мы должны предполагать систематическое единство природы как имеющее объективное значение и необходимое. Проводимое Кантом различие технического и архитектурного единства еще раз свидетельствует об объективном значении идей. Техническое единство — это единство, полученное эмпирически согласно случайно представляющимся замыслам, архитектурное же единство есть единство a priori согласно идеям^{cxiii}. Только благодаря этому последнему возможна наука. «Экономический прием разума, имеющий целью... сберечь труд... очень легко отличить от идеи, согласно которой всякий предполагает, что это разумное единство соответствует самой природе и что разум здесь не нищенствует, а повелевает»^{cxiii}. Кант говорит поэтому об «объективном», хотя и «неопределенном значении» идей^{cxiv}, об их «объективной реальности», «однако не для того, чтобы что-либо определять»^{cxv}.

В какой мере Кант видел в идеях нечто объективное, в удостоверении характера которого заключается смысл его собственного учения, показывает его заявление о согласии с Платоном: «Платон ясно видел, что наша способность познания

заключает в себе гораздо более высокую потребность, чем простое чтение явлений по складам согласно синтетическому единству в форме опыта; [он видел], что наш разум естественно уносится в область знаний, заходящих так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими знаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не сводятся лишь к иллюзиям (Hirngespinnste)»^{cxvi}.

Если мы бросим общий взгляд на тройкое значение идеи – психологическое, методологическое и объективное, то заметим: всякий раз, если мы хотим постичь сущность идеи, то мы получаем ее поначалу в одном из этих трех значений. Если мы хотим более точно постичь идею, то мы сразу же переходим к другому ее значению и совершенно не умеем отделить друг от друга три ее значения. Если мы хотим понять одно значение, то нам нужно понять все три ее значения. Идея является одновременно субъективной и объективной.

Подытожим общий очерк познания у Канта, в том виде, в каком мы показали его до сих пор: структура познания начинается со скопления ощущений чувственности, восходит отсюда к формам созерцания – пространству и времени, отсюда – к категориям, дающим предметно определенную форму познаваемого, и наконец, к идеям систематического единства познания в непрерывном движении его процесса. В этом существовании познания, которое как таковое не может быть завершено, но остается в витании, сверхчувственное свидетельствует о себе через акты (Vollzüge), а не через содержание некоторого знания. В феноменальности существования, в этом пространстве универсальной предметности посредством рассудка, идеи суть прорыв (Durchbruch). Прорыв становится присутствием сверхчувственного в целокупности познания.

Этот прорыв Кант показывает далее в двух теоретически значительных феноменах: в познании живого и в более подробном осуществлении функции теоретической идеи под именем «рефлектирующей способности суждения».

3. Жизнь. Живые организмы – это существование целей природы. Это положение требует прояснить понятие цели.

Если я вижу нечто такое, что может быть порождено только через посредство представления о цели – как, например, чер-

теж треугольника на песке, – то я вижу перед собою след человека. Такие артефакты мы отличаем от продуктов природы, и мы видим в них доказательство того, что там, где мы находим эти следы, были люди. Ибо в мире мы только у человека встречаем представления о цели и осуществление их при помощи воли.

Между тем мы видим живые организмы, растения и животных, как природную действительность. Органические существа – это «вещи как цели природы». Мы мыслим их целесообразность, перенося наши собственные целесообразные акты на основание действительности этих вещей, как если бы их произвела некоторая мысль о цели.

В логическом отношении Кант формулирует понятие цели: Целью называется предмет понятия, поскольку это понятие является основанием действительности этого предмета. Целесообразной является причинность некоторого понятия в отношении его предмета. Этот предмет может быть мыслим как возможный только при помощи понятия о нем, которое предшествует ему, как его причина.

То, что сформулировано в столь абстрактном виде, имеет свое конкретное проявление в воле. Воля есть способность определять себя самого представлением о целях. «Целесообразным» мы называем то, существование чего предполагает, как кажется, представление об этой же вещи.

Целесообразность в природе мы мыслим двояким образом: песчаная почва целесообразна для сосен, илистая почва – для роста травы и зерновых. Так мы оцениваем полезность вещей, причем оцениваем произвольно, – так что то, что мы только что трактовали как цель (рост травы), рассматривается затем как средство (корм для скота), – в нескончаемой цепи, потому что мы нигде не можем найти конечной цели. Эта целесообразность – внешняя целесообразность одностороннего соотношения цели и средства. Иное дело, если некоторый продукт природы, такой, как живой организм, рассматривается как объективная цель природы. Организм есть объективное существо, в котором все есть одновременно средство и цель, так что целое представляет собою завершенную в себе, закругленную целесообразность. Мы мыслим ее тогда не как внешнюю, но как внутреннюю целесообразность.

Живое нам следует постигнуть более отчетливо: «вещь существует как цель природы, *если она сама собой есть...* и *при-*

чина, и действие»^{cxvii}. Она порождает сама себя: в отношении рода – посредством размножения, в отношении индивида – посредством роста, а при повреждениях – путем регенерации. Жизнь строится из материи, содержащейся в пище, при помощи веществ, составляющих ее собственные продукты. Органический продукт природы – это то, в чем все есть цель и все, одно для другого, есть также средство. Ничто в нем не напрасно, ничто не бесцельно.

Декарт понимал организм в его целесообразности, как машину. Но уже Лейбниц сформулировал коренное отличие от создаваемых человеком машин: «всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные, ибо машина, сооруженная искусством человека, не есть машина в каждой своей части... Но машины в природе, т.е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами. В этом и заключается различие... между искусством божественным и нашим»^{cxviii}. Кант держится этого различия: Там, где части суть последние части, число их конечно, и где они как части суть безжизненная материя, – там перед нами – машина, которая, как бы ни была сложна по составу, может быть задумана, сконструирована, создана из безжизненного вещества конечным рассудком. Она нуждается в надзоре и восстановлении своего конструктора. Часы, как материальная формация, сделаны воздействием извне, действуют однолинейно, не представляют в себе целого из цели и средства, так чтобы они могли пособить сами себе. Если они повредятся, то их нужно чинить. Напротив, в организме все поочередно является причиной и действием, в его работе, как и в его форме. Вплоть до мельчайших частей организм все еще остается живым. В машине есть только движущая сила, в организме же – образующая сила.

Но у Канта есть в то же время принципиальное отличие от Лейбница: Кант не говорит, что организм есть фактическая бесконечность целесредственных отношений в их обоюдности, но говорит, что мы можем до бесконечности изучать его, и никогда не дойдем до конца. Поскольку мы изучаем его, он есть как бы машина; мы познаем его, как если бы он был машиной, изготовленной божественным рассудком. Жизнь повсюду пользуется теми же самыми причинными взаимосвязями, которые в физике и химии мы изучаем в лишенной жизни материи. Но эти причинные взаимосвязи нигде не составляют существа самой жизни.

Поэтому Кант говорит, что никогда не придет Ньютон для травинки, т.е. исследователь, который был бы в состоянии создать самую малую жизнь из безжизненного материала^{СХІХ}, ибо ему нужно было бы для этого стать властелином бесконечности, подобно Богу, вместо того чтобы, как то бывает во всяком машиностроении, быть властелином пусть чрезвычайно большого, допускающего бесконечный прирост, однако всегда еще конечного многообразия. Ему пришлось бы совершить скачок от конечного к бесконечному в действительности, но это для конечного рассудка невозможно.

Живое есть для Канта фактическое обстояние, которое есть идея. Это внутренне противоречивое положение хочет сказать вот что: фактическое обстояние без идеи не может быть даже констатировано как таковое, рассудок со своими категориями не улавливает его, но неуклонно сводит его на уровень тех фактических обстоятельств, какие есть также и в неорганической природе.

Поэтому наглядное представление живого у Канта противостоит всякой объективации жизни в виде некоторого известного или в принципе доступного в целом нашему знанию предмета, причем противостоит ей с двух сторон: Целое невозможно постигнуть как машину, хотя все биологическое познание дает машиноподобные ответы. Но целое невозможно также постигнуть и как энтелехию, жизненную силу, природный фактор, превращающийся в строителя машины, хотя наше познание постоянно вынуждено мыслить так, как если бы познаваемая нами вещь была сконструирована разумно планирующим зодчим. Скорее в изучении живого тела мы стоим перед бесконечной задачей.

Это биологическое исследование имеет для Канта то характерное свойство, что оно находит целевые взаимосвязи, вопрошает их о том, как они осуществляются, и всегда дает причинно-механические, или, лучше сказать, физико-химические в обширном смысле этого выражения (не только механические в узком его смысле), ответы. Цель и целевые взаимосвязи мы не можем постичь в понятии их в целом, однако мы постигаем их в той мере, в какой мы понимаем их, как машины.

Но ведь живое существо стоит перед нами во плоти и крови, как целое. Если мы видим его и не сомневаемся в его существовании, то благодаря идее сразу же осознаем изначальное отличие его фактичности от всякой доступной рассудочно-

му констатированию фактичности. Вследствие этого перед самым крошечным живым существом, будь то червяк или насекомое, мы испытываем робость, какую вынуждает в нас нечто неисчерпаемое для нашего рассудка, чудо для рассудка. Но если идея, благодаря которой мы впервые способны видеть этот факт, покидает нас, то мы получаем, может быть, значительное достояние, в виде знания о том механизме, которым пользуется жизнь, и смешиваем саму жизнь с этим механизмом. Однако наше познание так же точно не овладевает тогда жизнью, как не постигает оно коровы, которую мы технизируем в своем представлении как машину по производству молока. А робость мы утрачиваем потому, что в таком случае для нас больше не остается того, перед чем мы эту робость испытывали.

Кант постиг, что жизнь есть идея. Наглядное представление жизни для рассудка превращается в иллюзию, для которой сама жизнь исчезает. Между тем жизнь действительна для нас, как бесконечность целевых отношений в каждом живом индивидууме. В организме целое существует в законченном виде, однако в нем оно не познано. Оно будет спасено для познания, если это познание, бесконечно двигаясь вперед в сознании идеи, не утерять бесконечного. Тогда категории, такие как рост, ассимиляция, корреляция, регенерация, размножение, наследственность, возбудимость, приспособление и т.д., суть только особенные варианты идеи жизни. Они обозначают инструкции, но еще не познания. Скорее, именно благодаря познанию они, во всем богатстве познанных нами взаимосвязей, становятся все более и более загадочными. Только обращение идеи в принципиально познаваемое в предметной форме целое, или даже в нечто познанное, портит познание и делает нас слепыми к идее.

4. Рефлектирующая способность суждения: То, что Кант зримо представил в идеях, он завершает посредством мыслительной операции, раскрывающей перед нами сущность всего нашего познания в его отношении к истоку бытия.

а) Согласие природы с нашей познавательной способностью и существование целей природы. Предметом, как конституированным категориями объектом, является лишь то, что становится познаваемым для нас в пределах границ возможного опыта. Рассудок познает этот объект как необходимый,

потому что он определен условиями всякого опыта. Он обладает приоритетом объективности, только он есть реальный объект, познаваемый рассудком, в том числе, причинно-механически, но в самом широком смысле – математически. В сфере этой необходимости нет никаких загадок. Но сама эта сфера позволяет нам обратить внимание на ее границы. То, что выступает на этих границах, является, в противоположность этой необходимости, *случайным*:

Первый пример: Исполнение всеобщей необходимости содержанием опыта происходит так, что обнаруживается многообразие особенных законов природы. Но то, что под руководством идей между этими особенными законами обнаруживается некоторая систематическая взаимосвязь, – это предполагается задачей научного познания. Эта предпосылка не познается a priori, подобно основоположениям закономерности вообще, но ее только требует задача научного познания, которое получает некоторый смысл только под идеями систематического единства. Поскольку удостоверение истины идей совершается через обнаружение в природе подобного рода систематики, Кант говорит поэтому о некоем соответствии между природой и нашей способностью познания, которое само является эмпирическим и о котором никто не знает, как далеко оно простирается. «Но, насколько мы можем усмотреть, случайно то, что порядок природы согласно ее особенным законам, при всем, по крайней мере возможном многообразии и неоднородности, превышающих нашу способность постижения, все же на деле соразмерен этой способности»^{схх}. Поэтому мы удивляемся и испытываем своеобразное удовлетворение, если обнаруживаются систематические взаимосвязи, если мы можем в обозримом виде упорядочить по родам и видам необозримое многообразие форм, если множество законов природы сходится воедино в одном законе, тогда как подтверждение неизменной реальности причинности, субстанциальности насколько не удивляет нас и не вызывает особенного чувства удовлетворения, потому что если для нас вообще существуют предметы, причинность и субстанциальность суть нечто само собою разумеющееся. «Такое соответствие природы с нашей познавательной способностью... предполагается... тогда как рассудок объективно признает это соответствие как нечто случайное... В самом деле, вполне можно себе представить, что... специфическое различие эмпирических законов природы со всеми их действиями все же могло быть столь значительным, что для нашего рассудка оказалось бы невозможным открыть в ней какой-либо постижимый порядок»^{сххi}.

Если бы, что вполне возможно, среди явлений обнаружилось бы столь значительное различие содержания, многообразия действительных существ и правил, что человеческий рассудок путем сопоставления не мог бы отыскать ни малейшего сходства форм, а путем сведения к принципам – никакой взаимосвязи между законами, то идея систематического единства не нашла бы себе подтверждения. Прогресс нашего опыта через приращение как многообразия, так и единства знания был бы невозможен, но перед нами оставалось бы только различие знания, как некой распадающейся нескончаемости. Никакой науки не существовало бы.

Если мы говорим о познании как о некоей цели, то эта цель была бы недостижима. То, что мы фактически идем вперед в нашем знании, означает поэтому целесообразность природы для нашей познавательной способности. Эту цель мы приписываем природе, как бы некое разумное намерение, потому что рассудок не может предписать ей в этом отношении никакого закона, что он вполне способен бывает сделать в категориях и основоположениях всякой могущей встретиться нам в будущем предметности. Мы не могли бы найти никакого целесообразного употребления идеям, если бы сама природа не заключала в себе целесообразного единства. То, что выходит навстречу нашим идеям, должно быть заложено в основе самих вещей. Это похоже на некую коммуникацию нашего конечного рассудка и объективности взаимосвязи вещей в природе, но только в той мере, в какой природа идет нам навстречу. Ибо относительно совпадения нашей познавательной способности с природой вещей, взятого в целом, мы ничего не можем утверждать в предвосхищении. Где-то может проходить граница, и за этой границей, с обрывом идеи единства, прекращалось бы также и всякое познание. Благодаря идеям мы ожидаем, хотя и не знаем этого, что дело обстоит наоборот. Однако в той мере, насколько систематическое познание венчается успехом, само существование познания указывает на общую основу познания и самих вещей.

Второй пример: Живые организмы – это существование вещей как целей природы – это такая реальность, которой рассудок с его категориями не может мыслить *a priori*. Рассудок, мысля вещи при помощи своих категорий, никогда не мог бы получить в этом мышлении бытие живых существ. Если мы видим природу подчиненной законам необходимости закономерных процессов, то все формации в ней, имеющие наружный вид целесообразных, являются случайными. Эти формации или произведены человеком, тогда их форма объясняется некой целесообразно мыслящей причинностью, или же они –

продукты природы, тогда они непостижимы из механизма лишенного жизни процесса природы, как случайные.

Оба вопроса – вопрос, возникающий вследствие согласия природы с нашей познавательной способностью, и вопрос, возникающий вследствие действительности вещей, существующих как цели природы, приводят к постановке проблемы случайного. Случайность означает непостижимость в понятиях, ибо она означает тотальную неопределенность. Поэтому наше мышление не может оставить в силе случайность. Мы вопрошаем ее, чтобы подвести ее под некоторое правило. Проблема заключается в том, обнаруживается ли при этом некоторая закономерность случайного, некоторая необходимость случайного. Это должна бы быть радикально иная необходимость, чем та, которая присуща природным процессам.

В познаваемом как закономерном процессе природы случайность для этого процесса исключена. Ничто не происходит в силу слепого случая (*in mundo non datur casus* (в мире не существует случайности (*лат.*))), – это основоположение познания природы. Но всякая необходимость есть условная, а потому понятная необходимость (*non datur fatum* (не существует судьбы (*лат.*))).

Не существует неопределенных или недостаточно определенных событий. Познание природы ищет при помощи статистики закономерностей также и в этих событиях. Оно производит расчеты случайного там, где речь идет о большом числе случаев. Тогда оно находит величину вероятности и невероятности для отдельного случая, закон больших чисел для массы. Но в вопросе Канта речь идет не об отдельных случаях, не о массах событий, но о фактических обстоятельствах в целокупности нашего познания. Эта случайность не может быть устранена никаким познанием конституирующего свои предметы рассудка. Это случайное нельзя подвести ни под какое всеобщее, но оно есть граница всеобщего.

б) *Определяющая и рефлектирующая способность суждения.* Требуется иной образ мысли, при помощи которого мы делаем понятной для себя закономерность случайного. Эту мысль Кант развивает, вводя свое различие определяющей (подводящей под понятия) и рефлектирующей способности суждения.

Это различие играет известную роль уже в учении об идеях «Критики чистого разума» (под именем аподиктического

и гипотетического употребления разума) и углубляется Кантом в «Критике способности суждения»). Оно гласит: Или мы уже обладаем всеобщим (правилом, родовым понятием и т.д.) и подводим встречающийся нам случай под это всеобщее. Или же мы обладаем опытом особенного и мыслим его, допуская некое неведомое нам всеобщее. Первый образ действия Кант называет определяющей, а второй – рефлектирующей способностью суждения. Определяющая способность суждения, подводящая особенный случай под известное нам всеобщее, рационально постижима. Рефлектирующая же способность суждения имеет в виду не поддающуюся расчету процедуру, из которой только и возникают впервые гипотезы для методичного исследования.

Рефлектирующая способность суждения – это духовное движение, которое совершается в особенном, видимом ему в свете всеобщего, которого оно само не знает, но которым оно направляется. Постоянно придерживаясь особенного, оно совершает акты мысли под руководством идей. Оно дает принципы образа мысли, но не дает новых предметов. Предметы идей (всего лишь схемы для руководства) мыслятся лишь соотносительно с моим движущимся вперед в мире познанием.

И вот, рефлектирующая способность суждения имеет у Канта обширную область. Он видит ее не только в сфере познания (идей, возникающих из согласия природы с нашей познавательной способностью и из познания живого: в обоих этих случаях для рефлектирующей способности суждения случайность бывает необходима как целесообразность). Рефлектирующая способность суждения действует также в созерцании прекрасного. Основная черта ее здесь та же самая: в особенном – всеобщее, которого не знает рассудок; в случайном – закономерное; в эмпирическом – знак того, что выходит навстречу нам из сверхчувственного. Различие в том, что в процессе познания рефлектирующая способность суждения сугубо регулятивна и не определяет никакого собственного предмета; напротив, в созерцании прекрасного она становится конститутивной для удовольствия суждения вкуса в игре.

с) *Объем случайности.* Случайным является не только согласие вещей с нашей познавательной способностью, не только существование организмов. Случайное стоит уже у границ просветления нашего эмпирического познания: то, что у нас есть именно эти две формы созерцания (пространство и вре-

мя) и именно эти формы суждений и категорий, для нас случайно.

Случайно, как лишь вкратце мимоходом, но решительно упоминает Кант, существование вещей вообще. Необходимость означает обусловленность. Все, что мы познаем в качестве природы, состоит в подобной обусловленности, которая всякий раз бывает определенной обусловленностью. Наше изучающее движение в пространстве опыта подчинено предпосылке необходимости. Но оно само в его целом, а в нем — указанные только что фактические обстоятельства, являются случайными.

Эта случайность ставит перед лицом целокупности бытия последний вопрос: откуда? И для чего? Ответа на этот вопрос, который показывал бы нам необходимость бытия, мы найти не можем. «Безусловная необходимость, в которой мы так нуждаемся как в последнем носителе всех вещей, есть настоящая пропасть для человеческого разума... Нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя также и примириться с ней, что существо, представляемое нами как высочайшее из всех возможных существ, как бы говорит само себе: Я существую из вечности в вечность, кроме меня существует лишь то, что возникает только по моей воле, но *откуда же я само* (woherbinichdenn)? Здесь все ускользает из-под наших ног, и величайшее совершенство, подобно наименее совершенному, колеблется безо всякой опоры перед простым спекулятивным разумом, которому ничего не стоит беспрепятственно устранить как то, так и другое»^{сххii}.

В каком бы направлении мы ни мыслили, случайность остается перед нашими глазами, как граница. Все наше познание, как только оно полагает себя в своих дедукциях абсолютным и мнит, будто оно овладело бытием в себе, скрывает эту случайность. С нею мы стоим перед названной у Канта пропастью. Всякий данный нами ответ оказывается диалектическим. Он сразу же встает перед нами как новый вопрос. Но случайность есть знак (Signum), который и предупреждает, и ободряет нас в движении нашего познания.

Но если на этой границе мы, казалось бы, встаем перед вопросом: Или тотальная бессмысленность случайного, или же необходимая основа всякого бытия, от которого все получает смысл и содержание, — то Кант признает в этой альтернативе, опять-таки, неверно поставленный вопрос. Ибо, поскольку мир

и все то, что мы познаем в пространстве возможного опыта, есть явление, окончательный ответ на этот вопрос невозможен. Мы идем в мире своим путем. Если мы хотим зримо представить себе целое, основу, смысл, то мыслимое, поскольку оно становится предметом, оказывается принадлежащим к миру явлений. За границу этого мира мы выходим не в познании некоторого нечего, но только в самом нашем движении по этому миру, благодаря опыту идей в систематическом познании, благодаря игре познавательных способностей в созерцании прекрасного, но действительно и решительно мы выходим за рамки этого мира силою нашей свободы в нравственной деятельности.

d) *Понимание нашего раздвоенного способа познания по контрасту с неким intellectus archetypes.*: Но то, как наше познание терпит здесь крах, Кант еще раз постигает, контрастно противопоставляя наш конечный рассудок и intellectus archetypus. Этот последний, как созерцающий рассудок, который также и порождает те предметы, которые он мыслит, составлял прежде контрастную противоположность нашему дискурсивному рассудку, зависящему в своей работе от данного ему созерцания. Теперь intellectus archetypus мыслится как рассудок, для которого не разделены те понятия, которые мы можем мыслить только раздельно: случайность и необходимость, всеобщее и особенное, механизм и телеология.

1. Основание различия между возможностью и действительностью заключается в природе нашего познания, которое раздвоено и существует как чувственность и рассудок. Созерцающий рассудок имел бы только действительные предметы. В нем нет никаких понятий, которые указывали бы лишь на возможность, и нет созерцаний, которые только дают нечто, не позволяя познать это как предмет. Мы же можем иметь в своих мыслях нечто такое, чего вовсе нет; и мы можем представлять себе нечто как данное, хотя и не имеем понятия о нем. «Такие положения, как: “что вещи могут быть возможны, хотя они и не действительны”, что от возможности нельзя заключать о действительности, “правильны для человеческого разума”». Но они не говорят нам, что это различие заключается в самих вещах. Поэтому наш разум, с одной стороны, выдвигает постоянное требование безусловно необходимого существования некоторого нечего (первоосновы (Urgrund)), в котором возможность и действительность уже более не различаются, но, с другой стороны, для этой идеи у нашего рассудка нет решительно никакого

го понятия. Необходимость и случайность, как и все другие пары раздвоений, касаются нашего способа познавать вещи, но не вещей самих по себе.

2. Наш рассудок мыслит всеобщее и не может выводить из него особенное, но может только подводить его под всеобщее, если оно было пережито в опыте. Особенное случайно. Интуитивный рассудок переходил бы от всеобщего к особенному без помощи понятий; случайности не встречалось бы вообще. Эту противоположность можно высказать так: наш рассудок идет от аналитически-всеобщего, от понятия к особенному, интуитивный же рассудок идет от синтетически-всеобщего, от целого к частям^{сххiii}.

3. Наш рассудок разделяет механизм и телеологию. Согласно особенному устройству нашего рассудка, мы вынуждены рассматривать организмы так, как если бы они, в отношении их возможности, были порождены преднамеренно и в качестве целей. Этим мы не утверждаем, что такое намерение природы действительно существует, и не отрицаем того, что «другой (высший) рассудок, кроме человеческого, может и в механизме природы... найти основание возможности подобных продуктов природы»^{сххiv}. Мы понимаем, что «можем и должны мыслить не иначе, как только так: хотя мы, однако, и не утверждаем, что основание подобного суждения заключается в объекте». «Мы никак не можем из самой природы почерпнуть основания для объяснения целевых связей, и, принимая во внимание свойство человеческой познавательной способности, должны искать высшее основание для этого в первоначальном рассудке как причине мира»^{сххv}.

Каждый раз отмечают одно и то же: *intellectus archetypus* содержал бы в единстве то, что для нас разделено, так что этого единства мы никаким способом осуществить не можем: созерцание и мышление, всеобщее и особенное, возможность и действительность, механизм и телеологию. Это наш рассудок делает неизбежными эти трудности раздвоения в познании. Но наш разум может постигнуть их, хотя и не способен их устранить.

Следовательно, конструкция *intellectus archetypus* изменяет свое значение, смотря по контексту, в котором при помощи этой конструкции подлежит прояснению фактум нашего познания. Это созерцающий рассудок, порождающий в акте созерцания самые вещи: здесь он есть только конструкция контрастной противоположности нашему способу познания. Затем, *intellectus archetypus* есть законодательный разум, который есть основа

сообразности природы с нашей познавательной способностью на путях ее систематического продвижения вперед; и он же есть основа единства механизма и телеологии в организмах. В обоих этих случаях *intellctus archetypus* мыслится не просто как контрастная противоположность, но в то же время так, как если бы он составлял основание целесообразности случайного.

В этой конструкции Кант еще раз наглядно показывает в целокупности этого основополагающего знания, что трудности заключаются не в вещах в себе, не в самом бытии, а в явлениях. Что мы познаем только мир явлений и все существующее становится доступным нам только в этих формах, вынужденных устройством нашей познавательной способности, – таков тот, снова и снова выясняющийся, тезис, смысл которого становится только богаче по мере того, как мы проникаем мыслью в сущность всех структур, которые суть одновременно структуры нашего мышления и структуры явлений.

Хотя в раздвоении нашего мышления мы схватываем не ложь, однако же и не саму истину, хотя мы улавливаем реальность явлений, однако не бытие в себе. Что схватываемое нами не есть ложь, означает, что мы в силу свойств нашего разума принуждены именно так созерцать и именно так мыслить. Это – путь, на котором является бытие, причем является объективно значимым для нас образом.

б) Нравственная деятельность

1. *Категорический императив.* Мы не только познаем предметы, но и действуем. Действуя, мы выбираем. Здесь заключается непревосходимый источник. И то и другое – и мышление, и воление – может быть только просветлено в самом себе.

В нашей воле мы сознаем некоторое долженствование. Долженствование зримо представляется нам в законах. Согласно законам природы события происходят необходимым без исключений образом. Нравственными законами поступки обязаны руководствоваться, однако часто они ими не руководствуются. Эти законы изъясляют себя в императивах.

Есть два вида императивов. Гипотетические императивы имеют силу при предположении некоторой цели. Если ты хочешь достичь этой цели, ты должен применять пригодные для этого средства. Категорические же императивы претендуют на безусловную значимость. Гипотетические императивы имеют технический характер, они суть императивы умения и благора-

зумия, руководствующиеся некоторой предпосылаемой им самим целью; категорические императивы имеют свое основание в самих себе.

Ряд целей позволяет нам задавать дальнейшие вопросы: Что является конечной целью? Если конечная цель есть высшее благо (некоторое материальное содержание), то все императивы являются гипотетическими. Если существуют категорические императивы, то безусловность должна заключаться в самой воле. Она может быть только формой воли, законом ее законосообразности. Открытие Канта состоит вот в чем: Есть такое условие доброй воли, которое само, безусловно, может быть усмотрено из чистого разума, независимо от всех материальных целей в мире, закономерность, предпосылку которой составляет только она сама.

Этот закон выражается в едином категорическом императиве: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства»^{сххvi}. Или: *«Поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы»*^{сххvii}.

Максимой называется субъективный принцип, который я использую в своем действии. Так, максимами могут быть такие: я не разрешаю подвозить себя ни в какой машине, которая мне не принадлежит (потому что это лишает меня моей свободы); я встаю в 6 часов утра (чтобы с пользой организовать свою работу в течение дня). Или другие: если моя любовь в браке прекратится, я разведусь (потому что я хочу служить собственному счастью); если от этого можно получить очень значительную выгоду, то я солгу; я полагаю договоры действительными только *rebus sic stantibus*, а при изменении этого положения считаю себя вправе их нарушать. Такие максимы являются безразлично-техническими правилами, – максимы первого ряда, – или же правилами, существенными для коренного устроения, – максимы второго ряда. Масштабом проверки является в первом случае теоретическое знание о причинной эффективности средств, во втором же – категорический императив.

В смысле категорического императива заключается такое содержание: *«Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в своем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»*^{сххviii}. Ибо все в мире, в том числе и человек, может

стать средством для деятельности. Но всякое разумное существо, как существо, действующее согласно категорическому императиву – а в качестве разумных существ нам известны только люди, – есть в то же время цель само по себе, а потому, хотя при ограничительных условиях его и можно использовать как средство, однако его никогда не дозволено использовать только как средство.

Категорический императив формален. Для применения его в известной ситуации нужна еще «практическая способность суждения». Правило способности суждения гласит: «Спроси себя самого, можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам?»^{сххix} Кант говорит о «человеке, который уважает моральный закон и которому приходит на ум мысль (он вряд ли может избежать ее), какой мир, руководствуясь практическим разумом, он создал бы, если бы это было в его силах»^{сххх}. Смысл таков: Если ты действуешь, то создавай при этом, что мир не таков, как он есть, но что ты своим действием участвуешь в его создании. Что подлинно есть, – это ты узнаешь не при помощи познания, а через свою практику.

2. *Проверка нравственной практики.* И вот теперь стоит вопрос: Как я могу в конкретной ситуации проверить максиму, лежащую в основании моего возможного поведения?

Своим рассудком я проверяю правильность скрытого в ней закона по мерке их непротиворечивости. С некоторыми действиями – к примеру, самоубийством, – «дело обстоит таким образом, что их максима без противоречия никогда не может быть даже *помышлена* как всеобщий закон природы»^{сххxi}. Право на самоубийство означало бы отрицание самой жизни. Другие действия имеют такое свойство, что воля в них противоречит сама себе. Присвоение доверенного мне депозита означало бы, что депозитов не существует; ложное высказывание означало бы, что более не существует никаких высказываний.

Если я помыслил всеобщий закон, то разве после проверки положения дел деятельность последует из нее простым подведением частного случая под известный мне всеобщий закон? Нет, ибо все материальное содержание нашей практики: блага и цели и счастье, – имеют иной исток. Но, когда я овладеваю этими содержаниями, из сугубо относительного обязательства, благодаря согласию его с мыслимостью всеобщего закона, возникает абсолютное обязательство. Это согласие есть со-

гласие разумного существа с самим собою и с другими разумными существами.

Может ли, к примеру, всеобщий закон следовать из пережитой в прежнем опыте иррациональной, чуждой разуму, материальной обязательности того, что так должно быть? Нет, восходящее к безусловному обязательство, как разумное обязательство, не существует без той мысли, которая постигает, проверяет и подтверждает его. Без этой мысли разума обязательство оставалось бы произволом пассивной увлеченности, лишенным понятий повиновением, не имеющим себе оправдания исключением.

Рациональная форма непротиворечия себе – это только отблеск умопостигаемой необходимости закона. Если соблюдаемую нами в волении закономерность сравнивают с законом природы, то закон природы делают только «типом закона свободы»^{сxxxii}. Природу чувственного мира используют как тип умопостигаемой природы.

Обязательство и закон неотделимы друг от друга. Индивидуальный закон был бы абсурдом или был бы выражением для формы всеобщей закономерности в такой деятельности, которая встречается в опыте только однажды. Заключение в законе обязательство высказывает опыт его необходимости через посредство разума такого существа, которое есть в то же время чувственное существо.

Это безусловное притязание закона я переживаю, испытывая его в существовании, где оно в своей чистой формальности может стать непоколебимым истоком моего поведения. Такой опыт не доказывает этого притязания, но по случаю этого опыта притязание закона выступает передо мною в своей неумолимой, необманной силе, от которой я могу уклониться, только если стану обманывать себя самого. Это не оно подтверждается здесь опытом, – это меня оно подвергает испытанию.

Я, как чувственное существо, начинаю с привычки, с традиционных нравов, со склонностей и немыслящих самоочевидностей. Все это, подобно молнии, поражает мысль разума. То, что я делал прежде, живя беспечно и вслепую, освещается ярким светом. Но эта мысль должна обрести содержание для меня, как чувственного существа, в действительности существования, которой она и исполняется.

Поэтому верно и то и другое: Нравственный закон «ни малейшей части не заимствует из опыта», но имеет силу для разумных существ *a priori*^{сxxxiii}. Но законы требуют «изошренной

опытом способности суждения для того, чтобы отчасти различить, в каких случаях они находят свое применение, отчасти открыть им доступ к воле человека и убедительность для исполнения»^{сxxxiv}.

Философия Канта нашла новый язык для того, чтобы выразить безусловность нравственности. Но Кант хочет высказать таким образом лишь то, что каждый человек, как разумное существо, без всякого прояснения знает и исполняет. Поэтому Кант говорит о категорическом императиве, определяющем закон наших действий, как об истоке, признаваемом каждым человеком потому, что каждый человек есть разумное существо. Если мы нарушаем закон, то мы на самом деле никогда не желаем, чтобы субъективная максима этого нарушения стала всеобщим законом. Мы желаем только претендовать в этом случае на исключение из закона в пользу нашей склонности.

3. *Восхождение от психологии.* Представим себе еще раз смысл нравственной свободы, восходя к нему с уровня психологического явления. Нашу способность желания направляют взаимно ограничивающие друг друга мотивы. В совокупность мотивов вступает наше произволение, предпочитающее и отвергающее в стихии мышления, и ищущее согласно тем или иным целям, которые оно перед собою ставит, пригодные для их осуществления средства. Это произволение свободно в отрицательном смысле слова, – не связано законами. Над произволением обретает власть воля, которая свободна в положительном смысле, потому что она, как разум, есть своя собственная закономерность.

Наше существование живет в раздвоенности: с одной стороны, мотивы в их многообразии, идущие своим и путями через произволение, исчезающие без следа и появляющиеся снова, со всей мощью страсти во мгновении, – с другой стороны, воля в ее простоте, остающаяся всегда тождественной себе самой, повелевающая безусловно, в светлости своего разума овладевающая с тихой мощью всею силой мгновения.

Наша нравственность есть моральное умонастроение в борьбе. Совершенная данная самой природой «чистота умонастроений» для человека невозможна. Кант называет это «легкомысленным, поверхностным и фантастическим образом мысли: людям льстит добровольное благонравие их души, которая вроде бы вообще не нуждается ни в шпорах, ни в узде и которой не требуется даже заповедь; в итоге они забывают

о своей обязанности»^{сxxxv}. Полагаясь на одно лишь чувство справедливости, мы погубили бы этим человеческую нравственность. Правда, добрые склонности, сила человеческого сердца, прекрасная душа имеют великую ценность. Однако положиться на них с уверенностью мы можем только, если их поддерживает светлое обязательство разума. Апеллировать к своей субъективной совести, к своему такту, к своему моральному чувству – ошибочно. Я могу апеллировать к ним, только если они выступают из до-мыслимости в пространство мыслимого. Правда, в минуту затруднения нам приходится полагаться на свою «счастливую звезду» или на «внутренний голос». Часто смутное чувство справедливости сопротивляется давлению ложной рациональности. Но в таком случае наша задача – дать слово этому чувству, то есть привести его к пониманию, подтвердить и воспламенить его в стихии понимания или развеять его как ложное.

Человек, как конечное существо, не может быть святым. Только для совершенного существа моральный закон был бы законом святости, без раздвоений и без борьбы. Для всякого конечного разумного существа он есть закон долга. Прекрасно делать людям добро из любви к ним или быть справедливым из любви к порядку, но этого недостаточно. Для этого нам нужна моральная максима нашего поведения, подобающая нашему положению, как людей, среди разумных существ. Мы не вправе притязать на то, чтобы с гордым высокомерием отстранять от себя все мысли о долге, и, как независимые от заповеди существа, желать делать только ради собственного удовольствия то, для чего нам не нужно было бы никакой заповеди. «Обязанность и повинность – только так мы должны называть наше отношение к моральному закону»^{сxxxvi}.

Поэтому Кант пишет свои знаменитые слова: «Долг! Ты возвышенное великое слово, в тебе нет ничего потакающего, что льстило бы людям... хотя [ты] и не угрожаешь ... ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать почтение к себе (хотя и не всегда соблюдение); перед тобой замолкают все склонности... – где же твой достойный тебя источник, и где корни твоего благородного происхождения... и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только сами люди могут себе присудить?»^{сxxxvii}

В чем корень этого благородного происхождения? Кант говорит: Это то, что возвышает человека над самим собой (как

частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, который он может только мыслить. Это порядок, объемлющий весь чувственно воспринимаемый мир и существование человека во времени. Это – независимость от механизма всей природы, однако такая, что эта независимость действительна лишь в силу присущего разуму практического закона. Тем самым наше существование, поскольку оно принадлежит к составу чувственно воспринимаемого мира, подчинено самобытию, принадлежащему к умопостигаемому миру.

Напрасна всякая дедукция этого истока из чего-то другого. Кант отвергает все философские попытки постичь в понятиях принцип нравственности, выводя его, например, из воспитания (Монтень³⁸), из гражданского устройства (Мандевиль³⁹), из некоторого внутреннего совершенства (стоики), из воли Божией, как идущей извне (теологические моралисты). Против них он выдвигает это одно: автономию разума против всех этих принципов, заключающих в себе гетерономию, – «идею достоинства разумного существа, подчиняющегося только тому закону, какой оно в то же время дает самому себе»^{сxxxviii}.

Этот закон заключен в самой воле, он не дан, а создан, не вычитан, а сделан. «Достоинство человечества состоит... в этой способности быть всеобщезаконодательствующим, хотя и с условием в то же время самому быть подчиненным этому самому законодательству»^{сxxxix}. Категорический императив обращается к человеку не как чуждая заповедь, которой он должен повиноваться потому, что бессилён. Скорее, он есть императив, который разумное существо дает себе самому как разум вообще. Здесь – точка опоры для разума силою самого разума, и в то же время – благодаря чему-то большему, чем разум.

³⁸ Монтень, Мишель де (1533–1592) – французский философ и политик, скептик и гуманист по убеждениям, основоположник эссеистического жанра («Опыты», 3 т., 1580–1588).

³⁹ Мандевиль, Бернард (1670–1733) – голландский врач и социальный теоретик, живший в Англии и печатавшийся по-английски. В главном произведении – «Басне о пчелах, или Частные пороки – общественные выгоды» (1714) – первым описал хозяйство как систему кругооборота и утверждал, что источником благосостояния является не добродетель, а порок (роскошь, эксплуатация, война и т.п.). Индивидуальная польза не тождественна глобальной и социальной; это положение называется в экономической теории «парадоксом Мандевилля». Беркли, Адам Смит и Френсис Хатчесон были в числе резких противников Мандевилля.

Именно этот исток вызывает в человеке чувства уважения к своему собственному закону, благоговения перед сверхчувственной основой и чувство смирения нашего чувственного лица перед этим законом.

4. *Счастье*. Благодаря истоку, в котором должно быть укреплено все имеющее нравственную пробу, Кант свергнул с суверенного трона все представления о материальном высшем благе, о воплощенном блаженстве, о счастье в мире. Кант еще раз задает вопрос, волновавший столь многих философов: что такое счастье?

«Быть счастливым – это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания»^{cxl}, – это Кант знает вместе со всеми моралистами. Коль скоро всякое конечное существо желает быть счастливым, бессмысленно требовать от него этой воли. Эта воля уже есть. Но что такое это счастье? Кажется, это понятие ясно: блаженство есть «удовлетворение всех наших склонностей» в отношении их многообразия, степени, продолжительности^{cxli}. Оно есть «состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*»^{cxlii}. Оказывается, однако, что это понятие выражает нечто невозможное. Счастье, «хотя достигнуть его хочет каждый человек», тем не менее таково, что никто не может «определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он собственно желает и хочет»^{cxliii}. Причины этого следующие:

1. Все элементы счастья нужно пережить на опыте. Опыт должен научить каждого через посредство его чувства удовольствия и неудовольствия, в чем он должен полагать свое счастье. Этот опыт у разных людей, и у одного и того же человека в разное время, различен, и он не может получить завершения. Но в то же время «для идеи счастья требуется абсолютное целое, максимум благосостояния в моем настоящем и каждом будущем состоянии»^{cxliv}. Взаимное сопротивление между незавершимостью опыта и идеей законченного счастья не может быть устранено во времени.

2. Представление о максимуме счастья невозможно. Ведь сумма счастья не поддается оценке, «поскольку лишь однородные ощущения могут быть суммированы, между тем как мы видим, что чувство при чрезвычайной сложности обстоятельств жизни весьма различно ввиду многообразия впечатлений»^{cxlv}.

3. Природа человека никогда не может «перестать обладать и наслаждаться и получить удовлетворение». Ибо склонности меняются, усиливаются, когда им благоприятствуют, и «всегда оставляют после себя больше пустоты, чем та, которую думали наполнить [ими]»^{cxlvi}.

4. Счастье – это не просто удовольствие или неудовольствие, но эти последние только в рефлексии о них становятся счастьем или несчастьем. Мы счастливы или несчастны согласно понятиям, какие мы составляем себе о том и другом. «Счастье и несчастье мы не ощущаем, но это – состояния, основанные на одной лишь рефлексии»^{cxlvii}. Человек «составляет себе идею некоторого состояния, и притом самым различным образом, с помощью рассудка, смешанного с воображением и внешними чувствами... что природа... никак не могла бы принять какой-либо определенный и твердый закон, чтобы согласовываться с этим неустойчивым понятием»^{cxlviii}.

Поэтому конечное существо, даже будь оно «в высшей степени пронизательным и в то же время всеми способностями наделенным» существом, никак не может составить себе «определенного понятия о том, чего оно, собственно, в этом случае хочет»^{cxlix}.

Результат этого философского постижения таков: блаженство не может быть конечной целью. Оно и для нашего опыта не является фактической конечной целью жизни в природе, и для человека как разумного существа оно не может быть его конечной целью. Оно есть, скорее, «материя всех его целей на земле». Но если он делает эту материю всей своей целью, то становится «неспособным ставить конечную цель своего собственного существования и согласовываться с ней»^{cl}.

Из этой ситуации тщетности воли к счастью, которая не может испытать на опыте и не может знать, чего она собственно хочет, со времен античной древности снова и снова рождалась мысль о бессмысленности существования. После каждого обретения счастья наступает разочарование: и только-то? Наша собственная природа дурачит нас. Безграничный порыв, подгоняемый кнутом вожеления, может испытать только свою собственную абсурдность. Мышление Канта не отвергает того опыта жизни, который лежит здесь в основе. Но у него воля к тому, чтобы мир существовал, основана на такой мысли, которая не отрицает счастья, а привязывает его к чему-то другому. Бесконечно многообразный и неустойчивый мир счастья, сам по себе беспочвенный и лишенный всякой конечной це-

ли, – это стихия осуществления, подчиненного некоторому условию и руководящей идее, совершенно отличным от идеи абсолютности материального счастья, в каком бы обличье ни являлось нам это последнее. Счастье и несчастье обретают определенный вид, а потому и прозрачность, поскольку мы включаем их в некий иной порядок, где они обретают для себя почву и смысл.

Но в этот порядок наш взгляд проникнуть не может. Поэтому для нас во времени остается это раздвоение: мы боремся за счастье личного осуществления, однако подчиняем волю к счастью условию категорического императива. Кант не отвергает счастья, не презирует его, не считает безразличным, но утверждает его, как исполнение осуществления. Однако счастье в этом мире ни в каком из своих колеблющихся обличий не дает последней меры вещей. Оно подчинено условию [его соответствия] этическому императиву.

Поскольку, однако, счастье распределено в мире к тому же без всякой связи с приобретенным нравственным поведением достоинством счастья, и не только добрым людям живется хорошо, а злым – плохо, но и наоборот: добрым живется плохо, а злым – хорошо, отсюда для Канта следует не ненависть к счастью и не отчаяние, но указание на сверхчувственное. Высшее благо следовало бы мыслить как гармонию и соответствие между блаженством и нравственной ценностью. Это совершается в постулате бессмертия, которое, будучи само по себе неопределимым и недоступным для представления, говорит нам в некотором шифре завершения.

5. *Критика «формализма» Канта.* Упрек Канту в формализме хочет сказать, что Кант не учит, что мы должны делать, а только дает в своем категорическом императиве некую формулу. Но именно таково ясно выраженное намерение Канта. Вопрос заключается только в том, истинна ли и действенна ли эта формула.

Этот же упрек означает, что Кант недооценивает материальные ценности, в опыте которых впервые становятся возможными нравственные мотивы, – скажем, в восходящей иерархии чувственных ценностей (приятное и неприятное), витальных ценностей (благородное и пошлое), духовных ценностей (прекрасное и безобразное, справедливое и несправедливое), и наконец, ступени святого и несвятого. Кант упускает из виду, [говорят критики], что нравственные ценности не об-

разуют особой сферы, но существуют только в осуществлении других ценностей. Но если таким образом утверждают «материальную этику ценностей», то теряют из виду исток, который благодаря Канту обрел дар слова.

а) *Учение Канта о форме и материале нравственности.* Конкретное действие наполнено материей, категорический императив – формален. Содержание конкретного долженствования вытекает не из формы безусловного, но следует из мира явлений, из воли к счастью, из того, что представляется нам благом или даже высшим благом.

Безусловное а priori моей нравственной практики должно высветлиться в опыте материальной стороны моего эмпирического существования. Категорический императив пуст, если он не выполняет своей проверочной функции в мире на материальном элементе. Морально-значимое во времени не является заведомо достоверным и известным в каждом отдельном случае. В конкретной ситуации оно предполагает предметное знание и материальный опыт, для того чтобы мы вообще могли достигнуть ясности, следуя путеводной нити закона закономерности.

Философскую мысль, такую как мысль о категорическом императиве, необходимо понимать соответственно функции, присущей именно ей. Если мы требуем от нее больше, чем она может и хочет дать, то понимаем ее неверно. Печать, налагаемая категорическим императивом на определенные действия, всякий раз нуждается в этом материале, который императив оформляет, подтверждает или отвергает.

Но категорический императив сохраняет свою значимость во всей чистоте и безусловности. Его требованию может удовлетворить только форма закономерности вообще. В бесконечном многообразном по своей материи мире нашего поведения только это одно составляет момент разумной самодостоверности правды – объективно, – и доброй воли – субъективно. Здесь скрывается безусловная надежность. Только всеобщность, как согласие в последовательности времени (в сущности жизни, в смысле воления, в мировом целом как общности духов), может быть понята нами в мышлении как закон.

б) *Вопрос об источнике этоса.* Если спрашивают, не заключается ли, в самом деле, подлинный этос – как то утверждает антикантовская материальная этика ценности – в исполнении, в том, что с точки зрения категорического императива объемлет все, как сугубая материя, удовольствие мгновения и любовь, как

вечность во времени, то в смысле Канта мы вправе ответить: да, однако при условии, что оно будет запечатлено из того источника, который обрел дар речи в категорическом императиве.

Если мы спросим, далее: Не являются ли великие решения, даже если они совершаются под условием этой печати, в то же время великими дарами, несущими в себе содержание всякой нравственности? Не прекращается ли здесь формальное вопрошание и подтверждение в некоторой существенности? Может быть, я могу предать то, что встречаю в мире как вечное, хотя категорический императив отнюдь не получит при этом слова и не найдет себе применения? Могу ли я уклониться от зова любви, хотя никакой всеобщий критерий не подтверждает и не позволяет мне этого? Может быть, самая глубокая вина находится там, куда не достигает никакой категорический императив? Там, где становление самости в историчности впервые приводит меня ко мне самому, где любовь не является только этической, юридической, практической, но подтверждается из некоторой более глубоко скрытой основы? Есть ли такое предательство, которое непостижимо этически, но действительно метафизически? Является ли то, что имеет здесь свой исток, необходимым основанием также и материальной истины того этоса, который просветляется для себя в категорическом императиве?

Если это так, тогда истина категорического императива остается все же неприкосновенной, неизбежно необходимой, остается истоком разумности, без которой все остальное обрушится в хаос и гибель. Однако к нему не предъявляют завышенных претензий, но сохраняют его в его чистой форме как знак прочности, утвержденной в области сверхчувственного.

с) *Всеобщая форма и историчное содержание.* Часто негласно предполагают, что мне должно быть указано, что будет правильно делать отныне и навсегда и что я должен делать здесь и сейчас, чтобы я сам стал добрым человеком и содействовал осуществлению в мире порядка правды.

Философствование Канта, там где оно движется с полным сознанием в светлости чистой формы, это острая шпора, не дающая нам покоя по пути. Того, что сама проверка на этом пути есть историчный процесс и не может найти себе завершения, Кант явным образом ни разу не учел. Там, где он сам приступает к систематическому построению определенных нравственных принципов, там он показывает пример историч-

ности внешней формы своего мышления, удаляется от истока. Приводимые им примеры скорее маскируют смысл чистой формы безусловного. Между категорическим императивом Канта и его же конкретными нравственными требованиями – скачок. Первый указывает на некий вечный исток, вторые в значительной своей части составляют выражение пусть безукоризненного, но привязанного к историчной действительности этоса Германии XVIII века.

д) *Этика умонастроения, этика успеха, этика ответственности.* Критика сугубой формальности обретает новую глубину, когда ставится вопрос: какие последствия имеет этос, делающий умонастроение как таковое, невзирая на последствия действий, абсолютным мотивом, а значит, утверждающий моральные законы и последующий им, безразличный к тому, какие бедствия происходят вследствие этого в мире? Человек, говоря в таком случае, не является добрым уже одним своим умонастроением, но отвечает за последствия своих действий. Этике умонастроения противостоит этика успеха. Этика умонастроения спрашивает, например, со Штормом⁴⁰: «Один сказал: “каков итог?” Другой спросил лишь: “Правда в чем?” Так – кто свободный, кто холоп, – Мы сразу разберем». Мы слышим: делай правду и предоставь исход дела Богу, – или: *fiat justitia, pereat mundus* (да здравствует справедливость, и пусть мир погибнет (*лат.*)). В ответ на это можно указать на те несчастья, которые может принести душе в реальной ситуации из чисто морального умонастроения слепая прямолинейность непреклонных рациональных требований. Можно показать проявления насильственности, выносящей моральные оценки, испытывая очевидное удовольствие от требований, истязаний, властвования. Можно описать патетических проповедников морали, которые при этом – подлейшие люди, потому что они используют мораль как оружие в борьбе за аморальный авторитет и власть. Должны ли мы привлекать Канта к ответственности за простоту его различения этики умонастроения и этики успеха?

Есть кантовские положения, сформулированные с чрезвычайной строгостью. Моральные законы «повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже

⁴⁰ Шторм, Теодор (1817–1888) – немецкий поэт и новеллист, представитель «поэтического реализма».

заставляют совершенно отвлечься от него, если дело касается отдельного поступка»^{clii}. Зачем людям знать «результат своего морального поведения, к которому приводит обычный ход вещей? Для них достаточно того, что они исполняют свой долг»^{clii}. – Кант подчеркивает: «Каждому само собою ясно, что такое долг, но то, что приносит истинную и прочную выгоду, если эта выгода должна простираться на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком, и требуется много ума»^{cliii}. – «Верность обещанию, доброжелательство из принципов (не из инстинкта) имеют внутреннюю ценность... Их ценность состоит не в результатах, которые из них возникают, не в выгоде и пользе, которую они создают, но в умонстроениях»^{cliv}.

И Кант показал даже в одном небольшом произведении, что лгать не дозволено ни при каких обстоятельствах («О мнимом праве лгать из человеколюбия»)^{clv}. Возьмем этот пример: ложь. Вправе ли я на охоте хитрить с хищниками и обманывать их, вводить зверей в заблуждение и заманивать их в ловушки, во вред им и себе на пользу? Кант ответил бы: да, вправе, ибо животные – не разумные существа. Но что, если другой человек, обладающий всей полнотой власти, желает преступно уничтожить меня или любимых мною людей? Если он не только располагает тотальной властью, но сам сверх того еще и лжет? Если я сам совершенно бессилён перед ним?

Кант говорит, что система самовознаграждающейся моральности в общности людей покоится на том условии, чтобы каждый делал то, что он должен, но что обязательство, возникающее из морального закона, остается в силе, если даже другие не действуют в согласии с этим законом. Это справедливо для всех разумных существ. Не вправе ли мы задать вопрос: где заканчивается полномочие трактовать отдельно взятого человека как разумное существо, потому что уничтожаются и последние остатки взаимности в обиходе? Дозволено ли обращаться, как с дикими зверями, с теми людьми, которые действуют, обладая всей полнотой террористической власти, или как представители и пользователи этой власти? Не является ли по отношению к ним оружие хитрости, сокрытия, введения в заблуждение, лжи не только дозволенным, но и требуемым по смыслу самого категорического императива? Должны ли мы рассматривать людей как людей и разумных существ уже потому и только потому, что они в биологическом смысле относятся к виду «человек» и способны мыслить рационально? Не парализуем ли мы действие категорического императива,

если, вместо того чтобы предоставить слово ему самому, представляем его в основание абстрактных запретов вроде «никогда не лги», и каждый принадлежащий к этому зоологическому виду «человек» есть разумное существо, и с ним следует обращаться как с разумным существом, даже в случае, если оттого угрожает последовать или совершенно несомненно последует наша собственная гибель или гибель любимых нами людей?

Та крайняя граница, за которой мы уже не обращаемся с человеком, как с человеком, достигается только там, где этот человек обладает надо мною беззаконной властью. Но где та граница достаточной взаимности в обиходе, у которой между разумными существами действуют уже не моральные, а только юридические обязательства (или теряют силу даже эти последние)? Возможны ли полная открытость, безграничное терпение, поведение, без всяких ограничений готовое принять требования разума, только при предпосылке нашей собственной силы, благоприятствующих ситуаций, в отсутствие которых подобная открытость нашего поведения в его совокупности стала бы формой вменяемого в вину самоуничтожения?

Позволительно спросить: В самом ли деле долг во всякое мгновение бывает столь ясен, столь однозначен, как это справедливо для большинства случаев предполагал Кант? Имеет ли категорический императив не только значение средства проверки и путеводной нити в точку абсолютной безусловности, но должно ли также и множество конкретных предписаний и запретов нравственной жизни в их рациональной однозначности и неумолимости иметь такую значимость, как если бы они сами и были категорическим императивом?

Нравственную деятельность невозможно отделить от материи нашей жизни в мире. Всякий раз мы что-то делаем и что-то создаем в мире. Категорический императив черпает свою безусловность не из опыта, но обнаружить ее он может только в опыте, который он подвергает проверке. Закон может применяться только по отношению к миру. Последствия – не успех, в смысле пользы и выгоды, – относятся к той материи, в которой категорический императив помогает нам искать правду. Если мы смешаем чудесную непреклонность этого истока нравственного разума с рациональной неумолимостью допускающих определенную формулировку предписаний и запретов, то погубим сам этот исток, приведенный Кантом к ясному со-

знанию. Кант имеет в виду этот исток, когда говорит – быть может, ошибочно – об определенных нравственных законах.

Поэтому противоположность этики умонастроения и этики успеха не есть действительная противоположность. Сама этика умонастроения требует думать в конкретной деятельности о последствиях, руководствуясь масштабом категорического императива. Истина – это то третье, что Кант, очевидно подразумевая его, не выразил прямым текстом, а Макс Вебер⁴¹ со всей ясностью высказал как «этику ответственности».

Этика умонастроения была бы безнравственна, если бы она безответственно усматривала из абстракций мнимого блага, правильности, святости абсолютность в прямолинейном следовании им. В таком случае ее сразу же можно распознать как ложную по примеси нечистых мотивов поведения.

Этика ответственности есть истинная этика умонастроения, ищущая своего пути в мире не по мерке одного лишь успеха и не на основе сугубо рационального принципа некоторого умонастроения, а в открытом пространстве возможностей, в связи с безусловным, которое проявляет себя только через форму мысли в деятельности, а не через какое-либо материальное содержание.

6. Свобода. Нравственная деятельность *исходит из предпосылки свободы*. Существует ли свобода?

«Свободы нет» – так учит изучение природы и всей реальности. Ибо вещи познаваемы для нас, лишь поскольку они подчинены необходимости некоторой закономерности природы. Поэтому всякое познание подтверждает эту предпосылку.

«Свобода есть» – так учит, напротив, фактум долженствования. Я не могу убежать от голоса, требование которого звучит во мне, когда я говорю сам себе, что справедливо, а что нет. Категорический императив выражает в самом себе прин-

⁴¹ Вебер, Макс (1864–1920) – немецкий социолог, юрист, философ и политик. Считается одним из классиков социологии и культурологии. Особенное влияние оказали теоретические идеи Вебера на развитие социологии хозяйства, социологии религии и социологии власти. Один из учредителей Германской демократической партии. Ясперс, хорошо лично знавший Макса Вебера, считал его идеалом ученого и даже философа в современном мире. Соч.: «Наука как профессия» (1919); «Политика как профессия» (1919); «Собр. соч. по философии религии» (1920–1921); «Собр. политических соч.» (1922); «Собр. соч. по наукоучению» (1922); «Собр. соч. по социологии и социальной политике» (1922).

цип этого разумного постижения. Если я должен, то необходимо, чтобы я также и мог. Следовательно, свобода есть.

Кажется, будто знание о непреложном ходе вещей в природе и сознание ответственности взаимно исключают друг друга. Или в природе не существует неизбежной взаимосвязи причин: акты свободы разрывают эту взаимосвязь. Или же ответственность есть иллюзия, свобода – кажимость. Эту кажимость можно изучать лишь психологически, как феномен в пределах природной закономерности, в отношении его происхождения. Этот старый вопрос, – то, что познание природы не может оправдать того, о чем свидетельствует сознание свободы, – глубоко волновал Канта.

Решением этого вопроса для него стало познание феноменального характера нашего существования. Категории, как и основоположения (такое как необходимость всякого события, подчиненного закону причинности), имеют объективное значение в пространстве возможного опыта. Это пространство они пронизывают без всякого исключения. Ничто не может встретиться мне в мире как предметно-познаваемое нечто, иначе как в формах обусловленных ими необходимостей. Но то, что все познаваемое мною есть явление, я осознаю благодаря пограничному понятию, которое само не описывает никакого предмета, под именем «вещи в себе», «ноумена», «умопостигаемого». Однако это непознаваемое живо присутствует в нашей свободе. Свободы в самом деле нет, если я хочу найти ее предметно, психологически, как некий доступный изучению процесс. Насколько достигает наше исследование, свобода нигде не встречается. Свобода существует не как событие для познания, а как действительность в силу моего поступка.

Ткань кантовских понятий в умышлении свободы улавливает это простое. Благодаря им оно может быть с большей светлостью доведено до сознания. Эту ткань понятий мы хотим представить ниже на нескольких образцах.

а) *Решение антиномии необходимости и свободы.* Мы слышали об антиномии: у всякой причины есть другие причины, и так до бесконечности, и все подчинено необходимости причинности: и напротив: есть первая причина, начинающая сначала некоторый ряд причин, т.е. есть свобода. Первое положение имеет силу для исследования в мире явлений. Второе же положение имеет смысл не как тезис о некотором начале ряда в природном процессе, но словно бы поперек ряда.

Это начало, которое мы, будучи в своем поведении подчинены некоторому должностованию, предполагаем для возможности этого поведения, не подчинено «никаким условиям времени»^{clvi}. Свободные действия не имеют истока во времени, но имеют вневременный исток в разуме. Что вечно, – решение об этом принимается в явлении времени. «То, что в явлении разумного существа имеет начало только относительно и предполагает в отношении времени нечто иное, имеет в существовании как интеллигенции свое основание в том, что не имеет начала и что в отношении времени не подчинено никакому предшествующему состоянию»^{clvii}. Там, где то, что есть, не подчинено условиям времени, там «ничто не случается», там нет «никаких изменений»^{clviii}, там ничто не начинается. Только в явлении начинается то, что не начинается в нем самом.

Но как можно мыслить в соединении свободу и существование явления? Каково их взаимное отношение? Эта мысль запутывается в противоречивых определениях, потому что умопостигаемое основание явления (а это явление в данном случае – мы сами) принципиально не может быть мыслимо в предметной форме, а значит, когда его мыслят, попадает в тот самый логический крах, который мы обсуждали ранее. Здесь нам придется удовольствоваться, вместо анализа, кратким указанием:

Рационально простая форма решения этой проблемы, представляемая учением о двух причинностях, хотя и может быть быстро постигнута умом, но чтобы достичь этой легкости, нам приходится мыслить предметность какого-то второго мира. Это учение гласит: Положение, утверждающее, что каждое следствие в мире должно происходить или из природы, или же из свободы, не представляет правильной альтернативы. Скорее, то и другое может «сосуществовать в одном и том же событии в различных отношениях»^{clix}. Следствие может рассматриваться в отношении своей умопостигаемой причины как свободное, и, однако, в то же самое время в отношении явлений – как необходимое согласно ходу событий в природе. Причинность существ можно рассматривать «с двух сторон», «как умопостигаемую... в качестве вещи в себе, и как чувственную... в качестве явления, находящегося в чувственном мире»^{clx}. Поэтому свобода и природа встречаются в одних и тех же действиях одновременно. У Канта, следовательно, речь идет об умопостигаемой и об эмпирической «каузальности», с использованием одной и той же категории.

Проблема выглядит совершенно иначе, нежели в форме двух параллельных сторон этой причинности, если мы мыслим воздействие умопостигаемого на явление. Свобода начинается в явлении причинный ряд, однако начинается его так, что явление, происходящее из предшествующих состояний вследствие природной причинности, создается все же из умопостигаемого вследствие причинности свободы. Это действие вневременного во временном – мыслимое нами при помощи переноса категории причинности за пределы области явлений – означает: в самом умопостигаемом нет свободы, но только необходимость разума. Свобода есть только в отношении вневременно-умопостигаемого к являющемуся во времени. «Между природой и умопостигаемым нечто третье – свобода»^{clxi}. «Идея свободы имеет место единственно в отношении интеллектуально-го как причины к явлению как действию»^{clxii}. И в природе нет свободы, и «никакое понятие свободы мы не можем рассматривать как соответствующее сущностям чистого рассудка, например Богу, поскольку его действие имманентно»^{clxiii}.

Этому соответствует мысль, в которой Кант называет свободным только произволение, но не волю. «Волю, которая имеет в виду только закон и ничто иное, нельзя назвать ни свободной, ни несвободной»^{clxiv}. В таком случае свобода заключена только в произволении, которое может принять справедливое или несправедливое решение, а не в умопостигаемой свободе воли, для которой не существует выбора, потому что эта воля вневременна и принадлежит необходимым законам долженствования. Свободу никогда не следует полагать в том, что разумный субъект может сделать выбор также вопреки своему (законодательному) разуму. «Возможность отклониться от этого внутреннего законодательства есть, собственно, неспособность».

Исток, который сам вне времени, Кант называет умопостигаемым характером. Он есть «причина моих действий как явлений», однако сам он не явление, не обусловлен причинно, но свободен. В умопостигаемом характере «никакое действие не возникало бы и не уничтожалось». Но Кант полагает теперь, что эмпирический характер следует мыслить соответственно умопостигаемому. И тут вдруг речь идет о множественной действительности умопостигаемых характеров, – мимоходом, как набросок чуждой Канту метафизики, – а уже не только об умопостигаемом царстве истока свободы в неопределенной форме пограничного понятия. Шопенгауэр усердно подхватил эту мысль и сказал: В своей деятельности мы с ужасом или с восторгом замечаем то, чем мы являемся вечно и чего изменить мы уже не можем. На самом деле Кант совсем так не думает.

Скорее, для него всякое разумное существо в каждое мгновение способно начать сначала, несмотря на ряд предшествующих состояний, причинно определяющих его с превосходящей силой. Во всякое время может оказаться, что мое вечное бытие совершенно не таково, каким оно, казалось бы, проявляло себя до сих пор. Есть ли оно вообще? У Канта это бытие имеет смысл, совершенно отличающийся от какого-либо реального бытия явления. Может быть, само по себе, в основании разума, оно совершенно и рассеянно только в явлении? Кант вряд ли идет по пути, на котором пользуются подобными выражениями. Если мы предположим больше, чем непременно нужно для того, чтобы мыслить сверхчувственный исток в смысле Канта, мы вступим здесь на путь метафизического опредмечивания, который легко приводит к иллюзиям.

Но, в конце концов, Кант сам говорит, что наш рассудок решительно неспособен мыслить соединенным то, что для него в корне разделено: умопостигаемую свободу и являющуюся необходимость. Это было бы под силу только *intellectus archetypus*, созерцающему божественному уму.

Таким образом для нас становятся возможны следующие парадоксальные обороты речи: То же самое является в мире явлений причинно обусловленным, что в качестве умопостигаемого акта свободно. Парадоксально это потому, что в этом высказывании необходимо должно возникнуть противоречие, как это бывает всегда, если мы в нашем мышлении выходим за пределы того, что может быть мыслимо в предметной форме.

В соответствии с этим противоречием мы объясняем «прошедшие свободные действия согласно законам природы человека, но не признаем их определенными этими законами, иначе мы... не требовали бы, чтобы они должны были и обязаны были совершиться иначе»^{clxv}.

Если, согласно Канту, нам должно быть без внутреннего противоречия понятно, что «все подчинено некоторому правилу – или правилу необходимости, или правилу свободы», или закона природы, по которому все происходит, или же закона долженствования, по которому все должно было бы происходить, но по большей части не происходит, то нельзя не заметить коренного различия в мысли о законе. Может быть, человек в историческом развитии своего мышления, осознал вначале закон долженствования. Теперь же, наоборот, закон природы служит только «типом» для того, чтобы мы могли говорить о законе свободы.

Непременная обязательность просветления свободы на пути, проходящем через предметные категории, не должна приводить к тому, чтобы я запутался в избранной мною путевод-

ной нити просветляющей мысли. Я не могу владеть в своем знании самым бытием свободы: если бы я таким образом обладал свободой, тогда я не сумел бы осуществить ее делом. Я не могу также знать и того, что свободы совсем нет; если бы я думал так, то этим отречением от свободы я утратил бы свою свободу. Движение мысли, которое улавливает свое содержание, подвергая его сомнению, и вновь ставит под сомнение то, что оно уловило, представляет собою форму философского удостоверения свободы.

б) *Свободу невозможно испытать в опыте.* Можем ли мы «испытать» свободу? Является ли она достоверной через посредство известного рода опыта? Если у нас и есть опыт, то только опыт должествования, слышание разума в безусловности категорического императива. И этот опыт Кант тоже называет «как бы фактом»^{clxvi}. Но саму свободу испытать на опыте невозможно, ее следует только предполагать. Понятие свободы «трансцендентно для теоретической философии», потому что ему «не может соответствовать ни один пример из возможного опыта»^{clxvii}. Но действительность свободы достоверна для Канта в силу практических основоположений в их употреблении. «...В человеческом разуме имеется нечто, что не может быть нам известно ни через какой опыт, однако же доказывает свою реальность и истинность в воздействиях, которые представлены в опыте»^{clxviii}. Если я должен, необходимо, чтобы я также мог. Если нравственные требования имеют смысл, должна быть свобода, чтобы осуществить их. В признании закона я удостоверяюсь в истине предпосылки закона. Но этим свобода отнюдь не доказывается теоретическим опытом. «Ибо если [разум] есть практический разум, то он на деле доказывает свою реальность и реальность своих понятий, и тогда ни к чему всякое умствование относительно возможности для него быть таковым»^{clxix}.

Мы имеем перед собою во внутреннем чувстве психологическое созерцание. В этом созерцании свобода так же точно не встречается. То, что я могу наблюдать как переживание, есть явление. То обстоятельство, что у нас нет созерцания того, что мы есмы сами по себе – как свобода, – делает невозможным изучение свободы. Только в одном позднем фрагменте из рукописного наследия Кант употребил другую формулировку: «О действительности свободы мы не можем заключить из опыта. Но у нас все-таки есть только понятие о ней благо-

даря нашему интеллектуальному внутреннему созерцанию (не внутреннему чувству) нашей деятельности»^{clxx}. Непосредственное сознание Кант усиливает здесь до степени интеллектуального созерцания, но по смыслу это – то же самое, что он писал в «Основоположении»: что человек «в отношении к тому, что в нем может быть чистой деятельностью (тому, что достигает сознания не через аффицирование чувств, но непосредственно), [должен причислять себя] к *миру интеллектуальному*, о котором, тем не менее, он больше ничего не знает»^{clxxi}.

Если речь идет о свободной причинности, то исполнение категории причинности не может быть произведено созерцанием, но только деятельностью. Однако эта деятельность не может быть предметом созерцания для нашего познания, ибо она сама не подчинена условиям времени. Мысль Канта учит нас всерьез сознавать себя самих. Она ведет нас к границе всего временного, подводя к вневременному бытию, не позволяя нам вступить в это бытие иначе как только через нравственную практику.

с) *Только понимание феноменального характера всего доступного познанию существования может спасти свободу.* Учение о феноменальности познаваемого и доступного нашему опыту существования является для Канта средством, позволяющим воспрепятствовать отрицанию свободы. «Если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти»^{clxxii}. Ибо в таком случае природа составляет «полную... причину всякого события»^{clxxiii}. Уничтожение «трансцендентальной свободы», которую мыслил философ, после того как для решения антиномии отделил бытие в себе от явления, «сопровождалось бы также уничтожением всякой практической свободы»^{clxxiv}. Кант снова и снова напоминает нам, что «так как сплошная связь всех явлений в контексте природы есть непреложный закон, то этим неизбежно уничтожалась бы всякая свобода, если бы мы упорно настаивали на реальности явлений»^{clxxv}.

Поэтому Кант может говорить о двух «cardines» (осях) критической философии: пространство и время не относятся к определениям вещей в себе, но а priori принадлежат к чувственности субъекта; свобода, которой мы отнюдь не сознаем непосредственно во внутреннем чувстве, доказывается понятием долга. В сознании долга и свободы человек впервые до-

стоверно узнает себя, «не таким, как он является, но каков он в себе».

«Имеются два опорных пункта, вокруг которых [она] вращается: во-первых, учение об идеальности пространства и времени, которое в отношении теоретических принципов только указывает на сверхчувственное, для нас, однако, непознаваемое, несмотря на то что на пути к этой цели оно представляет собой теоретически-догматическое учение, имея дело с априорным познанием предметов чувств;

во-вторых, учение о реальности понятия свободы как понятия о познаваемом сверхчувственном, причем, однако, метафизика имеет только практически-догматический характер.

В свою очередь эти опорные пункты имеют как бы своим фундаментом понятие разума о безусловном в целокупности всех подчиненных друг другу условий; это понятие следует освободить от иллюзии, которая вызывает антиномию чистого разума, смешивая явления с вещами в себе, и в самой этой диалектике содержит указание для перехода от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному»^{clxxvi}.

Свобода представляет ту точку, в которой сверхчувственное присутствует в этом мире, где мы можем словно бы осязать его руками и все-таки никогда не познаем его как некоторое нечто в мире. Здесь – «превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно открытие интеллигибельного мира»^{clxxvii}. Только понятие свободы позволяет нам не нуждаться ни в каком выходе за пределы самих себя, чтобы найти безусловное и сверхчувственное к известному нам условному и чувственному. Ибо именно сам наш разум в безусловном практическом законе признает себя принадлежащим к сверхчувственному миру.

Всюду, где только ни идет спор об этих идеях, участники спора могут говорить только на языке предметного. Понимаем ли мы друг друга, – это зависит от того, осуществим ли мы в материале предметного трансцендирующую мысль, или же сядем на мель этого предметного, какой-нибудь вещи в себе, которая уже не есть более пограничное понятие, а есть всего лишь вещь.

В понимании замысла Канта о свободе решающее различие в установке понимающего вот в чем: удостоверяюсь ли я в себе вместе с Кантом, трансцендируя по ту сторону всего предметного, в некотором сознании бытия, основу которого состав-

ляет свобода, – или же я снова утверждаю, будто знаю некое бытие в себе, некое предметное бытие в себе, некую действительность в себе, и в таком мышлении теряю свободу.

d) *Ложные способы делать свободу постижимой.* Так снова и снова происходит облегчение мысли в образах ложного знания, если, вместо того чтобы удерживать мысли Канта на уровне трансцендирующего философствования с присущей ему парадоксальной противоречивостью, я пожелаю сделать их мнимо постижимыми в стихии имманентного знания. Во имя честности, мы не вправе извинять свой отказ от противоречивости неизбежно необходимого в данном случае способа выражения при помощи таких мыслей, как, например, следующие:

1. Свободу ошибочно мыслят как возможность, представляемому лакунами в природной причинности. Ибо для всего, что может встретиться нам как доступное познанию явление, без исключений имеют силу законы природы, которые мы познаем, проникая все дальше и дальше без какой-либо возможности завершения этого познания. Но мы заблуждаемся, если свою (постоянно подтверждаемую самим процессом познания) предпосылку, гласящую, что все познаваемое без единого исключения подчинено законам природы, мы абсолютизируем и утверждаем: Все, что действительно, есть природа и доступно познанию в качестве природы. Скорее, основополагающий факт состоит в том, что своим присутствием в качестве познающих и действующих разумных существ мы суть нечто большее, нежели все, что доступно познанию. Мы действительны как нечто такое, что никогда не может стать предметом психологического или естественнонаучного познания, хотя явление нашей действительности остается беспредельно доступным психологическому изучению.

2. Свободу ошибочно мыслят как природный процесс особого рода. Говорят о случайности и произволе, как не поддающемуся предвидению в частностях элементе событий. От Эпикура⁴², поставившего свою идею случайного отклонения атомов от прямолинейного движения в связь со свободой воли, до современных представлений о непредсказуемых, лишь статисти-

⁴² Эпикур – древнегреческий философ, сторонник теории атомистического строения мира, дополнил атомизм Демокрита представлением о самопроизвольном отклонении атомов от прямой траектории движения, что считал достаточным для обоснования человеческой свободы (опасаясь в противном случае фаталистических выводов). В этике – сторонник принципа счастья, который трактовал не как накопление удовольствий, а как возможно более совершенное отсутствие страданий.

чески постижимых скачках в мире атомов, которые называют свободой, люди находили удовлетворение в том, чтобы объективным способом спасать свободу. Но то, о чем здесь идет речь, не имеет ничего общего со свободой. Случайность или произвол, как граница познания природы, выражают собою не свободу, а некий элемент мира явлений. Также и здесь свободу теряют из-за прикованности к объекту.

3. Сверхчувственное ошибочно мыслят как бесчисленное множество индивидуальных умопостигаемых характеров свободы, и в противоположность этому – как сугубо всеобщее повиновение единому действительно значимому закону разума. В обоих случаях действительность свободы утрачивают, в первом случае – ради вещеподобной реальности множественного сверхчувственного, а во втором – ради недействительной, отвлеченной «значимости».

4. Я еще не улавливаю смысла свободы тем, что я, предвосхищая, обращаюсь в будущее, строю планы будущего и содействую его наступлению, как будто оно несет с собою вечность, – как и тем, что я смотрю в прошедшее и мыслю это прошедшее как постоянную, словно бы вечную действительность. В обоих случаях я не преодолеваю время во имя действительности свободы, но вновь вовлекаю эту свободу в ошибочно признаваемую абсолютной действительность времени. Действительная свобода лежит поперек ко всей совокупности этой временности, объединяющей в присутствии настоящего прошедшее и будущее.

е) *Многомерность свободы.* Философия свободы Канта разворачивает свои мысли лучами, исходящими из некоторой середины. В «трансцендентальной свободе» Кант показывает эту середину, как простую возможность в ее непротиворечивой мыслимости, и тем самым оставляет открытым пространство, в котором может возгореться пламя свободы. Эта свобода светит как бы в разных измерениях:

Свобода заключена уже в спонтанности рассудка: «Свобода есть, собственно, только самодеятельность, которую мы в себе создаем. Выражение “я мыслю” уже указывает, что в отношении представления я не являюсь пассивным, что оно должно быть приписано мне»^{clxxviii}. Поэтому уже «самосознание а priori» называется свободой.

Хотя рассудок есть самодеятельность, он все же привязан к чувственным представлениям. Напротив, разум обнаруживает столь чистую спонтанность, под именем свободы, что он превосходит все, что может доставить чувственность. Только он способен произвести различение чувственного и умопости-

гаемого мира и тем самым «предначертать самому рассудку его границу»^{clxxxix}.

Решающее место свобода находит себе в нравственной деятельности, выборе в осуществлении самости под руководством должностования.

Наконец, свобода предвосхищает совершенство в «свободной игре» созерцания прекрасного.

с) Созерцание прекрасного

Созерцание прекрасного, называемое Кантом «суждением вкуса», наполняет нас удовольствием, которое, как взволнованное душевное состояние, чем дольше длится, тем более усиливается и углубляется.

1. *Суждение вкуса и логическое суждение.* В сравнении с логическим суждением суждение вкуса всегда есть единичное, а не всеобщее суждение. Его предикат – не понятие, а чувство удовольствия и неудовольствия. Обосновать его невозможно, но его нужно испытать самому. Если кто-нибудь хочет доказать, почему какое-нибудь стихотворение, картина прекрасны, «я затыкаю себе уши»^{clxxx}.

Суждение вкуса «свободно от интереса» к реальности предмета. Этим оно отличается от удовольствия, испытываемого от приятного, и от одобрения хорошего. Суждение вкуса, независимо от чувственной привлекательности предмета и от нравственного удовлетворения, принимает свой объект только как повод для свободного движения благорасположения.

Но этот объект представлен как предмет всеобщего благорасположения. Он требует от каждого переживать его красоту как действительную, но так, что мы не можем указать такого общего правила, примером которого был бы этот объект. В нем заключена «закономерность без закона»^{clxxxii}, которую можно испытать только в единичном суждении, т.е. в суждении вкуса, которое само пытается обнаружить ее. Следовательно, эта всеобщезначимость в корне отличается от логического познавательного суждения.

Прекрасный предмет воспринимается в форме целесообразности без представления о цели^{clxxxii}. Если я представляю себе совершенство некоторого предмета как его соответствие известной цели, то это совершенство – не красота, и красота не есть темно и смутно воспринимаемое совершенство. В красоте нашим глазам предстоит светлая истина, но в ней вовсе нет познания какого-нибудь объекта.

2. *Свободная игра познавательных сил.* Кант спрашивает себя, что означает всеобщезначимость некоторого удовольствия. Она есть свободная игра всех сил познания, воображения и рассудка. В совместном действии всех познавательных сил они оказываются согласны между собою, коль скоро никакое понятие не ограничивает способность воображения одним правилом познания, и все же воображение не остается лишенным правила. Оно есть единство свободы и закона.

Эта свобода отличается от моральной свободы и от спекулятивно-теоретического понятия о свободе. В то время как оба эти последних понятия относятся к реальной и определенной причинности, эстетическая играющая свобода есть самая совершенная свобода, потому что она не связана интересом и реальностью. В своей бесконечности она есть живое присутствие всего бытия. Неисчерпаемость из основы бытия делается ощутимой в реальной плоти этого предмета. Поэтому эта свобода теряется сразу же, как только игру созерцания начинает направлять некий определенный, прозрачный для рассудка закон, например сколь угодно сложный математический закон. Неопределенность и неопределимость, бесконечность совместного действия сил составляют существо этой свободы.

3. *Значимость суждения вкуса.* Если суждение вкуса должно иметь силу для каждого, то это возможно, только если нечто является общим для всех людей, созерцающих прекрасное в качестве чувственных существ. Это общее Кант называет общим чувством (*Gemeinsinn*). Оно есть «действие, [возникающее] из свободной игры наших познавательных способностей»^{clxxxiii}, «расположение познавательных сил к познанию вообще»^{clxxxiv}.

4. *Сверхчувственность в суждении вкуса.* Кант подчеркивает недостоверность правильного логического подведения понятий в суждении вкуса. Здесь, где прекращается всякое обоснование, где само чувство удовольствия составляет единственный предикат суждения, возникает новая изначальная ответственность в игре: через причастность всеобщезначимому усмотреть сверхчувственное.

Суждение вкуса не есть какая-то случайная способность (как дарование знатока вин), но включает в себе присутствие всего нашего существа. Ибо оно осуществляется в совместном действии всех способностей нашего разума. Как чистая форма игры, оно лишено существенного материального содержания,

но сама эта форма служит содержанием в живой воплощенности чувственного явления.

Свободная игра в суждении вкуса позволяет мне, как чувственному, наделенному разумом существу, осознать (в игре познавательных сил вообще) то, в чем соучаствует все то, что есть для меня бытие, а в нем осознать неизвестный корень обоих стволов познания (чувственности и рассудка), а тем самым и нечто еще более глубокое: Определяющее основание суждения вкуса заключается, «быть может, в понятии о том, что можно рассматривать как сверхчувственный субстрат человечества»^{clxxxv}. Ибо «в сверхчувственном» приходится «искать точку соединения всех наших способностей а priori»^{clxxxvi}. Отсюда философское постижение Канта, что в суждении вкуса «субъективным мерилom может служить не правило и предписание, а только то, что... не может быть подчинено правилам и понятиям, т.е. сверхчувственный субстрат всех [наших] способностей»^{clxxxvii}.

5. *Эстетическая идея*. Это мерило в форме чувственно воплощенного прекрасного Кант называет «эстетической идеей». Она есть несводимое к понятиям представление воображения в его свободной игре. Идеями Кант называет соотнесенные с некоторым предметом представления, которые, однако, никогда не могут стать познанием этого предмета. Теоретическая идея разума не могла бы стать познанием, потому что она содержит понятие (о сверхчувственном), которому никогда не может быть дано соответственное ему созерцание. Эстетическая идея не может стать познанием, потому что она есть созерцание, которому никогда не сумеет удовлетворить никакое понятие.

6. *Гений*. Если Кант говорит о прекрасном, то он поначалу не различает природу и искусство. Но затем его взгляд замечает огромное различие: Созерцание прекрасного есть или останавливающаяся на своем предмете, созерцательная свободная игра сил, или же оно в этой игре есть творческое порождение прекрасного в искусстве и поэзии. Последние создают предметы, благодаря которым прекрасное становится сообщимым.

Творец таких произведений называется гением. Понятие гения ограничено Кантом кругом этих творческих людей. Гений изображает то, что затем во плоти и крови присутствует для созерцания, предмет, делающий возможной бесконечную игру

сил нашего воображения, предмет, которому не соответствует в полной мере никакое понятие. Гений – это природное дарование, через которого природа дает в произведении правило, которое как правило неопределимо, неподражаемо и неповторимо. Это – природа в разуме, поскольку он играя предвосхищает совершенство ее явления^{clxxxviii}.

Гений оригинален. Поскольку, однако, бывает и оригинальная бессмыслица, то гений есть, скорее, способность порождения правила: он – образцовый творец. Природа гения есть единство всех способностей души в творческом создании, она есть способность изображения эстетических идей. Эта природа сама есть «сверхчувственный субстрат», «то, по отношению к чему добиться согласия всех наших познавательных способностей – это последняя цель, поставленная нам умопостигаемым началом нашей природы»^{clxxxix}. В одной заметке из рукописного наследия сказано: «Не нужно говорить: гении. Это – единство мировой души»^{cxc}.

Понятие гения остается у Канта двусмысленным. То он есть исток, имеет свою привилегию, творит форму. То он опять есть лишь материал, ему нужно подрезать крылья и шлифовать его дарование. То он из заложенного в сверхчувственном субстрате основания творит мерило искусства, а потом его произведение опять начинает судить «вкус». То природа дает через гения правило («где просвечивает дух, там прощаются все ошибки»^{cxc}), а потом вкус опять вступает в свои права судить о гении. Гений – это природа в качестве единства всех способностей души (воображение, рассудок, дух, вкус) в сверхчувственном субстрате, а потом он опять есть материал, требующий себе оформления в школе. Однажды говорится: «Некоторое отклонение от общих правил подобают ему»^{cxcii}; он творит неподражаемое, гений обладает привилегией. Но затем требуется «дисциплина гения»: «Только ясность и порядок делают идеи устойчивыми»^{cxciii}. «Следует пожертвовать скорее гением, нежели вкусом»^{cxciv}.

7. *Единство природы и свободы.* Кант мыслит в гении единство природы и свободы, которые в области морали так радикально оторваны друг от друга. Но это единство существует только в ни к чему не обязывающей игре, имеющей свое особое, иное обязательство в правиле и идее, бесконечно воплощающихся в художественном изображении. Если бы природа имелась здесь в виду как жизнь психофизической ре-

альности нашего существования, то в этом совершилась бы натурализация свободы, и свобода была бы утрачена. Но это природа, дающая искусству правило, а эта природа есть наша сверхчувственная сущность, которая в своей целокупности находит здесь свой собственный, неповторимый язык, но находит его только в игре.

8. *Ограничение понятия гения.* Кант не позволяет обобщать понятие гения. Богатство интуиции и систематическая сила теоретических идей исследователя, этическая личность государственного деятеля, изобретательный техник и другие фигуры имеют, каждая, особенное величие. Однако Кант не стал бы говорить о гениальном исследователе, полководце, государственном муже, технике, не стал бы говорить о «гении сердца». Только в отношении к ученому-исследователю Кант прямо определил это различие, заключающееся в смысле создаваемого им: Гений существенно отличается от «великого ума». Он находит то, что «могло бы быть также и выучено». и что отныне может быть выучено. Кант видит существенное различие между произведением, которое, будучи однажды создано, может быть воспроизведено мыслью и постигнуто вплоть до последних оснований, и произведением, которое в созерцании дает бесконечную пищу для мысли и неисчерпаемо, как сам мир. То, что было приобретено работником науки, может быть повторено в тождественном виде, и есть шаг на пути бесконечного прогресса. Произведение искусства неповторимо, оно есть всякий раз единственное в своем роде совершенство. Дарования исследователя и поэта различаются по самой своей сущности: «Талант рождать внезапные озарения не есть гений для создания идей»^{схсv}.

Кант с такой же определенностью видит и различие между эстетической игрой и этически обязательным действием в мире. Каждый человек должен быть моральным, не каждый человек может быть гением, и каждому не нужно им быть: понятие гения позволяет понять в каждом случае незаменимое содержание свободной игры целого бытия, безотносительно к моральности творца.

9. *Красота и нравственность.* Созерцание идей в искусстве и поэзии означает: В свободной игре живо присутствует весь человек, и находится у истока. Но свобода игры, если мерить ее по мерке этого интереса, имеет характер необязательности. Правда, эта игра есть бесконечное освобождение, но —

не в действительности. Освобождаясь от наслаждения или моральности или логически-определенных познаний, которые все приковывают его к особенного рода реальности, человек обретает в этой игре свою великолепную либеральность. Но эта либеральность двусмысленна.

С одной стороны, Кант может утверждать, что между вкусом и моралью взаимосвязи нет: виртуозы вкуса «обыкновенно суетны, своенравны и преданы пагубным страстям», – а в другой связи: «истинная пропедевтика для учреждения вкуса» есть «развитие нравственных идей и культура морального чувства» (ибо в сверхчувственном субстрате одинаково находятся и эстетические идеи, и исток нравственности).

Нравственное значение прекрасного – это вершина кантовского постижения в философии.

Прекрасное в природе есть действительность. Даже если, по Канту, интерес к художественно-прекрасному несколько не доказывает в человеке образа мысли, приверженного морально-доброму, однако непосредственный интерес к прекрасному в природе «всегда есть признак доброй души». Но это зависит от «интереса» к действительности красоты в природе, как шифра сверхчувственного истока.

Но, в конце концов, само прекрасное в искусстве получает такое значение, что «прекрасное есть символ нравственности». Образцовые творения гения незаменимы. Ибо благодаря искусству возникает либеральность образа мысли, происходит воспитание общности через сообщимость прекрасной формы, искусство подготавливает сознание сверхчувственного субстрата для восприятия нравственных идей.

d) Философское просветление сверхчувственного у Канта

Почвой, исходным пунктом, средой нашему мышлению служит *мышление рассудка*. Охарактеризуем его в кратком итоге:

Мышление рассудка нуждается в чувственной наглядности, оно предпочитает для своих представлений пространство, тогда как время обретает для него наглядность косвенно, например через посредство проводимой в пространстве линии. То, что мыслит рассудок, находится во внешнем отношении друг к другу, как точки в пространстве. Части суть для него не в друг друга и суть элементы некоторой суммирующей структуры. Они притягиваются или отталкиваются, подобно телам в пространстве. Изменение есть различие вследствие иной группировки элементов, или оно есть движение в пространстве.

Рассудку, чтобы он мог мыслить, необходимы, по крайней мере две точки отсчета. То, что он мыслит, есть отношение двух точек или кругов в суждении: субъект и предикат. Формы умозаключения – это перегруппировки мыслимого, которые можно наглядно представить в виде кругов в пространстве. Надлежащая форма отношений – это то, что улавливается в силлогистическом мышлении. В понятиях мы мыслим роды, определимые тождества, в отношениях соподчинения более широких и более узких сфер. Вещи – это частные случаи, которые подводятся под понятия и взаимозаменяемы. Индивидуум недоступен для рассудка.

Для составления рассудка имеет силу однолинейное соотношение цели и средства: для этой цели я должен применять это средство.

Адекватный предмет рассудка – это неживое, материя, механическая причинность. Рассудок постигает машину, а не жизнь. Внутренняя жизнь души и движение духа ускользают от него. Если он хочет мыслить их, он денатурирует их, превращая в свои рассудочные формы, в которых они умирают. Он может мыслить их только в отношениях, которые для них самих несущественны.

И вот что примечательно: Хотя это рассудочное мышление и неизбежно является как условие всякой определенности и ясности, но соответствующий ему мир – это бесцветная пустыня механики, движение элементов и их комбинаций, механическая причинность, изготовление (*das Machen*), случайность.

Человеческое мышление издревле осуществляло и превосходило рассудочное мышление. Чистая разработка рассудочного мышления дает ясность бессодержательного, а его превосходение – неясность содержаний. Иллюзия так же точно заключается в разделении, как и в смешении. Определенность рассудка заключает нас в постижимые границы. Отречение от рассудка заставляет впасть в мечтательность. Философствование Канта – это новый облик философского мышления, которое при помощи рассудка выходит за пределы рассудка, не теряя его. Поэтому для него остается неизбежно необходимой конституированная в категориях объективность вещей. Это – приоритет предметно-определенного, понятного, конечного, исполненного наглядным созерцанием перед тем, что становится задачей и путем с применением средств некоторой косвенности. В разуме рассудок есть только звено. Разделение образов мысли означает их необходимую взаимосвязь на пути к истине в целом.

Так, Кант показал, что познанием самого рассудка, если оно становится наукой при посредстве систематического исследования, уже руководят идеи. Он показал непостижимую для одного рассудка фактичность жизни. Он показал, что становится действительным из иного истока в свободе нравственной практики и что выходит в присутствии настоящего благодаря созерцанию прекрасного в игре познавательных сил.

Выход за пределы рассудка при помощи самого рассудка не позволяет отвлеченной способности осуществляться без рассудка. Но рассудок получает из иных истоков функции, которых он сам по себе никогда бы не нашел. Выход за пределы рассудка осуществляется как «рефлектирующая способность суждения», дающая сама себе закон, хотя и не определяющая тем самым никакого предмета. В ее движении мыслится божественный созерцающий рассудок, божественный целеполагающий рассудок, соединение всех наших способностей в сверхчувственном субстрате человечества, наше умопостигаемое бытие свободы, но все это мыслится косвенно, не становясь при этом объектом. Об этом превосходении рассудка Кант говорит: «Я перехожу, собственно, не к другой вещи, но к другому виду применения разума»^{схсхvi}.

Рассудок – это «правильность» сознания вообще. Это сознание есть хотя и условие истины, однако не достаточное ее условие. В идее, в нравственном, в прекрасном есть присущие содержания, которые впервые приносят нам истину по ту сторону простой правильности. В каждом случае происходит скачок: от правильного познания к существенной истине, – от технически-правильных действий к нравственной практике, – от правильного суждения вкуса к постижению эстетической идеи, – каждый раз от обусловленного к безусловному, от чего-то конечного к бесконечности, от нескончаемого к наполнено замыкающемуся.

Этот выход за пределы рассудка не означает существования двух миров. Мы не можем поочередно переходить то к одному, то к другому миру. Мы не можем быть в одном мире, теряя в то же время другой. Скорее, есть только один разум, который впадает в заблуждение, если раздваивается, вместо того чтобы, разделяя, одновременно удерживать себя в единстве. Есть лишь одно мироздание, в котором мы находим себя. У Канта истина есть только в целом.

1. *Вера разума.* В познании, в созерцании прекрасного и, решающим образом, – в нравственной деятельности возникает «потребность разума» – достичь своей собственной полноты. В познании в конце пути стоит идея, некое «как если бы», в созерцании прекрасного – игра познавательных сил, в нравственной деятельности – вопрос о смысле моих действий. Всякий раз имеется присутствие чего-то сверхчувственного, однако не для нашего знания, познающего путем доказательств. Единственный принцип, позволяющий достигнуть достоверности средствами разума, – это принцип восполнения самого этого разума до «полноты».

Поэтому основная формальная черта «веры разума» состоит в том, что притязание на полноту не только ощущается как потребность, но выполняется. «Верующий тот, кто допускает своему разуму то, что обязательно необходимо ему для его полноты, будь то в теоретическом или в практическом эмпирическом применении, хотя он и не может доказать этого»^{схсxvii}. Без этой веры «невозможно сделать даже эмпирическое употребление разума, будь то в теоретической или в практической области, удовлетворительным для него самого». Сам разум имеет свое основание в разумной вере, им порождаемой. Разум в мышлении осуществляет то, что составляет его собственную предпосылку, что требуется для его полноты и в чем он для этой полноты нуждается.

В средоточии потребности разума в восполнении находится нравственность. Правда, если бы не существовало Бога и бессмертия, нравственная деятельность была бы подчинена тем же самым нормам и сохраняла бы собственное достоинство, но в целокупности мироздания она оставалась бы тогда бессмысленной. Поэтому из нравственной деятельности происходят «постулаты» существования Бога и бессмертия («постулаты практического разума»).

Если в постулатах из практического корня и возникает некоторая метафизика, то речь при этом все-таки не может идти о теоретическом знании, которое было бы получено путем умозаключений из практической области убедительным для знания способом. Постулаты суть только совместно признаваемый в нравственной практике смысл, высказывающий себя в среде теории как постулат. «Основание для принятия за истину здесь лишь субъективно, а именно, оно есть необходимая

потребность разума... лишь *предполагать*, но не доказывать наличное бытие высшего существа»^{схcviii}.

«Всякое употребление разума, несогласное с принципами эмпирического употребления, есть иллюзия, например, [то, которое позволяет] ощущать небесные внушения, оказывать влияние на царство духов»^{схcix}. Но: «Нравственное совершенство, хотя оно и не может быть достигнуто в полной мере, не есть все же иллюзия... Бог ведь не иллюзия»^{сх}.

Вера, направленная на теоретическое суждение, называется доктринальной верой. К составу такой доктринальной веры принадлежит учение о бытии Божиим, как предпосылке порядка вещей, соответствующего целям, как предпосылке бытия вещей как целей природы (организмов). Но доктринальная вера имеет в себе «нечто неустойчивое»^{схci}. Ибо «объективное значение» идей никогда не означает возможности предметным образом знать их содержание, а означает только, что они действительно обладают значимостью в систематически продвигающемся вперед познании, насколько это последнее бывает успешным. Иначе обстоит дело для Канта с моральной верой: я «убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как вместе с этим были бы disproвергнуты... основоположения моей нравственности»^{схcii}. Поэтому я не могу сказать: «достоверно, что Бог существует», но только: «я морально уверен, что это так»^{схciii}.

Кант видит, насколько существенно для моей нравственной экзистенции и для моей веры то, *каким образом я знаю, и что я знаю*. То, что есть, я познаю посредством того, что я делаю. Не существует «теоретической веры в сверхчувственное». Отсюда — положение: «если вы не заботитесь заранее, чтобы сделать человека, по крайней мере, до известной степени добрым, то вы никогда не сделаете из него искренне верующего человека»^{схciv}. С человеческой природой более сообразно «основывать ожидания будущего мира на чувствах благородной души, чем, наоборот, ее благонравное поведение основывать на надежде на будущую жизнь»^{схcv}.

Напротив, знание обманчиво: «Знание надмевает (если оно есть иллюзия), но знание вплоть до границ этого знания делает смиренным»^{схcvi}. Поэтому «мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*»^{схcvii}.

Даже более: Там, где опираться надлежит на веру, воля к знанию сама есть неверие. Мы склоняемся к знанию, чтобы держаться за него. Мы хотели бы обладать во плоти тем, что становится присутствием в настоящем только благодаря тому,

что мы есмы и что мы делаем, силою нашей свободы. Мы хотели бы устроить поудобнее для себя: «Стать суеверными – к этому люди имеют естественную наклонность». Есть лишь немногие верующие, которые «способны к разумной вере из морального интереса. Они хотят иметь наличные, или познаниями, или жизненными выгодами»^{ccviii}.

Однако разве это не великое несчастье в нашем человеческом положении в мире, что мы не можем ни доказать, ни познать бытие Божие, что Бог, напротив, сокровен для нас настолько, что того, кто отвергает его, средствами одного лишь мышления невозможно принудить к его признанию, или же ему приходится довольствоваться повиновением, которое верит, потому что этого от него требует откровение? Разве это не было бы немыслимо лучше, если бы Бог сам показался нам и мы удостоверились бы в его бытии? И разве все наши стремления не обращены к этой цели? Кант отвечает:

Если бы «у нас *перед глазами* постоянно стояли бы Бог и вечность в их *грозном величии* (ведь то, что мы можем доказать полностью, имеет для нас такую же степень достоверности, как и то, в чем мы убеждаемся своими глазами)», тогда «нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено»^{ccix}. Но побуждение к деятельности оставалось бы внешним, умонастроению не было бы необходимости вырабатываться к зрелости при помощи разума. Тогда «большинство законосообразных поступков совершалось бы из страха, лишь немногие – в надежде и ни один – по долгу, а моральная ценность поступков... превратилась бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении все хорошо *жестикуют*, но в фигурах *нет жизни*. [Теперь же, когда] мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать его, моральный же закон в нас ... требует... бескорыстного уважения... может иметь место истинно нравственное настроение... Следовательно, и здесь было бы верно то... что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна почтения в том, в чем она нам отказала, как и в том, что она нам дала»^{ccx}.

Разумная вера есть свой собственный исток. «Всякая вера, даже и относящаяся к истории, правда, должна быть разумной (ведь последним пробным камнем истины всегда является разум); однако одна только вера разума является верой, не основывающейся ни на каких иных данных, кроме тех, которые содержатся в чистом разуме»^{ccxi}.

Вопреки всем угрозам Кант утверждает «принцип самосохранения разума»^{ccxii}. Это фундамент веры разума, в которой «принятое за истину по рангу не уступает знанию, хотя по типу оно и совершенно отлично от знания»^{ccxiii}. Оно получает силу от полноты и самовосполнения разума.

Этому противостоит «принцип самоотвержения разума». Без чистой веры разума «применение разума будет или всезнанием (пансофией), или мизологией, самоубийством разума». Это – отказ от веры разума, вследствие того что разум «делает максимой независимость от своей *собственной потребности*»^{ccxiv}. Эта максима называется неверием. Неверие разума есть «ущербное состояние человеческой души, которое сначала полностью отнимает у моральных законов в их воздействии на сердце функцию движущих сил, а со временем отбирает у них самих весь их авторитет. Тем самым неверие разума становится источником образа мышления, именуемого **вольнодумием**, то есть утверждает основоположение, согласно которому не следует признавать более никакого долга»^{ccxv}.

2. *Интерпретация религиозных догматов «в границах только разума»*. Исконно древнее побуждение к метафизике неискоренимо и оправданно. Оно остается истинным даже в заблуждениях мышления. «Эта наука, стремящаяся за пределы природы, основанная на одних лишь априорных понятиях и названная поэтому метафизикой, есть как бы Индия, обещающая человеку намного большие и драгоценнейшие приобретения, чем его нищее отечество, в котором он здесь, тиранизируемый природой, в конце концов, после сплошных мистификаций мнимым достижением некоторой конечной цели, видит перед собою одну только смерть»^{ccxvi}.

Но в религии есть великие созерцания, великие символы и догматы, в которых люди находили удовлетворение. Кант обращается к христианской догматике, чтобы усвоить ее себе в соответствии со своими философскими принципами. Спекулятивные догматы хотя «полностью превосходят способности человеческого разума», потому что мы не можем знать о предметах в области сверхчувственного. Но «эти идеи разума» имеют смысл, при их «ограничении условиями практического употребления»^{ccxvii}. Это значит: они не имеют познавательного значения, но имеют экзистенциальное значение. Кант подвергает интерпретации подобного рода идеи: представления ми-

фов, религиозные догматы. Он говорит о благодати, о Царстве Божием, о конце всего сущего. Он прослеживает мыслью основные догматы библейского мышления.

Кант здесь, как он говорит, «играет с идеями, которые разум создает сам себе и предметы которых (если у них есть предметы) лежат совершенно вне пределов нашего кругозора». Он отвергает и утверждает, но делает это при помощи аргументов, апеллирующих к практическим побуждениям. Что касается предметной реальности, то все эти содержания могут быть мыслимы, только «как если бы» дело обстояло так. Но вследствие этого они не становятся ничтожными, но они суть создание разума в силу его практической потребности, скупое в чистых постулатах, богатое содержанием и противоположностями в мифах и построениях философской спекуляции.

Сомнительными они становятся лишь там, где разум в них «не понимает самого себя и то, чего он хочет». Тогда он «предпочитает грезить, вместо того чтобы оставаться в пределах чувственного мира, как это подобает его интеллектуальному обитателю»^{ccxviii}.

Если теперь Кант интерпретирует «в пределах только разума» библейские представления, образы, догматы, то его исходный пункт таков: У границ разума стоит непостижимое и тайна. Однако непостижимое не есть неразумное, но опытно пережитое разумом как граница разума и воспринятое им в свете разума. Единый, высветляющий самого себя, разум не разрешает проблем, но оставляет тайны в полной силе. Он позволяет себе придать им чувственно воспринимаемую форму и уловить их в мысли, он решается мыслить за пределы всего познаваемого в «аналогиях», он движется, играя своими образами. Но эти образы получают истину только благодаря своей функции в нравственной реализации человека. Нравственный разум, а не логическое познание испытывает то, что представляется ему как образ и как мысль, чтобы затем усвоить это или отвергнуть его. Жизнь с ними возможна для Канта только в облике самой разумности жизни. Не рассудок силою логического размышления выступает в роли судьи над образами догматики и мифа, а разум в целом представляет собою то место, на котором они действуют и подвергаются этической проверке, исполняемой сущностью живущего в них разумного человека. Вера – это надежда в крахе разума на непостижимом, но надежда посредством самого разума в отсутствие

всякой иной приходящей извне гарантии. Разум постигает в мысли не бытие само по себе, не бытие, каким оно становится доступно для конечного существа в его разуме. Поэтому у Канта – несмотря на формальное признание возможности откровения, истина которого, однако, воспринимается только разумом, – религия не составляет особого истока. Его сочинение о религии не является частью систематического целого критической философии. Но религиозность, подобная той, что служила опорой его детства, словно бы овевает его. Он стоит в ряду философов, характером подобных Лессингу, которые разумно истолковывают содержание религии, «демифологизируют» его, если миф выдает себя за познание, но которые улавливают миф в его сущности и подготавливают тем его усвоение.

3. *Мироздание*. Кант ведет путь не к принципу бытия, из которого выводилось бы все существующее. Скорее, он просветляет истоки разума и дает проясниться через них тому, как и в чем мы находим себя и что мы должны делать.

Естественное представление – совершенно иное и не кантовское. Для него мироздание есть одно-единственное огромное целое, Бог и мир, или только мир. В нем мы видим себя, как результат, а не как исток. Мышление в картинах мира – это способ познания мироздания. В картинах мира, претерпевающих исторические изменения и принципиально отличающихся друг от друга, мы видим то, что есть. При этом некоторая картина мира всякий раз бывает самоочевидной и не осознается в качестве картины мира, но подразумевается как само бытие. Если мы знаем вещи, от царства звезд до земли, от существования неживой материи вплоть до жизни и человека, и знаем человека в его истории и его произведениях, мы обладаем в этом самым бытием, тотальностью реальности, миром.

Из этого способа основополагающего знания Кант хочет выйти и достичь некоторого другого основополагающего знания, которое одновременно и более всеохватно, и более скромно, чем это. Кант показывает нам мироздание, каким оно является на почве нашего собственного существования, в изначальных раздвоениях, в удостоверении на основе опыта настоящей минуты, в поисках единого. Сведу в кратком итоге то, что было изложено нами до сих пор:

1. Весь мир, как мироздание познания, есть *явление*. «Вещь в себе» – это не вещь, а знак на границе, служащий для

того, чтобы выразить феноменальность всего известного нами бытия. Но, хотя это только пограничное понятие, это – не ничто. Этот ноумен (называемый так в противоположность феномену) присутствует в нашей свободе, в идеях, в игре созерцания прекрасного. А то, что есть явление, не есть кажимость. В качестве явления, оно значимо и необозримо познается исследованием. И в качестве явления оно указывает в некоторое основание.

Явление и ноумен – это коренное раздвоение, которое мы хотя мыслим философски, но которое само мы получаем в этом мышлении в виде адекватного предмета. В самом явлении, в свою очередь, все оказывается существующим в раздвоениях, – чувственности и рассудка, бытия и долженствования, природы и свободы, – и раскрывается в антиномиях.

2. Все, что вообще есть для нас, должно быть присуще в настоящем. В сознании своего существования я есмь как бы узловая точка, в которой соединены все дуализмы, и прежде всего дуализм двух исконно различных между собою способов бытия – природы и свободы. Это Кант высказывает в «Критике практического разума»: «Две вещи наполняют душу... удивлением и благоговением – это звездное небо *надо мной* и моральный закон *во мне*»^{ССХХ}. Почему именно эти вещи? «И то и другое мне нет надобности только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования»^{ССХХ}. Как это происходит? «Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь с мирами над мирами... и сверх того в безграничном времени... Второе начинается с моего невидимого Я... и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, и с которым... я познаю себя не только в случайной связи, как там, но во всеобщей и необходимой связи»^{ССХХ}. Каково следствие этого для моего сознания бытия? «Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (всего лишь точке во вселенной) ту материю, из которой она возникала, после того как эта материя на короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как *интеллигенции* через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира»^{ССХХII}.

3. Поскольку мое бытие в мире не едино, а раздвоено, мироздание разорвано на природу и свободу, поскольку все вообще разорвано, я ищу единое. Разве единого не существует?

Если само бытие, – т.е. сверхчувственная основа единства всех наших способностей и единства всего того, что встречается нам, с тем, что делаем мы сами, – есть единство природы и свободы, остается не затронуто раздвоением, то единое в этой нетронутости ощутимо для нас, однако непознаваемо. На том месте, где мы есмь и где мы стоим, единое говорит только через раздвоения, но также и через тот способ, каким намечают-ся в мире акты преодоления этих раздвоений.

Поэтому кантовское философствование повсюду пронизано поиском «среднего (Mittleres)», как например, между категориями и чувственностью это – воображение, между всеобщим и особенным это – рефлектирующая способность суждения, между разумом и рассудком это – схема идеи, между природой и свободой – созерцание прекрасного. Это среднее каждый раз обнаруживается благодаря некоторым преимуществам, но само оно, в свою очередь, действительно лишь как способ присутствия того, что само по себе остается сокрыто от нас.

Например: Между природой и свободой – непреходимая пропасть, все равно как если бы это были два различных мира. Однако же свобода должна оказывать влияние на природу, «а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней... – Таким образом, все же должно существовать основание *единства* сверхчувственного, лежащего в основании природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, и хотя понятие об этом не достигает познания этого основания ни теоретически, ни практически... все же оно делает возможным переход от образа мысли согласно принципам природы к образу мысли согласно принципам свободы»^{схххiii}.

Всюду, где Кант фиксирует двойственности (Dualitäten), у него встает вопрос о связующем элементе, а именно – как вопрос о среднем звене. Это среднее действительно в живом присутствии индивида, причем как единое того сверхчувственного, которое обнаруживается в этом присутствии. Для знания, вступающего в эти двойственности как в свои неизбежные позиции, благодаря которым возникает ясность, это среднее представляется как погружение в бездонность, или как открытие сокровенного корня, из которого все рождается. Мышление среднего не упраздняет двойственностей. Это мышление среднего – прорыв к просветлению, а не к решению загадки. Познанное связующее, известное нами среднее было бы совершенно ничтожно.

Можем ли мы по-кантовски мыслить мироздание как единое сверхчувственного, которое раздваивается, доводит до конца это свое раздвоение в познании и действии человека, чтобы именно в них же найти свое обращение ворот и возвратиться к себе? Нет, ибо это была бы метафизическая мысль объективного, а не критического характера, – плотиновская, а не кантовская по своей форме. В образе этой мысли целое самого бытия было бы превращено в процесс, в котором, в определенном его месте, появляется человек. Для Канта такие мысли – часть игры. Он остается на точке зрения человека, не занимает какой-либо иллюзорной точки зрения вне его, с которой человек подобно некоему богу мог бы обозревать целое или повторять в себе мысли Бога. Кант не обманывает себя никаким выходом из пределов возможного для человека. Он не дезертирует из человеческого бытия.

V. Кантовский разум

Разум не похож на характер человека, который, как тот или иной характер, врожден ему, – он подобен характеру человеческого бытия вообще, который может быть только единственным характером – или совсем не быть. Это – умопостигаемый характер. В явлении он есть образ мысли, рождающий себя из себя самого, и воля, обязывающая себя силой собственного разума, как неизменно предписанных основоположений. Этот образ мысли еще должен сначала выработаться через свободу во времени.

а) Переворот образа мысли

Философия есть для Канта «переворот образа мысли». То, что издревле было обращением благодаря философии и что с самых начал называлось «путем», у Канта по-новому и, может быть, радикальнее, чем прежде стало «путем», причем путем, как движением, ведущим к перевороту, и как бесконечной задачей после переворота. Путь, который прошел Кант в своей жизни, сам есть свидетельство философствования о том пути, который он нашел.

1. *Путь Канта*. Мы описываем путь Канта к критической философии. Субстанция содержания, имеющая свое основание в библейской традиции, с самого начала была одной и той же. Но Кант на своем философском пути понял ее, переплавил

ее и позволил ей, в новом облике, стать существом самого философствования. Несмотря на документы, путь Канта остается в целом тайной. Но проследить этот путь обязательно нужно, чтобы не потерять из виду основу и цель этого мышления и всю его широту, ради мнимых философских позиций Канта, которые мы объявляем в таком случае сущностью его философии.

Можно указать здесь определенные существенные точки: В диссертации 1770 года предвосхищается «трансцендентальная эстетика» позднейшей «Критики чистого разума» (1781, учение о субъективности и априорности форм созерцания – пространства и времени), Однако еще совершенно отсутствует мысль о субъективности форм мышления как конституирующей функции объективности всего мира опыта. Но как бы ни была велика эта мысль и хотя она и служит опорой для всей позднейшей философии Канта, в ней одной, как простом обращении мыслительной операции, новое еще отнюдь не выражается.

Поэтому нужно десять лет, чтобы привести все мышление Канта в то движение, в котором все в самом деле будет перелито в новый образ мысли, который не состоит только в одной определенной мысли. Мыслительные шаги в докритических сочинениях, каждый из которых можно показать, хотя сами они и представляют собой уже операции критического характера в той или иной формулировке особенных проблем, однако они не суть элементы той, другой, тотальной критики, из которой выросла позднейшая философия Канта. То, что было получено докритически, было позднее в значительной мере сохранено, но еще не было философией. Из всех этих отдельных мыслей еще невозможно вывести новое содержание. Трансцендентальный метод, который Кант называет критическим методом, не есть результат некоторого ряда открытий. Это – скачок. Куда приводит этот скачок, это, может быть, в целом еще по необходимости неясно, но это служит истоком поразительно ясных прозрений. Этот скачок нельзя локализовать во времени, когда он совершился, вопрос стоит только о том, как он будет воплощен.

В самом деле считается, что невероятная сила кантовской философии еще совершенно не чувствуется в докритических сочинениях. В них нет животворящей ауры позднейших трудов Канта, рождаемой самым строем их понятий, нет просветления необозримой глубины силою ясных понятий. Только с появлением этого возникает стиль великих критических сочинений, отличающийся весомостью и неисчерпаемостью его содержаний.

Новый способ мышления достался Канту не через откровение, не через решающее озарение мысли, не в каком-то определенном году, не благодаря его творческому гению, но благодаря основной установке (описанной им самим), вследствие которой озарения получили возможность раскрыться. Это – систематический метод, которому были дарованы необходимые шаги мысли. Это, поначалу, партикулярный метод, находящий себя в некотором целом, в котором, к изумлению Канта, одно опирается на другое. В бесконечно богатом отношении мире мысли намечается некоторое пространство, в котором и за пределами которого открывается необозримое множество возможностей.

Если мы проверим те «переворачивания (Umkipprungen)», о которых говорит Кант, эти переориентировки его мысли, то в итоге все же останется следующее: *Во-первых*, решающее значение имеют не те мыслительные движения, которые мы можем просто рационально повторить вслед за Кантом, но мотив, который делает их возможными и который невозможно понять в одних только этих рациональных операциях, хотя его можно понять только через их посредство. *Во-вторых*, это не только рациональное постижение, как позиция, но новый облик основополагающего знания, нечто такое, что отныне само неисчерпаемо, открыто для бесконечных экспликаций.

Поэтому Кант, получив свой прирост сполна, достоверно сознавал его характер, как необозримо продуктивного философствования. Это позволило ему стать рождающим мыслителем для всех тех, кто его понимает. Поэтому у конца пути, на высоте своего мышления, он смог сказать: Когда мы как раз сумели бы начать, нам приходится уходить.

Путь Канта – это, прежде всего, только его путь к этой философии, но затем и сама эта философия как путь, который по самой природе вещей не приводит к концу. Найдем ли мы подход к кантовской философии – это, может быть, зависит от того, как мы понимаем тот путь, на котором он пришел к этой философии.

2. Переворот образа мысли в области нравственности. Переворот образа мысли – это сущность самого разума. То, что происходит в философском образе мысли, имеет свой прообраз и отголосок в области нравственности. Человек имеет характер, который он сознает в себе как разумное существо, «не от природы», он «каждый раз должен его иметь приоб-

ретенным»^{ссxxiv}. Это происходит «не постепенно, а внезапно, как бы путем взрыва, который сразу же следует за утомлением от неопределенного состояния инстинкта»^{ссxxv}. Истоком является здесь решимость, но эта решимость – во всей нашей жизни в целом. «Пытаться постепенно стать лучше – это напрасный труд»^{ссxxvi}. Учреждение характера заключается в «абсолютном единстве внутреннего принципа образа жизни вообще»^{ссxxvii}.

Кант полагает: «Может быть, немного найдется людей, которые испытали эту революцию до тридцатилетнего возраста, а еще меньше найдется людей, которые твердо осуществили ее до сорокалетнего возраста»^{ссxxviii}.

Переворот образа мысли философ отличает от реформы. То, что кто-нибудь становится добрым человеком «по умопостигаемому характеру», «не может быть вызвано постепенной реформой, пока основание максим остается нечистым, а должно быть вызвано революцией в умонастроении человека... как бы через новое творение и изменение сердца»^{ссxxix}. И для реформы есть подобающее ей место: «революция необходима для образа мыслей, а для образа чувств... необходима постепенная реформа... Одно-единственное твердое решение может стать действительным во времени только как бесконечный прогресс»^{ссxxx}.

3. *Чего желают достигнуть на пути.* Перемена образа мысли неизмеримо трудна. Всякий раз после ясного предметного постижения требуется нечто, казалось бы, невозможное – трансцендирование предметного при помощи диалектики. Впечатление такое, словно мы падаем в пустоту.

Это было бы простой странностью, если бы это было произволом кантовской мысли. Противники Канта упрекают его в том, что он склоняется к субъективизации, к феноменологизации, к упразднению объективности, или в том, что он претендует на осуществление мыслей, которые осуществить невозможно. Новое у Канта, говорят они, представляет собой совершенно ложный путь. Но им следует ответить: это новое, достигнувшее осознания из природы самого нашего разума, есть все-таки некоторый новый способ осознания древнего как мир основополагающего знания.

Тот, кто осуществляет его, считает его условием всякого человеческого бытия истинным, но не может пребывать в заблуждении относительно того, что есть иные силы, не понима-

ющие этого основополагающего знания. Заново оформленное основополагающее знание Канта доводит до полной ясности ситуацию человека: мы способны постичь границы всякого образа мысли. Мы находим самовоспитание к теоретически непрочному сознанию бытия, в пространстве которого возможна практическая безусловность нравственного действия и в пространстве которого она понимает его смысл.

Путь ведет не в такую страну, в которой все благоустроено, известно и обозримо. Порядок кантовской систематики – это только порядок всех путей, а не исполнение в завершенности. Кант ведет нас в пространство вновь и вновь порождающей самое себя жизни, в тайну творческих источников разума. Тот, кто приходит туда, должен присутствовать при этом сам и делать то, чего Кант за него не сделал. Кант предоставляет ему шансы.

«Новая наука» есть нечто чрезвычайное, и она требует чрезвычайного. «Мое сочинение, говорит Кант (11.5.1781), – не может не вызвать совершенного изменения образа мысли в этой части человеческих познаний». «То, что я разрабатываю в Критике, – это вовсе не метафизика, а совершенно новая и доселе неиспробованная наука, а именно критика разума, судящего *a priori*». Кант называет свое новое мышление «метафизикой метафизики». Речь идет о перевороте в мышлении, который Кант, относительно своих формулировок, касающихся познания, назвал, по аналогии с великим астрономом, коперниканским переворотом: вместо того чтобы понятия соотносились с предметами, как это было согласно всем прежним представлениям, отныне, напротив, предметы соотносятся с понятиями.

Но переворот есть нечто большее. Новое мышление имеет всеобъемлющий характер. Ибо оно просветляет всю полноту разума. Нет ничего, смысл чего не был бы затронут этим мышлением и не требовал бы иного способа мыслить его и иной атмосферы для мысли. Поэтому уже в первых набросках речь сразу идет не только о познании, но о морали и вкусе и о предельных целях человечества. Затем, в семидесятые годы, работа сосредоточивается на основании, которое в «Критике чистого разума» выходит к публике как первая книга нового образа мысли, за которой потом быстро следуют все произведения, удовлетворяющие первоначальной концепции.

б) Широта пространства кантовского вопрошания

Философствование желает во времени привести к ясности невянтное поначалу целое, а потому оно вынуждено разделять, мыслить одно после другого и следить за тем, как растет в этом движении целое.

Если мысленное строительство хочет с самого начала иметь в себе то, чего оно еще только ищет, то я сам вначале должен как бы перенестись своим существом в это искомое или осуществить скачок. Вдруг и сразу становится присутствием настоящего то, что ведь в действительности только вырастает в мышлении, постепенно проясняясь.

В развернутой игре вопросов и ответов начало образует поэтому не предмет, но – путь. Первая ясность начинается с вопроса. То, о чем мы спрашиваем, определяет смысл философствования. Знаменитые основные вопросы Канта, повторяемые у него в разных местах как три или как четыре вопроса, охватывающие собою всю философию, можно развернуть следующим образом:

1. Наше естественное поведение таково: То, что я мыслю как бытие, противостоит мне как предмет. Я принимаю это бытие как то, за что оно себя выдает, если я знаю его. Бытие есть бытие знаемым. Само по себе оно таково, каково оно для меня. Это считается само собой разумеющимся, пусть даже я и не осознаю этой самоочевидности, а значит, также не задаю и вопроса о ней. Великий шаг состоит в том, что эта естественная установка теряет достоверность для себя самой. Это произошло в современной философии, начиная с Декарта. Кант устремляет это вопрошание в глубину: Как мыслящий субъект приходит к объекту, который он мыслит? Каково их отношение друг к другу? Поскольку я, как мыслящий, не есмь все же тот предмет, который я мыслю, то как относится мышление к мыслимому? Первый основной вопрос Канта гласит: *Что я могу знать?*

2. Я действую, потому что я чего-то хочу. Почему я хочу чего-то? Затем, скажем, чтобы жить, или потому что это доставляет мне удовольствие или составляет мой интерес? Но что это такое? Я задаю вопрос: стоит ли жить, испытывать удовольствие, или интерес, – задаю вопрос о смысле и цели и о конечной цели, которая бы впервые дала всему смысл. Это значит: я спрашиваю, желаю ли я того или иного случайно, без конечной цели, как бы одурачиваемый целями, или же я могу желать безусловно, потому что без дальнейшего допускающего вопросы основания, желаю ли я чего-то не предварительно, но

окончательно, не случайно, а подлинно, не потому что мне говорит это кто-то другой, но потому что это безусловно обязательным образом предписано мне самому. Второй вопрос Канта гласит: *Что я должен делать?*

3. Последствия моих действий согласно безусловному закону отнюдь не совпадают с тем, чего я желаю как своего счастья. Мир полон несправедливости, бессмыслицы и случайности. Поскольку для моего рассудка достоверно только то, что я знаю в пределах границ возможного опыта и поскольку из иного истока моего практического разума для меня достоверно то, что я должен делать, во мне остается глубокая неудовлетворенность. Целое бытия не объемлется ни знанием, ни волеием. Бытие для меня разорвано. Единство, взаимная ответственность того, что во временном существовании разделено, может находиться только в сверхчувственном. Третий вопрос Канта гласит: *На что я смею надеяться?*

В двух местах своих работ Кант прибавил к этим вопросам четвертый: *Что такое человек?* Он говорит: В принципе три первых вопроса можно было бы соотнести с четвертым. Этот всеобъемлющий, по словам Канта, заключающий в себе остальные вопросы, четвертый вопрос означает: Кант исходит не из Бога, бытия, мира, не из объекта, но из человека, как места, на котором только все это становится присутствием для нас. В нашем собственном существовании мы должны – опытом или действием – проверить подлинность всего истинного. Однако приоритет, отданный четвертому вопросу, отнюдь не означает, будто познание бытия следует заменить познанием человека. Скорее, бытие есть то, что важнее всего, но чего человек может коснуться. Что он может уловить и сделать ощутимым для себя только через свое человеческое бытие. Этот вопрос не означает, будто Кант может дать окончательный ответ – что такое человек. Человека невозможно подвести под нечто иное, он по существу своему не есть вид некоторого рода, который бы заключал в себе еще иные известные нам виды. Он есть действительное пространство всего для нас возможного. Кант мог бы сказать, как Сократ у Платона: Я не знаю, что такое человек, не есть ли он еще более удивительное существо, чем Тифон^{ССХХХ}. Мы люди, и мы сознаем это и вопрошаем о себе. Мы находим ответы на пути никогда для нас не обозримого человеческого бытия.

Все определенное есть проблема чего-то встречающегося нам в объемлющем (Umgreifendes). Мы способны трансцендировать, но мы не вступаем в трансценденцию. Мы остаемся людьми. Мы даже не объемлем еще раз того объемлющего, которое мы есмы, но переживаем его опытом, как объятые иным (Umgriffenes).

Вопрос о том, что такое человек, служит побуждением кантовского философствования с самого его начала. Уже в докритическую свою пору Кант писал: «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»^{ccxxxii}. Но этот вопрос, в отличие от первых трех вопросов, не нашел себе ответа в определенном произведении Канта. Его «Антропология», которую он издал в старости как текст своих лекций, которые он десятилетиями читал на эту тему, не является таким ответом на четвертый вопрос, который соответствовал бы его кантовскому смыслу. Она трактует об антропологии «в прагматическом отношении», представляет немалый интерес, однако разочаровывает нас, если мы учтем все величие кантовского вопроса. Ответом на этот четвертый основной вопрос служит только целокупность всех произведений Канта.

Все эти четыре вопроса в своей совокупности обозначают «сферу философии в ее всемирно-гражданском значении»^{ccxxxiii}. Для «философии в ее школьном значении» Кант всякий раз формулировал свои проблемы в контексте систематического строя понятий гораздо определеннее, как, например: Как возможны синтетические суждения а priori? Но великие основные вопросы всякий раз направляют отбор содержания философствования и содержания этих определенных вопросов. Ибо все «школьное» имеет смысл, только если оно служит «всемирно-гражданскому».

Что означает вопрошание, как философское вопрошание? Мы склонны понимать ответы как такие ответы, какие даются на вопросы в науках: благодаря им я кое-что знаю о чем-то; или как сведения, подобные техническим инструкциям: согласно им что-то можно сделать. С вопросами и ответами в философии дело обстоит принципиально иначе.

Это можно наблюдать по реакции на кантовские вопрошания и ответы. Пример этому – Либман⁴³ (кантианец, который

⁴³ Либман, Отто (1840–1912) – немецкий философ, профессор в Страсбургском, а с 1882 года – в Йенском университете. Самое известное сочинение Либмана, «Кант и эпигоны» (1865), защищал Канта от его мнимых, по его убеждению, наследников в лице Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фриза, Гербарта и Шопенагуэра. Вывод автора состоял в том, что «необходимо возвратиться к Канту». Книга стала поэтому одним из первых симптомов неокантианского движения. Другие сочинения: «Об индивидуальном доказательстве в пользу свободы воли» (1866); «К анализу действительности» (1876); «Мысли и факты» (2 т., 1884–1904).

своим призывом «назад к Канту» положил начало неокантианству): Он говорил, что «вещь в себе» – это ответ на вопрос, который нельзя задавать. Последняя цель философствования – не понятие, а оставшийся без ответа вопрос, последняя загадка. Наше чувство должно создать решение и исполнение для этой загадки, благодаря которому отпадал бы сам повод задавать вопрос. Эта критика Либмана затрагивает нечто истинное, а именно то, что вопросы, на которые невозможно дать ответ, могут иметь некоторый смысл. Но в то время как для философствования эти остающиеся всегда без ответа вопросы становятся движением его собственного мышления – как это происходит у Канта и у немногочисленных великих – здесь уверяют, что они должны умолкнуть в чувстве. Это в самом деле было бы отречением от философии, уклонение в лишенное форм и обликов не-мышление. Мышление, которого Либман и многие другие после него искали у Канта, остается по эту сторону философии в конечном познании предметов наук. Эти интерпретаторы трактуют понятия Канта как именно такие научные понятия, и потому по необходимости неверно понимают даже и смысл «пограничных понятий», таких как понятие вещи в себе. На этом пути кантовская философия исчезает в интерпретации, превращаясь в стукотню понятий (*Begriffsgeklapper*) с теми роковыми противоречиями и нестыковками, которые с естественной последовательностью привели современную формальную логику (*Logistik*), считающую себя философией и тянущую на свою почву также Канта, к отказу от Канта.

В философском вопрошании я превосхожу всякий предмет, всякое определенное существование, всякое определенное представление о мире, не допускаю как заведомо значимые никакую предначертанную архитектуру мира, никакое определенное содержание моей деятельности и моих целей. Все теряет устойчивость под действием основного вопроса, выходящего за пределы всякой особенности. Но это превосхождение всякой особенной предметности отнюдь не должно оставить эту предметность в стороне, как нечто отныне безразличное, как если бы подлинное бытие было где-то в другом месте. Ибо, если я желаю мыслить, то бытие доступно мне только в стихии предметного. Скорее, трансцендированием предметного нужно искать то, что мы называем источником или истоком, из которого, хотя сам он никогда не становится предметом, впервые становятся, однако, возможными, в качестве особенных, все предметы, все рамки предметного, все те горизонты, в которые я вступаю.

Я не только существую с предметами в некоторой среде (Umwelt). Во мне есть нечто всеохватное: разум, который знает, желает, задает вопросы о начале и конце и в этих вопросах касается того, что есть основа всякого существования, бытия субъектом и бытия объектом. Будучи в качестве зависимого существования ничтожным в нескончаемости мира, я все-таки, как независимый разум, емь одолевающая мир возможность зорким взглядом смотреть на этот мир, бесконечно проникать в нем все дальше и вопрошать о том, что лежит за его пределами.

Тезису, согласно которому последний итог философствования есть вопрос, и притом вопрос, на который невозможно дать никакого ответа, противостоит возражение, что подобное вопрошание лишено смысла. Вопросы, на который нельзя дать ответа, нельзя и задавать. Это возражение переносит на философствование требование, предъявляемое к научному познанию. То, что вопрос не имеет отчетливого смысла, выражимого в поддающихся точному определению понятиях (а этого вполне оправданно требуют в науках), – составляет необходимую принадлежность трансцендирующего, а тем самым и философского, характера таких вопросов.

Отчетливость философского вопроса имеет иной смысл. Здесь самое важное – то, как мы развиваем вопрос, что происходит, когда мы отвечаем и когда мы не отвечаем на него, как вопрос становится истоком некоторого движения мысли, в котором разум осуществляется во внутренней деятельности, тождественной с самим этим мышлением. Эта деятельность не познает никакого предмета. Но преобразует сознание бытия. Философский вопрос, так же точно, как и ответ, не сохраняет значимого смысла, если, утрачивая свою природу, превращается в нечто научно предметное. То и другое получают свое содержание от того, к чему приводит вопрос, даже если он и не находит себе доступно понятного ответа или, вернее, через самое это отсутствие ответа. Ибо здесь есть коренное различие между простым незнанием рассудка и тем просветлением нашего рассудка у его границы, которое дает разум. Незнание рассудка остается в рассудке сугубо отрицательным, оставляет наш душевный строй пустым. Незнание в философском удостоверении превосходит рассудок, преобразует наше сознание бытия и позволяет нам, когда мы мыслим, сделаться богаче в готовности.

с) Скепсис Канта

Едва ли Кант был когда-либо настроен скептически. Его душа с молодых лет находила удовлетворение в содержаниях традиции. Но все же этого ему было недостаточно. Он хотел познавать. Он не успокаивался, если некая вера доказывала средствами признания за истину свой добрый характер или если ее считали истинной знаменитые люди. Он задавал вопрос об основаниях того, что выражалось в этой вере как познание. В качестве такого познания многие положения, считавшиеся достоверными, причем положения с такими существенными содержаниями, как Бог и бессмертие, сделались для него сомнительными. Казалось, будто на этом пути Кант, непоколебимо уверенный в основе своего существа, становится весело-беззаботным скептиком. Но его цель была в другом. Он как раз не хотел повторять скепсис, который во всякое время был удобным отдыхом для разума. На пути, ведущем через скепсис, он хотел достичь подлинной достоверности. Но этого он пытался добиться не при помощи достоверности, получаемой через метод, и не при помощи достоверности относительно отдельных вопросов в мире, а также и не при помощи достоверности откровения, но при посредстве знания о целокупности нашего разумного существования, о возможностях и границах разума, в его многомерной и все же внутренне взаимосвязанной тотальности.

На основе издавна поддерживавшего его убеждения Кант обрел достоверность в своем мышлении. Своей «Критикой чистого разума» он обрел почву, прочность которой представлялась ему выше всяческих сомнений.

Я «смело убеждаю себя, что эта книга направит на новый путь все обработки в этой области и что изложенные в ней учения могут надеяться на постоянство». Он уверен, что так обозначил согласно надежным принципам границы разума, «что в будущем можно будет наверное знать, находимся ли мы на почве разума или умствований»^{ССХХХIV}. Уже в 1773 году он с твердой верой пишет, что имеет надежду «на долгое время» придать философии «новое направление, которое поставит ее в преимущественное по сравнению с религией и нравственностью положение»^{ССХХХV}. Он уже тогда мог сказать, что в своем намерении «преобразовать науку, которую столь долгое время тщетно разрабатывали... достиг того, что обладаю системой, полностью открывающей тайну существовавшей до сих пор за-

гадки»^{ссxxxvi}. Он не думает, «чтобы многие ставили своей целью создать в соответствии с определенной идеей совершенно новую науку и полностью разработать ее»^{ссxxxvii}.

Через все труды Канта проходит обоснование объективности как всеобщезначимости. Эту объективность он находит в субъективности, но ничуть не менее того и субъективность определяется объективностью. Поэтому у Канта все, коль скоро в мире явлений нашего существования оно обусловлено субъективностью нашего разума, является также субъективным, — но, коль скоро оно происходит из истока, также и объективным.

Чтобы не дать ввести себя в заблуждение словом «субъективность», мы должны, прежде всего, исключить всякую частную субъективность, как многообразие индивидуального. Субъективность Канта — это совместная (*gemeinschaftliche*), а поэтому коммуникативная и публичная (*öffentliche*) субъективность. Эта субъективность есть субъект «сознания вообще» познания, и она включает в себя также и субъективность эмпирической общительности (*empirische Geselligkeit*) и ее правила, имеющие свой смысл в сообщимости чувств.

Поэтому взаимная соотнесенность субъективности и объективности меняет свой смысл. Поскольку масштабом для формы речи о том, что значимо, остается объективность подчиненной законам природы, в кантовском изображении всех способов действительности объективности появляется некоторое напряжение, так что, по видимости, утверждается то одно, то другое и противоречивое, например, субъективность и объективность идей, прекрасного, целей природы. Смысл и характер всеобщезначимости высказываемых при этом суждений отличаются в отдельных случаях как принципиально различные, если не считать того, что все они имеют свое основание в единстве разума. «Субъективирование» означает у Канта не унижение, но просветление того или иного способа действительности отношения между субъектом и объектом. Оно означает не скепсис, но удостоверение той или иной специфической объективной значимости.

Это поначалу сбивающее с толку читателя обстоятельство — то, что только что называли субъективным то, что позднее претендует на объективную значимость, следует понимать, во-первых, из интерпретации феноменального характера существования, который во всех пассажах Канта становится

в конце концов указателем, обращенным на сверхчувственное, *во-вторых*, исходя из воли Канта измерить все способы существования разума. Так он находит, например, особенность рефлектирующей способности суждения, которая, казалось бы, в значительной степени субъективизирует, тогда как она впервые по-настоящему выясняет своеобразие новых объективностей: удивительное согласие природы вещей с нашей познавательной способностью, свободной игры всех способностей души в созерцании прекрасного, опыт возвышенного, объективность существования вещей как целей природы в живых организмах.

Всякая достоверность заключается в суждениях. Суждение есть акт, в котором мы значимым образом осознаем бытие, приводя в единство два разделенных момента. Но суждением Кант называет не только мыслительный акт, высказываемый в предложении. Ему известно эмпирическое суждение, в котором предмет познается значимым образом на основе восприятия; ему известно суждение деятельности, проясняющееся себе самому как императив долженствования; ему известно суждение вкуса в созерцании прекрасного, которое находит себе выражение вообще не в мыслимом предложении, но в том, что предикат этого суждения есть значимое чувство удовольствия и неудовольствия (всеобщезначимое чувство вместо всеобщезначимого понятия). Во всех этих трех направлениях субъективные суждения (лишенные всеобщей значимости) следует отличать от объективно значимых суждений: так, эстетические суждения приятного – от эстетических рефлексивных суждений, простые суждения восприятия – от эмпирических суждений, технические и прагматические императивы – от категорического императива.

д) Отрицательное и положительное значение философствования

У Канта есть двоякий пафос: пафос познания, как неизменно продвигающегося вперед исследующего знания в мире, и пафос свободы, как удостоверяющего себя в осуществлении живого присутствия подлинного бытия. Он требует, чтобы я не смешивал то и другое, чтобы я не желал знать там, где мнимым знанием я обманываю сам себя и разрушаю свою свободу.

Поэтому такую большую роль в этом мышлении играет критическая защита (*kritische Abwehr*). Кант может сказать: «Вся философия чистого разума задается только этой отрицатель-

ной целью»^{ссхххviii}. Там, где иллюзия неизбежна в силу природы самого разума, критическое просвещение может добиться того, чтобы я не давал себя обманывать этим иллюзиям, пусть даже рождаемая ими кажимость неустранима, так же, как я не поддаюсь обманам чувств, которые, даже если я признал их, продолжают все же существовать, пусть даже они никого больше не обманывают.

Философское образование понятий как трансцендентальное познание не есть более онтология (это «гордое имя» Кант прямо отказывается присвоить своему мышлению), но критика. Она несет с собою разделение и разграничение наших способностей, при помощи которых конституируется наше сознание и действие в тех способах, в которых нам может быть доступно в присутствии бытие.

Познание мира – это единственное поприще нашего познания, но познание мира не есть познание бытия. Вместо познания бытия (онтологии) возможна трансцендентальная философия. Кант трансцендирует не в потустороннее, но к границе всякого существования. Это не трансцендирование в некое другое пространство, но все же это трансцендирование, потому что это – абсолютно иной акт познания, нежели тот, который совершается при всяком познании в мире.

От этого кантовского мышления при ложной интерпретации возможно двоякого рода уклонение: Соскальзывающее обратно в мир, как если бы у Канта речь шла только об оправдании значимости научного познания, о теории познания, – или соскальзывающее обратно в старую метафизику (например ту, [которая учит,] что мир есть сон и кажимость). В первом случае теряется трансценденция, а во втором – мир. У Канта же одно не существует без другого, мир есть не кажимость, но явление, мир не есть в-себе-бытие, но, как явление, он есть язык трансценденции.

Но у нас есть склонность разрушить поставленные нам пределы. Мы хотим обладать истиной чувственнее, действительнее, совершеннее, чем это нам дано. Тогда мы дурманим себя иллюзией обладания абсолютным, упускаем из рук возможное для нас познание и сами улетаем из-за этой интенсивности мнимого.

Чувственная осязаемость нечувственного упраздняет силу нашей свободы. Поэтому правительства, как полагает Кант, чтобы иметь пассивных подданных, охотно дозволяли щедро приправлять религию «ребяческим аппаратом» и «аксессуара-

ми». Тогда подданного избавляют от труда, но вместе с тем лишают и способности распространять свои душевные силы за произвольно поставленные ему пределы, при помощи которых с ним легче обращаться^{ccxxxix}.

Подлинно сущее действительно не как известное, но как то, что делают, и не как сугубо объективное действие, но оно есть это действие только в единстве с тем умонастроением, из которого его совершают. Я не познаю то, что подлинно есть, но удостоверяюсь в нем через свою свободу (*Was eigentlich ist, ist nicht als Gewußtes, sondern als Getanes, und nicht als nur objektive Handlung, sondern diese nur ineins mit der Gesinnung, aus der sie getan ist, Ich erkenne nicht, was eigentlich ist, sondern werde dessen gewiß durch meine Freiheit*).

Единственная и настоящая непримиримая враждебность к Канту заключается в той установке, которой хотелось бы не удерживать разум в его границах, коль скоро у него есть границы, но уничтожить его, дав ему – неизбежно сопряженное с духовным насилием – удовлетворение в противоразумной объективации. Разум сдается, отказывается от самого себя. Этот издавна могущественный род враждебности разуму Кант фиксирует мыслью под именами «мечтательности», «фанатизма», «догматизма».

Мечтательностью Кант называет предпринятый согласно принципам переход границ человеческого разума. Теоретическая мечтательность – это усвоение мнимых познаний, выходящих за границы опыта. Пустая мечта – «*видеть что-то за всеми границами чувственности*, т.е. грезить исходя из основоположений (сумасбродствовать на основе разума)»^{ccxi}. – Моральная мечтательность есть обоснование нравственного действия не на человеческом умонастроении в борьбе, но на обладании мнимой святостью и чистотой умонастроений, на этом «легкомысленном, поверхностном и фантастическом образе мысли»^{ccxli}, который действует на основе душевного порыва, а не по долгу^{ccxlii}, и из-за этого забывает о своей обязанности. – Религиозная мечтательность – это мнение, будто мы можем отличить действия благодати от действий добродетели, или даже при помощи первых произвести в себе добродетель, и наконец, что мы имеем влияние на сверхчувственный предмет. Если иногда, при движениях души в сторону нравственности, мы «вынуждены признаться в своем невежестве: «Ветер веет, куда он хочет, но ты не знаешь, откуда он приходит»»^{ccxliii}, то мы все же не можем воспринимать в себе каких-либо небес-

ных внушений. Религиозная мечтательность – это моральная смерть разума, без которого, однако, не может существовать никакая религия^{ccxlv}.

То, что не существует привидений, для Канта представляется убедительно достоверным в контексте трансцендентального удостоверения в нашей познавательной способности и в том, что может, а что не может встречаться нам в опыте. «Субстанция, которая была бы устойчивой в пространстве, не наполняя, однако, его», – и так же точно особая основная способность нашей души наперед видеть будущее, или способность вступать в общение мыслей с другими людьми (как бы далеко они ни находились), – «это понятия, возможность которых совершенно не обоснована, так как они не могут опираться на опыт и известные законы его»^{ccxlv}. Без возможности опытной данности – т.е. удостоверения этой данности при помощи методов нашего опыта – они представляют собой произвольное сочетание мыслей, которые, хотя не содержат никакого противоречия, «тем не менее не могут заявлять претензий на объективную реальность, т.е. настаивать на возможности такого предмета»^{ccxlv}.

Философия Канта кажется бедной. Кажется, будто она отбирает все то, что было мило метафизической потребности человека, и лишает к тому же возможности счастья в мире. Но она обладает несравнимой силой благодаря той критической дисциплине, с которой она ставит меня у границы существования, чтобы я мог по-настоящему жить в этом существовании. Кантово просветление разума выдвигает претензию – достичь полноты присутствия в мире и у себя самого, делать то, что для нас возможно, и не упустить совершить это из-за утешительных иллюзий. Доведение до сознания границ разума избранным Кантом способом требует от нас жить, ограничиваясь данным нам существованием; но от границ разума сам этот разум должен распространяться все дальше и дальше вширь и открываться для исполнения опытом все глубже и глубже.

Отсюда происходят положения Канта: «Нельзя научиться философии, можно научиться только философствованию»^{ccxlvii} и «Задача философии именно в том и состоит, чтобы знать свои границы»^{ccxlviii}.

Глубоко сокровенное внутри нас требование обладать тем, что для нас всего важнее, в воплощенно-чувственной форме может дать нам ощутить бессилие нечувственного разума. Но Кант видит в разуме, каждый раз заставляющем его опытно

пережить отношение к Богу – в нравственном законе, в идеях, в живом, в прекрасном, – нечто противоположное: здесь он видит подлинную силу, здесь действительно есть сила. «В иудейской книге законов нет, пожалуй, более возвышенного места, как заповедь: не создавай себе кумира и всякого подобия того, что есть на небе, на земле и под землей и т.д. <...> То же самое можно сказать и относительно представления о моральном законе... Нет никакого основания опасаться, будто, если отнять у моральности все, что она может рекомендовать чувствам, за ней не останется никакого другого одобрения, кроме холодного, безжизненного, а также никакой движущей силы»^{ccxlix}. Неверно, будто нечувственное не имеет в себе силы. Там, где оно действительно живо присутствует в нас, дело обстоит, скорее, наоборот. Ибо там, где чувства ничего уже не видят перед собою и где, тем не менее, остается в силе неистребимая идея нравственности, там ее сила бывает непреодолима.

Мир не замкнут в себе. Есть царство духов, т.е. разумных, внутренне соприкасающихся друг с другом существ, но это царство действительно лишь как осуществляемое во времени царство свободы, а не как доступное нашему знанию потустороннее царство и не как объективный институт в посюстороннем мире, но только как незримая церковь. На ней утверждается надежда в этом мире. Спасительное исходит в мире от этой великой неорганизованной и неорганизуемой общности.

е) Конечность человека и границы разума

Самовластен ли этот кантовский разум в своей разумной гордости, если он находит в самом себе верховную инстанцию, сам создавая себя самого, а тем самым и человека? Таков теологический упрек в адрес Канта. На это следует ответить, *во-первых*, исходя из разума во всей полноте его объема, как понимает его Кант: его место ни в коем случае не должен занимать один только рассудок и некоторое мнение (*ein bloßer Verstand und ein Meinen*). *Во-вторых* же, и прежде всего: Кантовский разум, создавая, сознает в себе, что он принимает: он не только, в качестве рассудка, принимает опыт чувственного мира, но также и в качестве разума в собственном смысле слова принимает объективность идей и сверхчувственное у границ. Этот разум не довлеет себе, хотя в мире, во временном явлении нашего существования он есть неперемнное условие всякого надежного и подлинного удостоверения. Ибо разум,

именно как разум, знает конечность человека и опытом переживает свои собственные границы.

1. *Конечность человека.* Человек конечен, потому что он всегда зависит от чего-то иного и нигде не обретает возможности абсолютного завершения.

Наш рассудок дискурсивен, а не интуитивен, он создает свой предмет в отношении его формы, но не в отношении его существования, зависит от данности опыта и не может завершить этот уходящий в бесконечность процесс познания.

Наша воля обременена потребностями, потому что она зависит в своем удовлетворении от существования предмета. Наши физические потребности делают нас конечными.

Ни один человек не может опираться только на одного себя. Каждый зависит от других людей. Мы являемся людьми только благодаря нашей общности с людьми. Никакая самодостаточность индивида невозможна.

Для конечных, но разумных существ довольство своим существованием в целом не есть их истинное достояние, что предполагало бы сознание независимой самодостаточности. Поэтому мы жаждем быть счастливыми, хотя никогда и не можем быть вполне и окончательно счастливыми.

Конечность – это временность. До тех пор, пока есть временность, существование не знает остановок. Вместо бесконечности совершенного вечного настоящего наше существование разума есть идущий в бесконечность, никогда не завершённый прогресс. И «для разумных, но конечных существ возможен только прогресс в бесконечность».

Все характеристики нашей конечности венчаются тем, что для нас, как разумных чувственных существ, неупразднимо раздвоение на природные события и свободу. Необходимость законов природы не состоит ни в малейшей связи с необходимостью законов долженствования, в том что касается последствий тех или других законов. Между нашим счастьем как существа, принадлежащего к миру как его часть, и последствиями наших действий следующей закону доброй воли нет никакого соразмерного отношения. Поэтому наша склонность к счастью оторвана от нашего долга следовать нравственному закону. Наша нравственность остается в ситуации конечности борьбой с самими собой и с миром. В раздвоении мы способны к автономии разума, но не к автократии нераздвоенного святого существа.

Святость была бы «полным соответствием воли с моральным законом, совершенством, недоступным ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования»^{ccl}. Наша нравственность есть не святость нашего бытия, но следование должностованию. Только божественный рассудок, «для которого условие времени ничто», видит в нескончаемом для нас ряду действий «целокупность согласия с моральным законом в одном-единственном интеллектуальном созерцании разумных существ»^{ccli}.

Мы, конечные существа, должны представлять себе моральные законы, как веления: наш разум может выражать необходимость нравственности не через бытие (событие), но только как должностование быть. В незнающем раздвоения умопостигаемом мире не было бы различия ни между должностованием и действием, ни между ценностью поступков доброй воли и счастливыми или несчастливыми последствиями этих поступков в реальности.

Борьба конечного нравственного существа ведется в доброй воле за «добродетель», которая есть сама для себя цель и сама для себя награда, причем она «как идеал столь блистательна, что в глазах человека она кажется затмевающей самое *святость*, которая никогда не поддается искушению нарушить закон»^{cclii}. Но «тем не менее, это заблуждение», потому что в этом мы «ошибочно принимаем *субъективные* условия оценки величины за *объективные* условия величины самой по себе»^{ccliii}.

Поскольку «в отношении святости» нам остается только «движение вперед в бесконечность», нам подобает «связанная со смирением самооценка»^{ccliv}. Игнорированием конечности был образ мысли стойка, представлявшего совершенство добродетели «как совершенно достижимое в этой жизни»^{cclv}. Среди людей нам хотя и могут встречаться примеры, однако не прообразы идеи добродетели. Только идея служит для нас внутренним руководством. У нас нет другого руководства для наших действий, «кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя»^{cclvi}. «Но попытки реализовать идеал на примере... например, [обрисовать] мудреца в романе, неосуществимы, мало того, они в известной степени абсурдны и малоназидательны, так как естественные ограничения, постоянно нарушающие полноту идеи, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии и вследствие этого делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое заключается в идее»^{cclvii}.

То, что мы – разумные конечные существа, дает также ответ на вопрос, добр ли человек от природы или зол. По своему *умопостигаемому* характеру человек добр. Но опыт показывает в нем склонность ко злу сразу же, как только человек начинает пользоваться своей свободой. Итак, «по его *чувственному воспринимаемому* характеру человека следует признать злым; и это не содержит в себе противоречия»^{cclviii}.

Подведем итог: Наше существо повсюду осуществляется через раздвоения. Эти раздвоения удерживают разум в движении, таким образом, что самое это движение есть во времени живое присутствие истины, но истина не становится нашим достоянием как законченное совершенство. Наш рассудок зависит от опыта чувственного мира, наш разум зависит от рассудка. «Там, куда рассудок не может проникнуть, разум становится запредельным»^{cclix}. Там, где в созерцании прекрасного совершенство достигается в игре, это происходит только за счет того, что наша действительность в этой игре не участвует. Что бы мы ни делали, чего-то другого в нем недостает, оно необходимо как дополнение, и само это дополнение, в свою очередь, оказывается неудовлетворительным.

2. *Границы разума.* Разум может просветлять самого себя, однако не может понять, откуда он возникает. Он не может также вывести себя из некоторого первого данного, или осуществленного, или пережитого на опыте принципа.

Невыводимость основных способностей. «Но как только дело доходит до основных сил или основных способностей, всякое человеческое постижение прекращается, так как ничем нельзя познать их возможность, но так же мало можно произвольно измышлять и допускать их»^{cclx}. Если мы познали основные способности разума, то теоретические способности доказывают свою силу исполнением в опыте, однако границу постижения составляет тот факт, что есть две формы созерцания (пространство и время), и что существует определенное число форм суждения и категорий, и именно эти формы суждения и категории. В практической области моральный закон мы сознаем *a priori*, но только «как бы фактум», и он аподиктически достоверен, даже если он и не может быть доказан никаким опытом.

Непостижимость свободы. Свобода постулируется моральным законом, однако она непостижима. Невозможно усмотреть теоретически, как возможна свобода, т.е. как нам

следует положительно представлять себе этого рода причинность. Никакой человеческий рассудок никогда не проникнет в ее сущность, но никакая софистика не сможет когда-либо также и отнять ее даже у убеждения неученого человека.

Что такое свобода, мы понимаем в практическом отношении, когда речь идет о долге. Но желание понять, что такое ее причинность, совершенно тщетно. Как детерминизм природных событий «можно совместить со свободой, согласно которой данный поступок, а также противоположные ему поступки должны быть в момент совершения во власти субъекта, – вот что люди хотят постичь, но никогда не постигнут»^{cclxi}.

Неразрешима проблема: как закон может непосредственно быть определяющим основанием воли. Непостижимо действие закона на чувство, то, как он ограничивает себялюбие и благорасположение к себе самому, рождает чувство уважения и «смиряет».

Кант вновь и вновь в волнении и изумлении стоит у этой границы: Как возможно, «чтобы простая идея закономерности вообще могла быть более могущественным мотивом для произволения, чем все вообще мыслимые мотивы, заимствуемые от выгоды?»^{cclxii}. Этого не может усмотреть разум, и этого нельзя доказать примерами из опыта. «Если бы даже никогда не существовало ни одного человека, который оказал бы этому закону безусловное повиновение», все же «объективная необходимость быть именно таким для человека все же не будет меньше и будет явной сама по себе»^{cclxiii}.

Если Кант формулирует смысл категорического императива, то прибавляет, что невозможно доказать, как возможно подобное априорное положение и почему оно необходимо. Он никогда не утверждал, будто он располагает таким доказательством. Очевидным образом усмотрено может быть только аналитическое положение: Если нравственность не есть химерическая идея, лишенная истины, то в ней необходимо заключается автономия воли^{cclxiv}. Но откуда в таком случае происходит достоверность? Не существует иной достоверности, кроме практической достоверности – через поступок.

«Освобожденной от всякой примеси чувственного и всякого поддельного украшения награды или себялюбия» нравственность видит всякий «не совсем еще бессильный ко всякой абстракции разум»^{cclxv}. Нечто иное было бы – постигнуть «безусловную практическую необходимость морального императива». «Но мы постигаем только его непостижимость»^{cclxvi}.

Если мы определили границу постижения моральной сферы, то для нас становятся запретны два ложных пути мысли: *во-первых*, тот, на котором разум ищет верховную побудительную причину и понятный эмпирический интерес в чувственном мире и тем самым уже сам себя больше не понимает, а *во-вторых*, тот, на котором он бессильно взмахивает крыльями, не двигаясь с места, в пустом пространстве трансцендентных понятий, под именем умопостигаемого мира, и теряется среди химер^{cclxvii}.

Непостижимость обращения из радикального зла. Самая глубокая граница разума – это непостижимость радикального зла и обращения воли из него. Радикально злой Кант называет максиму, врожденную чувственному разумному существу с первым же осознанием его свободы: желание следовать нравственному закону только при условии, если он будет содействовать нашему собственному счастью. Это – обращение истинной максимы: избирать счастье только при условии, если наше действие не нарушает нравственный закон.

Источник радикального зла в разуме не исследим для нас, потому что зло должно быть вменено нам самим и, однако же, наличествует в нас изначально. А «каким образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым – это выше нашего понимания»^{cclxviii}. Но мы должны обратиться, следовательно, это должно быть возможно для нас (*Aber wir sollen uns umwenden, folglich müssen wir es können*).

На месте этой непостижимости стоит миф о грехопадении, с одной стороны, и о благодати, с другой стороны. Разум не отвергает возможности предметов этих религиозных представлений. Но он не может воспринять их в свои максимы мысли и действия. Он должен быть обязан тем, что он делает, самому себе. Всякое списывание на кого-то другого ослабит его. Ничто не вправе облегчать присущего ему крайнего напряжения сил. Но он знает свою границу и осознает в себе эту непостижимость.

Поэтому он не только не оспаривает эту сверхчувственную возможность помощи человеку от благодати, но мыслит ее как восполнение своего недостатка. Он даже рассчитывает «на то, что если в неисследимом поле сверхъестественного есть еще и нечто сверх того, что он может сделать для себя понятным, оно также и непознанным придет на помощь его доброй воле», не усваивая себе этого восполнения, как своего собственного

достояния. Эту веру разума можно назвать «рефлектирующей» (о возможности) верой, «потому что догматическая вера, объявляющая о себе как знании, кажется ему неискренней или дерзкой»^{cclxix}.

Для нас разум остается вынужденным обходиться собственными силами. Должен ли разум быть обязан всем себе самому? Да, что касается его мыслительного усилия, – нет, если иметь в виду непостижимую границу самого разума. Если он делает все, что может, то надеется на восполнение, но не как на условие, о котором бы он мог беспокоиться, потому что этого восполнения он не может ни познать, ни вынудить. «Ожидать действия благодати значит... что добро... будет не нашим делом, а делом другого существа, и следовательно, мы можем приобрести его только *ничегонеделанием*. А это само себе противоречит»^{cclxx}.

За и против разума. Есть ли над разумом более высокая инстанция, более глубокий исток истины? Что он такое – миф ли, откровение ли? Здесь расходятся духовные пути. Одни требуют с верой принимать исторично-определенное проявление авторитета этого сверхразумного, которое в мышлении можно только просветлять, но невозможно проверить. Другие не знают инстанции выше, чем разум, но разум только во всей полноте его объема. Этот разум хотя и может только принимать, но принимает он только лишь своей собственной спонтанностью. Он остается неизбежно необходимой и ничем во временном существовании не превосходимой стихией проверки. Он повсюду исключает для нас слепое, т.е. немыслящее или ограничивающее мысль, повиновение.

Разум, издревле бывший высоким притязанием независимой философии, обрел благодаря Канту неслыханную прежде глубину. Кажется, будто в совокупном движении своей мысли Кант знает больше того, что он может выразить в высказываниях. Отсюда то примечательное обстоятельство, что наделенные ясновидением люди стояли перед этим философствованием в благоговейном изумлении, как перед некой тайной, тогда как это мышление стремится достигнуть предельной светлости, прозрачности и точности. Другие, напротив, отвергали Канта из-за его противоречий, а также потому что он оставил их совершенно на произвол судьбы; ибо им казалось, что своими мыслями он всякий раз опять забирает то, что только что дал.

VI. Политика и история

Действительность политики Кант, в отличие от системы истоков и границ разума, не рассматривал в значительных по объему сочинениях. Но множество небольших трактатов и отдельные указания в его крупных произведениях своей непрерывностью свидетельствуют о том, что интерес Кант к политике не был случайным. Сущность философии, первый и последний вопрос которой – это вопрос о человеке, должна быть политической. И в самом деле, Кант был политическим мыслителем самого высокого уровня.

Философия Канта предназначена для всех людей, чтобы научить их занимать должным образом место, данное человеку в мироздании. Его политика мысленно выясняет пути спасения человека в мире, против утопий и против идеологий, в пользу того, что возможно и право в человеческой ситуации.

Кант в своей политической мысли создает идею осуществления разума. «Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою культуру, цивилизованность и моральность»^{cclxxi}. Это значит: человек не является уже изначально тем, что он есть, но ему нужно еще сделать себя тем, чем он должен быть. Пусть в нем велика его животная склонность «пассивно предаваться побуждениям покоя и благополучия»^{cclxxii}, его разумная задача – «стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями... достойным человечества»^{cclxxiii}.

Это осуществление разума определено с двух, взаимно требующих друг друга, полюсов: со стороны порядка всех и со стороны исполнения жизни индивида. С одной стороны, назначение человека есть «всемирно-гражданское общество» (или: «Царство Божие на земле: это последнее назначение»^{cclxxiv}). С другой стороны, достоинство человека требует такой формы этой общности, чтобы он, как человек, не был в ней подчинен людям, но чтобы он утверждал в нем свою свободу как индивида: «Человек, зависящий от другого, уже не человек»^{cclxxv}. «Нет большего несчастья, чем быть отданным во власть такого же существа, как он, которое может принудить его отказаться от своей воли и делать то, что он хочет»^{cclxxvi}.

Источники: «Идея ко всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784). – «Ответ на вопрос: Что такое просве-

щение» (1784). – «Критики против Гердера» (1785). – «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786). – «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786). – «Критика способности суждения» (§65, 82–84, 1790). – «О поговорке: Это, может быть, и верно в теории, но не годится для практики» (1793). – «Конец всего сущего» (1794). – «К вечному миру» (1795). – «Метафизические основные начала учения о праве» (1797). – «Спор факультетов» (второй раздел этого сочинения) 1798). Кроме того, «Антропология в прагматическом отношении» (1798). – «Из наследия» (т. 15, вторая половина: К антропологии).

а) Основные идеи

1. Взгляд на историю кажется неутешительным. В ней не видно никакого правила. Поведение людей выглядит одновременно инстинктивным и лишенным всякого плана. «Нельзя отделаться от некоторой досады, когда наблюдаешь их действия и поступки на великой мировой сцене и при этом находишь, что, несмотря на всю кажущуюся мудрость в частностях, все целое в конечном счете соткано из глупости, детского тщеславия, а часто и из детской злобы и страсти к разрушению»^{cclxxvii}.

Кант спрашивает: Возможно ли, чтобы при всех войнах, при всех действиях и противодействиях людей в целом, из этого бы вообще ничего не выходило; чтобы все оставалось так, как было от века, чтобы раздор в нашем роде был столь естественен, что в конце концов распространится целый ад бедствий, в сколь угодно благонравном состоянии, и что этот ад, наконец, уничтожит все прежде бывшие успехи варварским опустошением?^{cclxxviii} Возможная бессмысленность исторических событий не отменяется и действительностью христианства. Кант видит произвол в действиях церкви, а теперь к тому же еще и убывание христианской веры. Если бы в христианстве «место кротости занял вооруженный предписаниями авторитет», если бы исчез «либеральный образ мысли» христианства, а с ним и то, что в нем до сих пор «все еще светится» (и что в эпоху Просвещения показало себя в еще более ярком свете), то антипатия и отвращение к терпящему неудачу христианству стали бы господствующим образом мысли. Антихрист начал бы «свое (предположительно основанное на страхе и своекорыстии) недолгое правление». Наступил бы в моральном отношении «извращенный конец всего сущего»^{cclxxix}.

2. В человеческом обществе как таковом Кант видит неразрешимые антиномии:

а) Природа и культура находятся в постоянном разногласии между собой. Примеры подобных несогласованностей: Человек

умирает или впадает в старческую слабость, когда он как раз достигает состояния, когда он приготовлен к величайшим своим открытиям. Для осуществления смысла того, что предпринимает человек, отведенной ему продолжительности жизни недостаточно. То, что удастся, остается фрагментом, и нет уверенности, сохранится ли обретенное им в последующие времена^{cclxxx}. – Неравенство между людьми не может быть устранено при помощи культуры. Оно – источник добра, но и источник столь многих зол^{cclxxxi}. – Мужчина в 17 лет физически способен к продолжению рода, но в культурном состоянии общества он еще дитя, которое должно десять лет ждать, пока приобретет способность содержать жену и семейство. Этот промежуток обыкновенно заполняют пороками^{cclxxxii}, – и так далее.

б) Человек – это создание, нуждающееся в господине. Но те, кто представляет его господ, поскольку они люди, так же точно нуждаются в господине. Где же тот господин, которому он должен чувствовать себя подчиненным, чтобы иметь способность хорошо править? – «Человек... должен воспитываться для добра; но тот, кто должен его воспитывать, в свою очередь человек». Он должен способствовать тому самому, в чем он сам нуждается^{cclxxxiii}. Те, кто должны создать человека, всегда остаются людьми. Они должны сделать то, что нужно им самим: править, воспитать.

в) Индивид может хорошо действовать, чтобы в результате сохранить общность, только если будет хорошо действовать другой: это – круг обоюдности. «Первый соблазн ко злу состоит в том, что, если бы мы даже хотели быть добрыми, мы не можем обещать себе того же от других. Никто не хочет быть добрым в одиночку. Будучи окружен одними только добродушными, честными людьми, злодей оставил бы свою злобу»^{cclxxxiv}. Добро в индивиде может быть создано только всеобщим, но добро не может стать всеобщим без индивида.

г) Человек как индивид претендует на то, чтобы быть самоцелью и исполнением смысла. Но смысл человека исполняется только в ходе истории целокупностью человеческого рода. Эпохи и индивиды – это ступени движения рода и, может быть, также прогресса.

3. *Основной вопрос.* Если Кант обсуждает бедственность общей картины истории и неразрешимые антиномии человеческой общности, то это – не последнее слово Канта, а скорее, первый шаг его политической мысли. Взгляд на историю как на бедствие остается непреодоленным, но только он, причем снова и снова, рождает основной вопрос о смысле истории и смысле человеческой политики.

В противоположность впечатлению полного отсутствия правил в ходе событий, Кант указывает на открытую в его время статистику: то, что в отдельных субъектах бросается в глаза как лишенное правила, могло бы все-таки подчиняться правилам относительно рода в целом. О такой регулярности нам говорят таблицы ежегодного числа браков, рождений и смертей. Хотя каждый частный случай здесь, как суточная погода, непредсказуем и нерегулярен, в целом наблюдается такая же точно закономерность, как и в перемене погоды в течение года. Но Кант сразу же указывает на границу такого рода статистики. Указываемые ею закономерности еще не дают нам смысла и цели происходящего. Скорее, несмотря на статистику, остается в силе, что в ходе событий не видно ни инстинкта, как бывает у животных – например, в постройке бобра, – ни согласованного плана, какой, допустим, могли бы составить себе разумные граждане мира^{cclxxxv}.

Поэтому вопрос переходит далее, как вопрос о цели и смысле в исторических событиях. Ведь в организмах мы находим целесообразность. Природа живого, в чудесном многообразии форм жизни, показывает нам столь целесообразное существование, что религиозное размышление видит в этом признак ее происхождения из творческой воли Божией. Но «что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы... если... история человеческого рода должна оставаться постоянным возражением» против наличия в творении смысла, если «вид этой великой арены божественной мудрости заставляет нас с негодованием отводить взор, и поскольку мы отчаиваемся найти здесь совершенный разумный замысел, то не приводит ли это нас к мысли, что надеяться на него можно только в ином мире?»^{cclxxxvi}.

Этому вопросу Кант противопоставляет встречный вопрос: «Разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и тем не менее *бесцельным* в целом?»^{cclxxxvii} Организмы – это существование вещей как целей природы – показывают нам целесообразность в частях мироздания. Кант противопоставляет поэтому мысли о слепой случайности в истории вопрос: не скрыт ли в этой случайности «замысел природы» и не заключен ли в ней, в конце концов, некоторый смысл, даже если этот смысл и не раскрывается перед нами в истории как целом. Из этого вопроса возникает исторический и политический образ мысли Канта.

Этот образ мысли в своем умонастроении прост. Но его трудно довести до сознания в ясных понятиях. Мысли сохраняют в себе все те напряжения, которые заложены в природе вещей, а потому и в кантовской философии. Определенные положения, если изъять их из политической мысли Канта и зафиксировать сами по себе, находятся в противоречии между собою. Эти отдельные противоречивости находят у Канта разрешение в общей связи философии, хотя это разрешение и не получает закругленного выражения в некотором синтетически завершающем тезисе или общем взгляде. Мы можем, однако, попытаться узнать простоту кантовского умонастроения в диалектической простоте этого мышления. При этом мы будем следовать за отдельными моментами кантовского рассуждения.

4. *Природа и свобода.* Кант задает вопрос о замысле природы в чуждой всякого смысла целокупности человеческих дел, «сообразно с которым у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы»^{cclxxxviii}, об этом замысле природы, который дает начало и движение человеческому бытию.

О «предполагаемом начале человеческой истории» у нас нет никакого опыта. Кант конструирует (сознавая, что «отваживается всего лишь на увеселительную прогулку»^{cclxxxix}), руководясь при этом Книгой Бытия, гл. 2–4.

Начало полагают с готовым человеком, умеющим стоять и ходить, а также говорить. Что же происходит теперь? Мышление человека проникает в данность, расширяет его горизонт и создает необозримое множество возможностей: 1. Человек, мысля, выходит за пределы инстинктов, которые первоначально, как и у животных, направляют всю его жизнь. Инстинкт пропитания при помощи аналогии расширяет знание о средствах к пропитанию за пределы самого инстинкта. Успех или вред позволяет человеку открыть способность избирать свой образ жизни и не быть, подобно другим животным, привязанным к одному образу жизни. Инстинкт пола, основанный у животного просто на преходящем периодическом побуждении, преобразует мышление, удаляя предмет влечения от органов чувств, продлевая и умножая тем самым привлекательность его для воображения, и предотвращая пресыщение от удовлетворения сугубо животного вожделения благодаря умеренности. Воздержанность была волшебным средством, позволившим прийти от вожделения к любви^{ccxc}. – 2. Человек, мысля, рассматри-

вает себя самого как цель природы, а все прочее, что не есть разумное существо, – как средство. «Когда он в первый раз сказал овце: *мех, которым ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, но для меня*, – снял с нее шкуру и одел ее на себя... тогда он понял присущее ему в силу его природы преимущество над всеми животными»^{ccxcii}. Одновременно с этим явилась мысль. Что он не имеет права сказать ничего подобного ни одному человеку. В притязании быть самому целью заключается основание неограниченного равенства людей^{ccxciii}. – 3. Мысль, человек получает обдуманное ожидание будущего и знание о смерти, – преимущество, которое составляет в то же время неисчерпаемый источник забот, огорчений и страха^{ccxciii}.

Поэтому для выхода за пределы инстинктов его начало, как бы мало оно ни было, важнее всего необозримого ряда последовавших за ним актов расширения культуры. Но с первым же шагом человек также стоит как бы у края бездны. Вместо единственного предписанного ему прежде инстинктом предмета перед ним открылась теперь бесконечность предметов. «Из этого однажды испытанного состояния свободы ему уже невозможно было вновь возвратиться в состояние зависимости (под господство инстинкта)»^{ccxciv}.

Всеми этими шагами человек был изгнан из животного состояния, из рая, который всем снабжал его. Он был брошен в широкий мир. Тяготы жизни часто могут вызывать в нем желание вернуться в рай – чтобы в спокойном бездействии и постоянной умиротворенности проводить все свое существование в мечтах. «Но между ним и этим воображаемым местом блаженства встает неугомонный разум и не позволяет возвратиться в состояние дикости и наивности»^{ccxcv}. Шаг из рая – это переход от дикости животного послушания инстинкту к руководству разумом, переход из-под опеки природы в состояние свободы.

Прогресс к лучшему для рода состоянию поначалу не является прогрессом к лучшему для индивидуума. Для индивидуума только теперь появляются пороки, которые были чужды состоянию неведения. Первый шаг человека есть в нравственном отношении падение, а в физическом – приобретение целого множества невзгод. «История *природы*, таким образом, начинается с добра, ибо она есть *дело Божье*; история *свободы* – со зла, ибо она – *дело человеческое*»^{ccxcvi}.

Между культурой и природой – в этом Руссо⁴⁴ прав – существует неизбежное разногласие. Однако это разногласие есть

⁴⁴ Руссо, Жан-Жак (1712–1778) – французский философ, писатель, педагог эпохи Просвещения. Оказал большое влияние на эстетику и политику

тот путь, по которому необходимо пройти, чтобы дать раскрыться всем силам и всем задаткам человека и перейти к разумной свободе. Поэтому Руссо неправ в своем требовании возвратиться к прежнему состоянию. Правда, вследствие шага от природы к культуре произошло некоторое ослабление, процесс цивилизации стал возможен только благодаря неравенству и взаимному угнетению, из-за противоестественного воспитания произошло лишь мнимое усвоение моральности. Но бедствия, пороки, зло становятся средствами и побуждениями для стремления к лучшему.

Дальнейшее движение от этого начала – это история. Кант хотел бы рассмотреть в этом движении «замысел природы». Прежде всего, он понимает, что история необходимым образом должна быть свойственна существу, имеющему задатки для развития разума.

«План истории» Кант пытается рассматривать по аналогии с целесообразностью органической жизни. Телеологическое учение о природе предполагает, что все природные задатки некоторого сотворенного существа предназначены для того, чтобы некогда полностью и целесообразно развернуться. Своеобразные природные задатки человека имеют своей целью возможность употребления его разума. В то время как природные задатки животных в полной мере развиваются в индивидууме, природный задаток человека – разум – может достичь полноты своего развития только в последовательном ряде поколений, в человеческом роде. Ибо разуму – способности «расширять правила и намерения использования всех своих сил за пределы природного инстинкта» – нужны опыты, упражнение и обучение^{ccxcvii}. Природа не делает ничего лишнего. Если она дала человеку вместо инстинкта разум, то этому соответствовали другие дары ее человеку. Она дала ему не рога, зубы и когти для защиты, а руки для того, чтобы изготавливать себе оружие. Отсюда поразительная величайшая бережливость при наделении человека задатками, в сравнении с задатками животных. Смысл этих фактов кажется очевидным. Дав человеку разум, природа хотела, чтобы он все производил

ческую теорию второй половины XVIII века. Кант считал его писателем, который избавил его от ученого снобизма и исправил его нравственно, указав на необходимость учиться «уважать людей». Основные сочинения: «Трактат о науках и искусствах» (1750); «Трактат о происхождении и основаниях неравенства среди людей» (1755); «Юлия, или Новая Элоиза» (1761); «Об общественном договоре, или начала политического права» (1762); «Эмиль, или О воспитании» (1762); «Исповедь» (1782–1789; 2 т.).

из себя самого. Она хотела, чтобы человек «не становился причастным никакому иному блаженству или совершенству, кроме тех, которые он создал себе сам, будучи свободен от инстинкта, собственным разумом»^{ССХCVIII}. Но на это не способен ни один индивидуум, а способен только человеческий род во всей целокупности своей истории. Поэтому «старшие поколения совершают мучительные усилия как будто только ради последующих... Это необходимо, если признать, что определенный род животных должен обладать разумом, и ему, как классу разумных существ, которые все смертны, но род которых бессмертен, все же должно удался полное развитие своих задатков»^{ССХСIX}.

Кант понимает далее «замысел природы» при посредстве причинности, целенаправленное действие которой выходит за пределы сознательной воли этих разумных существ.

Средством для развития всех задатков служит не изначально добрая воля разума, а такая причинность, которая необходимо приводит к этому результату, все равно, добра ли при этом воля или зла. Борьба людей между собою, как бы мало ни была она желательна для доброй воли, этот «антагонизм» в обществе, становится причиной законмерного порядка в нем. У человека есть склонность общаться с подобными себе (потому что только в этом состоянии он впервые чувствует себя человеком), но есть также и наклонность уединяться (потому что он находит в себе в то же время необщительное свойство – желание устроить все исключительно по-своему). И вот это состояние необщительной общительности пробуждает все силы человека. Он преодолевает свою наклонность к лени, ибо честолубие, властолюбие, корыстолюбие побуждают его создать «себе положение среди своих соплеменников, которых он хотя и не *выносит*, но без которых не может и *обойтись*»^{ССС}. Без этой несправедливости, от которой происходит сопротивление всех против всех, «живи люди, как аркадские пастухи в условиях полного согласия, довольства и взаимной любви, – все таланты оставались бы навсегда скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем жизнь их домашних животных... Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость... за ненасытную жажду обладать или же господствовать!... Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для его рода: она хочет раздора. Он хочет жить спокойно и в свое удовольствие, а природа желает, чтобы он... окунулся в работу и трудности, чтобы там же и найти способ разумно избавиться от последних»^{СССІ}.

Опыт современного человека тоже показывает кое-что относительно этого конечного замысла природы: а) Государства сегодня находятся еще в столь искусственном отношении друг к другу, что ни одно из них не может отстать во внутренней культуре, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими. Честолюбивые стремления служат для содействия благу, которое им самим по себе чуждо^{cccii}. — б) Гражданскую свободу нельзя ограничить, не причиняя ощутимого ущерба всем промыслам и, в свою очередь, не ослабляя тем сил государства во внешних отношениях^{ccciii}. — в) Просвещение оказывается полезным для государств. Однако, поскольку к его распространению понуждает эта его польза, оно (а с ним известное сердечное расположение просвещенного человека к добру, которое он в полной мере постигает умом) должно постепенно восходить до престолов^{ccciv}.

«Конечный замысел природы» Кант мыслит как разум доброй воли. Этот разум не стоит в начале истории. Природа вынуждает человека обратиться к доброй воле, но вынуждает тем, что создает положения, в которых добрая воля рождается сама.

«Все наслаждения, которые могут сделать жизнь приятной, сами его пронизательность и ум, даже доброта его волн, — все это должно быть исключительно его собственным созданием»^{cccv}. «Кажется... что природа заботилась не о том, чтобы человек хорошо жил, а о том, чтобы он сделал себя достойным жизни и благополучия»^{cccvi}.

Эти мысли, как бы просто они ни были выражены, постоянно переходят, кажется, противореча сами себе, от природы к свободе, а потом опять делают свободу человека средством исполнения всеобъемлющего замысла природы. Только тот, кто научился мыслить по-кантовски, может избежать недоразумений, которым бывает подвержено непосредственное понимание таких текстов. Ибо это — скачок образа мысли между спекулятивным прослеживанием замысла природы и самоосознанием доброй воли, между теоретическим знанием и политическим мыслящим действием, между причинностью и свободой.

Человек может рассматривать историю как природный процесс, а может, сам стоя в истории, силой собственной свободы соучаствовать в ее порождении. Он приобретает знание об истории, и он предъявляет требования своей собственной свободе. Теория истории превращает саму свободную деятель-

ность в простой момент. Требование, предъявляемое свободе в историчном действии, превращает теоретическое знание в материал для себя или в пространство ориентирования в историчной ситуации. Неразделимая совместность (*Wechselseitigkeit*) бытия (события) и долженствования (свободы) создает непреодолимое напряжение в философии истории и политики: То, что я мыслю теоретически, само является фактором деятельности, а потому несет ответственность уже в самом мышлении. А то, что я делаю, соотнесено с пространством моего мышления и само, в свою очередь, есть предмет этого мышления. История представляет двойственную картину: события, лишенные человеческого плана, в силу замысла природы (провидения) и царство духовных разумных существ, как совместная общность (*Geisterreich der Vernunftwesen als Gemeinschaft der Gewissen*).

Кант в своей философско-исторической мысли хочет обосновать и причинное объяснение истории, и призыв к свободе. Он не путает одного с другим, когда признает их неотделимыми друг от друга во всяком существенном понимании истории. Но это мышление имеет два источника. *Во-первых*, оно, в смысле «Критики телеологической способности суждения», мыслит целесообразность как замысел природы. Тем самым оно делает для себя объективно понятными поразительно взаимно помогающие одно другому события – насколько они таковы. *Во-вторых*, оно, в смысле практической философии, мыслит свободу, которая повелевает человеку следовать призыву своего самостоятельно познанного долга. Эту свободу взгляд Канта вкладывает в «предполагаемое начало» истории, как разрыв с природой. Она определяет прогресс.

История, путь, лежащий между началом и концом, есть одновременно ход событий (*Geschehen*) и свободная деятельность. Поскольку она есть и то и другое, человек не предвидит всех последствий своих поступков, но и не отдан на произвол некоторому совершающемуся без него процессу. Идея цели сама есть фактор, побуждающий двигаться к этой цели. Путь – это прогресс, возникающий из свободы в ответственной деятельности каждого отдельного человека, однако в среде отчасти постижимых природных необходимостей. Эти последние понимаются при этом так, как если бы они вследствие потаенного замысла влекли нас к тому, что осуществляется через свободу.

4. *Ограничение историчных аспектов.* Путь человеческой истории, говорит Кант, известен нам столь же мало, как и траектория Солнца в мироздании. Его образ истории, который он видит в схеме некоторой идеи, есть ход человеческих дел, направленный от истока к цели. Исток можно только предполагать при помощи мысленных конструкций, цель можно только начертывать мыслью как идею. Между ними находится все то, что доступно нашему опыту как действительная история.

Теоретическая философия истории Канта задает истории вопросы, не обнаружит ли она следов, указывающих на некий ход дел, который бы помогал человеку. Кант нигде не утверждает, будто он может распознать «замысел природы» или «провидение». Но он считает вопрос об этом замысле правом разума, который, изучая реальность истории, видит, насколько факты соответствуют пробному наброску смысла истории, а насколько – не соответствуют. Кант не превращает подобного рода предпосылку намечаемого смысла в мнимое познание действительного хода событий в его целом. Как именно Кант видит ограниченность и неадекватность всякого понимания целокупности истории, мы ясно покажем читателю на некоторых аспектах, схваченных им в понятии.

Прогресс^{cccvi}. Кант не утверждает, будто познает прогресс как всеобъемлющий факт истории в ее целом и будто может предсказать дальнейший ее прогресс.

Он продумывает три возможности: *Во-первых*, представление, что человеческий род находится в непрерывном упадке; он сам себя изводит, становится все хуже, предстоит день Страшного суда. *Во-вторых*, представление, что добра становится больше. Но это должно происходить посредством свободы, которая опять-таки нуждалась бы для этого в более значительном запасе добра, чем тот, каким обладает человек. *в-третьих*, представление, что все остается как есть; деловитая глупость есть характер нашего рода; человек возлагает на себя безнадежные усилия, чтобы вкатывать на гору камень Сизифа и видеть его вновь катящимся обратно; он чередует добро со злом, то двигаясь вперед, то возвращаясь назад; пьеса, разыгрываемая нашим родом на поверхности этого глобуса – просто фарс, ценность которого не больше, чем у других видов животных, только что последние делают это с меньшими издержками и не тратя на это ума.

Между этими тремя возможностями опыт, как полагает Кант, не позволяет нам сделать выбора. Даже если бы опыт

представлял нам теперь длительный фактический прогресс, мы могли бы именно теперь находиться в поворотной точке пути и начинать собою эпоху упадка. Опыт известного отрезка пути ничего не доказывает в целом.

Прогресс не может относиться к добру и злу. Ибо добро и зло – не субстанции, количество которых прирастало бы или убывало. Добро во всякое время возможно для каждого человека. Свободные действия – не природные процессы, а потому их нельзя предсказывать так же, как эти последние. Прогресс – не индивида, но человечества, – поскольку этот прогресс наблюдается в истории, может показывать только прогресс объективно добрых поступков, а не умонастроения, прогресс легальности, а не моральности, прогресс гражданского устройства, а не ценности человека.

Если достоверность знания о прогрессе в целом не может быть получена при помощи опыта, то идея прогресса имеет все же практическое значение для нашей свободы как регулятивный принцип, как, например, в идее гражданского устройства. Я не могу познать, что будет в будущем, но вполне могу предсказать то, в чем я участвую, рождая его. Идея прогресса не дает ответа на вопрос о том, что будет, однако она отвечает на вопрос, чего я хочу. Воля может осуществлять, руководствуясь идеями. Истина идей не доказывается никаким предшествующим опытом, но при их посредстве должно быть создано то, что затем становится также и предметом опыта.

Идея прогресса, не как содержание познания, а скорее, оставаясь для познания в витании трех указанных возможностей, открывает, как практическая идея, пространство для независимости доброй воли. Эта воля, и не имея достаточного знания, вправе сознать себя соучаствующим фактором на пути политического улучшения. Ей нет надобности, отрекаясь от осуществления в мире, пренебрегая им, искать себе покоя только в постулате сверхвременного бессмертия.

Хотя наблюдатель, наблюдая ход мировых событий, вновь и вновь будет чувствовать недовольство провидением, «когда он подытоживает беды»^{cccviii}. Но сколько бы ни приводили примеров из истории, дающих повод сомневаться в исполнимости моих», пока эти сомнения не превращаются для меня в несомненность абсолютной гибели, я не имею права променять свой долг на «правило благоразумия» – не тратить силы на то, что кажется мне невозможным^{cccix}. Недостоверность о том,

«можно ли надеяться на лучшее для человеческого рода», не может нанести никакого ущерба нашей воле. Поиск «замысла природы» или «провидения» укрепляет нашу уверенность, не давая достоверного познания, даже если нам предначертан «сколь угодно тягостный путь на нашей земле». Мы не вправе «сваливать вину на судьбу» и «упускать оттого из виду нашу собственную вину и пренебрегать нашим самоулучшением».

Наша точка зрения и точка зрения провидения. Если Кант, в своем опыте рассмотрения хода дел в истории, полагает себя вправе допускать, «что природа даже в игре человеческой свободы действует не без плана и конечного замысла»^{СССХ}, если он думает, как она, выходя при этом за пределы человеческих, всегда конечных целей, воспринимает эти цели в некоторую взаимную связь, и если он в своих набросках представляет нашему взгляду схемы этой идеи провидения, то он все-таки самым решительным образом подчеркивает: возможная для нас точка зрения не есть точка зрения провидения, даже и в том случае, если нам хочется встать на эту точку зрения своей спекулятивной мыслью. Того целого, которое открыто взорам провидения, мы не можем знать и деятельно избирать *in concreto*, мы можем только до бесконечности просветлять его для себя.

Может быть, ход вещей кажется столь «абсурдным» потому, что мы безосновательно встаем со своим суждением на точку зрения провидения. Мы не в состоянии свести воедино природную причинность и свободу. Хотя мы и способны предсказать свободно действующим существам, что они должны делать, но не в силах предсказать, что они будут делать. Точка же зрения, свойственная провидению, – но не нам, – способна видеть свободные действия в единстве с ходом вещей в природе, а порядок всех вещей – как подчиненный одной конечной цели.

Последняя цель и конечная цель. В идее, благодаря усовершенствованию человеческого существования природа и свобода должны сойтись воедино. Однако они не едины, и невозможно представить и мыслить их в мире соединившимися в одно.

Скорее «странно», что человек, который по своему человеческому достоинству никогда не должен быть только средством, становится на ступенях прогресса средством будущих поколений, а все люди становятся средством для цели целого – по замыслу природы, но не согласно плану самих людей.

А состояние целого, как некое когда бы то ни было достижимое и совершенное состояние, невозможно (Кант отвергает всякого рода хилиазм), ибо во времени нет ничего постоянного. Кант и здесь не позволяет миру замкнуться в целое. Мир бесконечно открыт, поскольку он есть пространство и время.

Поскольку совершенство есть только идея, а не возможная реальность, мир как целое не может быть правильно устроен в согласии с человеческим планом, подобно некому механизму. Поскольку, однако, совершенство есть идея, благодаря этой идее возникает задача – действовать так, как если бы мы приближались к совершенству. А поскольку свобода, поперек самому времени, сама вневременна, царство духов постоянно присутствует там, где добрая воля действует морально в силу умонстроения и в этом обнаруживает свое единство со всеми добрыми духами в некотором, не поддающемся учреждению во временном порядке, союзе.

Высшее благо в единстве осуществляющегося в мире незримого царства духов Кант называет «конечной целью»; искомое в исторической временности под руководством идеи в бесконечном процессе, как цель некоторого совершенства, он называет «последней целью».

Высшее благо, «существование разумных существ только под моральными законами» в единстве с соразмерным ему блаженством^{cccxi}, возможно только под верховной властью Первосущества. Эта конечная цель есть постулат нашего практического разума и может получить исполнение только при посредстве идеи бессмертия.

В мире же нет конечной цели, а есть только «последняя цель». Она есть то, «чему природа должна содействовать в человеке». Эта последняя цель есть или цель, которая может быть удовлетворена самой природой: блаженство; или же она есть «пригодность и умение для всякого рода целей», т.е. культура. Она есть «последняя цель» человека в природе^{cccxii}.

Но «последняя цель» оставляет нас в полной неудовлетворенности. Ибо всегда остается в силе вопрос: для чего? Только о человеке как разумном существе, как моральном существе, нельзя более спрашивать: для чего он существует (existiere). Без этого человека как разумного существа вообще «все творение было бы сплошной пустыней, было бы напрасно и лишено конечной цели»^{cccxiii}. «То, что должен сделать сам человек, чтобы быть конечной целью, отличается от всего, что как конечную цель природы дают природа и культура».

Последняя цель не есть конечная цель человека. Это означает: История подчинена условию, которое само выше истории. Или иначе: Совокупный исторический процесс, не знающий завершения в самом себе, не может быть конечной целью человека, или еще: История – не божество.

Наделение смыслом осуществляется снизу вверх: «Если мы ценим жизнь по тому, чем мы наслаждаемся, то ее ценность падает ниже нуля. Если мы ценим ее по тому, что мы делаем, то это всегда будет все же только средством для неопределенной конечной цели. Следовательно, остается, пожалуй, только та ценность, которую мы сами придаем нашей жизни посредством того, что мы не только делаем, но делаем... столь независимо от природы, что само существование природы может быть целью только при этом условии»^{СССХIV}.

Конечная цель лежит не в будущем, ибо, как сверхчувственная, она не зависит от условий времени. Она – в присутствии доброй воли. Правда, мы представляем ее в образе некоего будущего, однако так, что это будущее не обладает предметной реальностью. Напротив, «последняя цель» – это счастье в мире. Она нескончаема и невозможна.

Счастье в мире – это материал опыта о мире, в котором обретает действительность в мире добрая воля. Превращение всякого счастья в нечто сверхчувственное, вследствие того что счастье становится материалом доброй воли, а тем самым пронизанность счастья вечностью, приводит нас туда, где счастье уже не есть более только счастье. Там действительна уже не только последняя, а конечная цель.

Основные идеи своего политического взгляда на историю Кант показал в конкретных аспектах: *во-первых*, в конструкции идеи «гражданского общества», *во-вторых*, показывая путь просвещения, как путь к этому обществу, *в-третьих*, в своем понимании своей собственной эпохи.

б) Идея гражданского общества

Учреждение, сохранение и развитие гражданского общества – высшая задача человеческого рода.

Возникновение человеческой общности недоступно нашему наблюдению и представлению. Человек не предшествует общности. «С этими учреждениями государств случилось так же, как и с сотворением мира; ни один человек при них не присутствовал, потому что иначе ему пришлось бы быть своим собственным творцом»^{СССХV}. Но государство несовершенно.

Надеяться на достижение его совершенства – мечта. Это совершенство есть задача.

1. *«Республиканское» государственное устройство:* В гражданском обществе величайшая свобода, а потому и сплошной антагонизм между его членами, должна быть сопряжена с самым точным определением границ этой свободы. Свобода должна простираться лишь настолько, насколько она может сосуществовать со свободой других. Это возможно только благодаря праву, за которым стоит власть, обеспечивающая соблюдение этого права и при этом сама направляемая правовыми формами. Поэтому гражданское общество есть отношение между свободными людьми, которые, однако, подчиняются принудительным законам. Только во всеобщем состоянии, огражденном таким государственным устройством, может быть осуществлена цель нашего человеческого рода: развитие всех его задатков.

Вступить в это состояние заставляет беда, которую причиняют друг другу люди в состоянии неограниченной свободы. Те же самые страсти производят в ограде гражданского союза наилучшее действие, «подобно деревьям в лесу, каждое из которых именно потому, что оно, стремясь отнять у другого солнце и воздух, принуждает его искать обоих этих благ, устремляясь все выше, вследствие чего они вырастают красивыми и прямыми, тогда как деревья, растущие свободно и изолированно, выпускают свои ветви как им вздумается, и это делает их уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и все искусство... самый прекрасный общественный порядок, являются плодами необщительности, которая в силу собственной необходимости должна сама себя дисциплинировать»^{cccxvi}.

Эта задача – самая трудная. То, что человек есть животное, нуждающееся в господине, основано на том, что он злоупотребляет своей свободой в отношении себе подобных. Он желал бы иметь закон, но имеет «склонность... там, где он только в состоянии делать для самого себя исключение»^{cccxvii}. Некий господин должен сломить его собственную волю и заставить его подчиниться всеобщей воле. Но этот господин всякий раз сам, опять-таки, будет человеком, а значит, каждый из них будет так же точно злоупотреблять своей свободой, если над ним не стоит никто, имеющий власть. Он, как верховный глава, должен быть справедливым, и все же он человек, и потому несправедлив. Полное решение этой задачи невозможно; «из столь кривого дерева, из какого сделан человек, не может быть вытесано ничто совершенно прямое»^{cccxviii}. Природа возложила

на нас только обязанность приближаться к этой идее властно принуждающего и все же справедливого государственного руководства.

В действительности государственного устройства должны сосуществовать свобода и закон. Для этого нужна власть, которая утверждала бы закон против злоупотреблений свободы. Такое государственное устройство Кант называет республиканским. Там, где есть закон и свобода, но без власти, там существует анархия; где закон и власть без свободы, там – деспотизм; где власть без свободы и закона, там – варварство.

Только республиканское устройство заслуживает имени гражданского устройства. В нем граждане подчиняются законам, которые они дали сами себе и которые обретают устойчивость и силу благодаря неодолимой власти. «Наилучший строй тот, где власть принадлежит не людям, а законам»^{СССХХ}. Поддержание такого государственного устройства, после того как оно однажды возникнет, есть высший закон всякого гражданского общества.

Идея, служащая Канту мерилom оценки, заключается не в различении форм правления: монархии, аристократии, демократии. Решающее значение имеет, скорее, способ правления: является ли он республиканским, или деспотическим, или же варварским. «Для народа несравненно важнее способ правления, чем форма государства»^{СССХХ}. Способ правления называется конституцией. Монархическое государство может быть, в смысле Канта, республиканским, демократическое государство – деспотическим, и наоборот. Идея конституции состоит в том, что «повинующиеся закону должны быть одновременно также, в соединении, законодателями»^{СССХХ}. Такова «вечная норма всякого гражданского устройства вообще»^{СССХХII}.

Республиканский способ правления основан на принципе разделения исполнительной (экзекутивной) власти от законодательной (легислативной). В деспотизме, напротив, правительство самовластно исполняет законы, данные им самим. «Демократия в собственном смысле слова неизбежно есть деспотизм»^{СССХХIII}. Ибо она устанавливает такую исполнительную власть, «при которой все решают об одном и при случае против одного... стало быть, решают все, которые тем не менее не все»^{СССХХIV}. Это – противоречие всеобщей воли с самой собой и со свободой. Однако в другом смысле Кант говорит: «Всякое гражданское устройство есть, собственно, демократия», а именно, если народ правит в формах разделения властей (законодательной, исполнительной, судебной).

Такого правительства требует представительная система. Республиканский способ правления возможен только в пред-

ставительной системе^{СССХV}. Без нее все становится деспотическим. «Ни одна из древних так называемых республик не знала этой системы, вследствие чего они необходимо должны были превращаться в деспотизм»^{СССХVІ}. «Всякая *непредставительная* форма правления есть в сущности *отсутствие формы*, потому что законодатель и исполнитель его воли... не могут совместиться в одном лице»^{СССХVІІ}.

2. *Счастье и право*. Состояние республиканского государственного устройства таково, «что каждый сам заботится о своем блаженстве и каждый имеет свободу вступать в общение с каждым другим. Должность правительства состоит не в том, чтобы избавить частное лицо от этой заботы»^{СССХVІІІ}. Правление гражданского общества (республиканского государственного устройства) определяется принципом права, а не принципом блаженства. Принцип права мыслится в идее общественного договора. Он направлен на «благоденствие всех», которое есть «законное устройство, которое каждому обеспечивает его свободу посредством законов»^{СССХVІХ}.

На тех «постоянно изменяющихся иллюзиях, в которых каждый усматривает свое счастье», гражданское общество не может быть основано. Скорее, в этом обществе каждому предоставляется возможность избирать, в чем он желает усматривать свое счастье. Власть не имеет права осчастливить народ против его воли, но должна заботиться только о том, чтобы народ существовал как общность. «Если верховная власть издает законы, направленные прежде всего на счастье (обеспеченность граждан и т.п.), то это не цель... а только средство *охранять правовое состояние* главным образом от внешних врагов народа»^{СССХХ}.

Называют примеры хороших правительств, которые заботились о счастье своих подданных (Тит⁴⁵), (Марк Аврелий⁴⁶);

⁴⁵ Тит (39–81) – римский император, второй в династии Флавиев. Поддерживал хорошие отношения с римским сенатом. Распорядился о помощи пострадавшим от извержения Везувия и от большого пожара в Риме. Античные авторы называли Тита идеальным правителем.

⁴⁶ Марк Аврелий (121–180) – римский император; философ-стоик, последний представитель младшей Стои. Принял меры для облегчения положения рабов и женщин в римском обществе. В годы его правления государству угрожали парфяне с востока и германские племена на Дунае; последние десять лет жизни император-философ провел в войнах. Считался воплощением идеала государя-философа; стремился к «совершенному равенству для всех без различия».

но их наследники (Домициан⁴⁷), (Коммод⁴⁸) поступали наобор^{сссxxxi}т. «Дело не в хорошем правлении, но в способе правления». Там, где властители заботятся о счастье своих подданных, подданные становятся как несовершеннолетние дети, неспособные различить, что им поистине полезно, а что вредно. Как они должны быть счастливы, зависит тогда единственно от суждения главы государства. А того, чтобы глава государства также и хотел этого, приходится ожидать только от его благод^{сссxxxii}сти. «Такое правление есть величайший деспотизм, какой только можно себе представить».

Принцип права имеет в общности безусловную силу. Принцип же блаженства, во-первых, совершенно не способен дать никакого настоящего принципа, а во-вторых, если его незаконно полагают в основание принципа права, он творит зло в государстве (как и в морали). Зло происходит также и там, где принцип счастья утверждается вполне во вполне благонамеренных видах, причем как у властителя, так и у подданного: «Суверен хочет по своим понятиям сделать народ счастливым и становится *деспотом*; народ не хочет, чтобы его лишили общечеловеческого притязания на собственное счастье, и становится *бунтовщиком*»^{сссxxxiii}.

3. В «праве на сопротивление» и в тирании права не существует. Кант продумывает нарушение права и его последствия, если это нарушение исходит от народа и если оно исходит от суверена.

⁴⁷ Домициан (51–96) – римский император, третий и последний в династии Флавиев; убит в своем дворце в итоге придворного заговора. Считается в римской историографии дурным, самовластным правителем и тираном, поскольку не оказывал должного уважения сенату и принимал решения без совещания с ним. Историки XX века смотрят на Домициана по-другому, полагая, что его военные успехи в Германии и Паннонии и его финансовая и региональная политика обнаруживают в нем вполне способного правителя.

⁴⁸ Коммод (161–192) – римский император. В последние годы правления, сопровождавшиеся действительными и подозреваемыми заговорами, император вступил в противоречие с аристократией и сенатом, поручал государственные должности всадникам и вольноотпущенникам, чем возманил против себя сенаторов и знать. Историки указывают, что император отличался чрезмерным самомнением; распорядился назвать все месяцы римского календаря своими собственными почетными титулами; ему (безосновательно) вменяется также в вину публичное участие в гладиаторских боях. Убит в результате заговора.

Сначала, народ. Бунт есть злейшее из преступлений, потому что он разрушает самые основы верховной законодательной власти. Запрет на бунт – безусловный запрет. Если бы право на сопротивление было возведено в достоинство максимы, то всякое правовое устройство утратило бы надежность, само право было бы упразднено. Ибо при бунте никто не может решить, на чьей стороне право. Ни одна из двух сторон не может быть судьей по собственному делу. Никакой вышестоящей инстанции здесь не существует.

«Происхождение верховной власти в практическом отношении – не предмет изучения для народа, т.е. подданный не должен... умничать по поводу этого происхождения как права, якобы еще подлежащего сомнению... в отношении обязательного ему повиновения»^{cccxxxiv}. Поэтому: «Закон, который столь священен... что стоит лишь практически подвергнуть его сомнению... как это уже становится преступлением, представляется таким, как если бы он исходил не от людей»^{cccxxxv}. Таково значение положения: «Нет власти не от Бога», которое говорит: ныне существующей законодательной власти надлежит повиноваться, каково бы ни было ее происхождение. Подданный может изложить свою жалобу, но не может противопоставить ей сопротивление. Ибо для этого сопротивления невозможен никакой закон права. «Правомерность его противоречила бы сама себе. Кто же должен быть судьей в этом споре между народом и сувереном?»^{cccxxxvi}. Здесь Кантом владеет пафос безусловного права. Монарх может добровольно сложить с себя корону. Но никогда не существует ни малейшего права судить его за его управление в прошлом. «Среди всех ужасов государственного переворота в результате восстания даже *убийство* монарха еще не самое худшее... Казнь как *форма* – вот что приводит в содрогание душу человека, исполненную идеей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I⁴⁹ или Людовика XVI⁵⁰. <...> Такой акт рассматривается как пре-

⁴⁹ Карл I (1600–1649) – английский король династии Стюартов; его попытки ввести в Англии единообразное церковное устройство и править вопреки воле парламента в духе абсолютизма послужили поводом для гражданской войны, окончившейся казнью короля 30 января 1649 года и (временным) упразднением британской монархии.

⁵⁰ Людовик XVI Август (1754–1793) – французский король династии Бурбонов. Лишился власти в результате Французской революции; в 1791 году был вынужден согласиться на преобразование абсолютной монархии в конституционную; через год смещен с престола, арестован революционе-

ступление, остающееся таковым навеки и совершенно неизгладимое... Убийство есть исключение из правила. Эта же казнь – ниспровержение принципов. Подобная самонадеянность народа еще хуже убийства».^{cccxvii}

Кант показывает ситуацию права и бунта на других исторических примерах. «В государственном устройстве Великобритании, где народ так гордится своей конституцией мы находим, однако, что эта конституция ровно ничего не говорит о правомочии, которым обладал бы народ, в случае если бы монарх нарушил договор 1688 года; стало быть, конституция оставляет за народом право восставать против монарха, если бы он перестал соблюдать конституцию, потому что никакого закона об этом нет»^{cccxviii}. «Высказывать на этот случай закон, согласно которому ниспровержение власти было бы правомерно при нарушении договора, было бы явным противоречием: публично установленная противостоящая сила (никакое право в государстве не может быть, так сказать, коварно обойдено молчанием при помощи какой-нибудь тайной оговорки)»^{cccxix}. Потребовался бы еще второй глава государства, который бы рассудил спор между сувереном и народом. О революции 1688 года Кант замечает: руководители – или опекуны – народа «чтобы оградить себя от такого рода обвинений на случай, если бы они промахнулись со своим начинанием», «считали, что лучше приписать низвергнутому ими монарху добровольный отказ от управления, чем присваивать себе права на его свержение», в результате чего возникло бы явное противоречие конституции с самой собой»^{cccx}. «Вряд ли можно сомневаться», говорит Кант далее, «в том, что если бы те восстания, благодаря которым Швейцария, Соединенные Нидерланды или Великобритания добились своего теперешнего государственного устройства... не имели успеха, то читатели истории этих восстаний видели бы в казни их зачинщиков, столь превозносимых в настоящее время, только заслуженное наказание важных государственных преступников»^{cccxii}. Поскольку Кант не осуждает этих восстаний и поскольку он не осуждает, в особенности, Французскую революцию, а даже с энтузиазмом одобряет эту последнюю, своим обсуждением недействительности права на сопротивление власти он хочет только внести полную ясность: в данном случае речь отнюдь не идет о праве: «Исход сомнителен, но оценка права достоверна»^{cccxiii}.

Принцип права имеет силу как безусловно значимый для сохранения общества принцип не только для народа, но также

рами и 16 октября 1793 года казнен на гильотине на парижской площади Революции (ныне площадь Согласия).

и для суверена. Гоббс⁵¹ говорил, что изначальный договор не возлагает на главу государства никаких обязательств перед народом. Против Гоббса Кант выдвигает следующее положение: Народ также «имеет свои неотъемлемые права по отношению к главе государства, хотя они и не могут быть принудительными правами»^{cccxlili}. В этом – решающий момент. Правда, положение Гоббса было бы «верным, если бы под несправедливостью понимать такой ущерб, который дает обиженному право принуждения по отношению к тому, кто поступил с ним несправедливо». Но «в такой общей форме это положение ужасно»^{cccxliv}. Ибо оно отрицает права народа.

Но что, если существует право народа, которое, однако, отличается от всякого другого права тем, что его не обеспечивает никакая принуждающая власть, и если, коль скоро, по Канту, и властители – тоже люди, это право может быть нарушено и до последней крайности уничтожено властителями? Кант отвечает:

Во всякой общности повиновение механизму государственного устройства согласно принудительным законам должно сосуществовать с «духом свободы». Этот дух требует «убедиться с помощью разума, что такое принуждение правомерно»^{cccxliv}.

Нестроптивный подданный должен иметь возможность допускать, что его государь не хочет поступать с ним несправедливо. Эта несправедливость произошла «только по ошибке или от незнания». Поэтому гражданин государства, причем с дозволения самого государя, должен обладать правом открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к общности.

Если бы мы допустили, что государь не может ошибаться или быть несведущим, то это значило бы представлять его себе наделенным божественными внушениями и стоящим выше человечества. Поэтому свобода печатного слова – единственный палладиум прав народа. Отказывать народу в этой свободе – значит лишать гражданина (по Гоббсу) всякого притязания на право по отношению к верховному правителю и лишать су-

⁵¹ Гоббс, Томас (1589–1677) – английский философ, математик и государственный теоретик. В сочинении «Левиафан» разработал теорию политического абсолютизма. Один из важнейших представителей договорной теории права. Сочинения: «Начала философии» (3 т.: О теле (1655), «О человеке» (1658), О гражданине (1642)); «Левиафан, или Материя, форма и сила общежития церковного и гражданского» (1651); «Бегемот: История причин гражданских войн в Англии...» (1668; по желанию короля при жизни философа не публиковалось).

верена всяких знаний о том, что он сам изменил бы, если бы знал об этом^{cccxlvi}.

Принцип же этого права для оценки мер и законов правительств таков: «С чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа»^{cccxlvii}.

Человек живет в общности благодаря правовому состоянию. Однако это правовое состояние никогда не бывает достигнуто в полной мере. Тирания может довести это состояние до крайней границы бесправия. Бунт может угрожать самому его существованию. Ни из какого права не может быть выведено право народа на сопротивление и на насильственную революцию. Ни из какого права невозможно обосновать притязание суверена ставить себя вне рамок права. И народ, и суверен обязаны повиноваться. Кант понимает, что бунт и тирания, как и война, ставят под сомнение существование самого общежития как целого. Здесь все обоснования прекращаются, как недостаточные. Здесь действуют уже не в силу принципа права. Природная причинность, а в ней, возможно, провидение принимают здесь решения, никогда не становящиеся вполне прозрачными для разума человека. Действие принципа права приостановлено. Никакой правовой инстанции более не существует. В борьбе люди взывают к небу с просьбой вынести свой приговор или прибегают к грубой силе, чтобы осуществить только ее. Остается нечто такое, что само не обосновано правовым способом, но что фактически делает возможным правовое состояние. Поэтому Кант говорит: «Если революция где-то удалась и установлен новый строй, то отсутствие правосообразности этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться, в качестве добрых граждан, новому порядку вещей»^{cccxlviii}.

Для правительства существуют два альтернативных принципа, чтобы выбрать, за которым из двух принципов в случае конфликта останется последнее слово: принцип права или принцип человеческого практического опыта. Или существует государственное право, имеющее обязательную силу, невзирая на благо или бедствие. В этом случае существует также «теория государственного права, без согласия с которой не имеет значения никакая практика»^{cccxlxi}. Или же существуют только люди, с их страстями и их пассивностью, приспособившиеся в силу привычки к своему теперешнему состоянию.

Хотя у них в умах есть идеи о праве, они неспособны к тому и недостойны того, чтобы с ними обращались согласно этим идеям. Тогда не существует никакой теории права, а только основанная на опыте практика правления. «Верховная власть, действующая по одним лишь правилам благоразумия»^{cccl}, должна и вправе содержать людей в порядке и подданстве у себя.

Этот образ мысли Кант называет прыжком отчаяния. Но там, где его делают, справедливо следующее: «Когда речь идет уже не о праве, а только о силе, народ мог бы испытать также и свою силу и таким образом сделать ненадежным всякое государственное устройство»^{cccli}. Заклиная, Кант пишет: «Если нет ничего такого, к чему разум внушает непосредственное уважение (каково право человека), то никакое влияние на произвол людей не в силах обуздать» их^{ccclii}. Но «когда... возвышает свой голос и право, то оказывается, что человеческая природа не столь испорчена, чтобы не внимать с почтительностью этому голосу»^{cccliii}.

Кант требует правдивости в понимании смысла гражданского устройства и признания его величия и суровости его требований. Он говорит о праве и только у границы права говорит о том другом, что, не будучи правом, движет историей. Эта другая сила может по воле провидения или по замыслу природы произвести прогресс из зла и бедствия. Поэтому вопрос о войне и мире имеет для Канта возбуждающее мысль значение, помещающее этот вопрос в средоточие его политической мысли.

4. *Война и мир.* Война – величайшее бедствие.

В материальном отношении: опустошения, невероятные издержки уже только вследствие постоянно умножаемых вооружений в состоянии мира, огромное бремя долгов после войны. В моральном отношении: «порча нравов», «разрушение всего доброго», «величайшее препятствие моральности». Ущерб терпит и сама свобода. Опасениями угрозы извне оправдывают противоречащие свободе требования. У государства «не остается денег на жалование толковым учителям, если все деньги нужны ему для войны»^{cccliv}.

Но Кант говорит и нечто совершенно другое, на первый взгляд противоположное. Если мы посмотрим на ход истории, то в войне мы можем представить себе смысл некоторого замысла природы. «Война, хотя она и великое бедствие, служит одновременно мотивом для перехода от грубого естественного

состояния в гражданское состояние»^{ccciv}. «Мы должны чинить насилие животному началу, но побуждение к этому заключалось все-таки в животном начале. Зло человечности добро в животном начале».

Так оно еще и сегодня: «На той ступени культуры, на которой человеческий род все еще находится, война является неизбежным средством ее дальнейшего развития; и только вместе с достижением совершенной культуры (Бог ведает когда), и исключительно благодаря ей постоянный мир только и стал бы для нас возможным и благотворным»^{cccvi}. Под видимостью внешнего благополучия человечество внутренне испорчено. Благодаря науке и искусству мы культивировались, мы чересчур цивилизовались благодаря вежливости и учтивости в общении. Но мы еще не морализовались. Ибо теперь идея моральности относится только к культуре, сводится просто к подобию нравственного в честолюбии и к внешним приличиям, т.е. к цивилизованности. «А все доброе, что не привито на морально-добром образе мыслей, есть лишь чистая видимость и позлащенная нищета»^{cccvii}.

Если я желаю мира только из потребности в счастье, чтобы наслаждаться жизнью, то я никогда не смогу достичь его. И «постоянный мир... чистое наслаждение беззаботной жизнью, проводимой в ленивых мечтаниях или детской игре», — пустая тоска^{cccviii}. Антагонизм сил существует для того, чтобы разрушить и чистое лишенное всякой ценности существование, и «позлащенную нищету». Там, где идея законного состояния свободы не стоит действительно на почве моральности, там война обнаруживает недостаток предпосылок для него. Общество пожинает плоды своих действий, своего порядка жизни, своего состояния. Единственная возможность, остающаяся у него, кроме гибели, — это постичь истоки и связи его бедствия, под давлением крайней нужды признать идею стоящей перед ним задачи и благодаря этому двигаться вперед в нравственной свободе.

После таких рассуждений читатель может подумать: отсюда только один шаг к освящению войны, а может быть, даже и чему-то большему, если прибавить сюда еще следующие строки из «Критики способности суждения»:

«В самом деле, что служит предметом величайшего восхищения даже для дикаря? Человек, который не пугается, ничего не боится, следовательно, не отступает перед опасностью, но в то же время с полной рассудительностью бодро берется за дело. Даже в самом цивилизованном обществе остается это

исключительное уважение к воину; единственное, что при этом требуется, – это обладать также всеми добродетелями мирного времени, кротостью, проявлять также сострадание и даже должную заботливость о своей собственной особе именно потому, что все это показывает, что душа преодолевает опасности. <...> Даже война, если она ведется правильно и со строгим соблюдением гражданских прав, содержит в себе нечто возвышенное и в то же время делает образ мыслей народа, который так ведет войну, тем более возвышенным, чем большим опасностям он подвергался... Напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь дух торговли, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мыслей народа»^{ccclix}.

Эту возвышенность рождает не война; во время войны этос человека может обнаружить себя так, что становится явным превосходство человека над своей жизнью.

Канту отнюдь не было присуще то умонастроение, которое видит нечто великое в самом существовании солдата как таковым, или тем более, которое, как это бывает свойственно военным, испытывает некоторое очарование войны, находит лучший смысл человека в смерти на войне, героизм – в силе как таковой. Он требует – «не смотреть более с почтением на воинскую честь и не делать из нее важный пункт истории! Если только эта честь не произвела чего-то важного в отношении прогресса человеческого рода»^{ccclx}. Подобного прогресса, а потому и воинской чести, Кант, например, не видит у Цезаря. «Цезарь – дурно мыслящий князь, не потому что он захватил в свои руки власть, но потому что, когда он имел ее, он сам не отдал ее в руки разумно устроенного общежития»^{ccclxi}.

Но если война принадлежит к числу средств осуществления замысла природы (провидения) и если сегодня нравственное состояние еще не достигло той ступени, которая делает войну невозможной и которая в то же время может обойтись без войны, не должны ли мы в таком случае желать войны, чтобы тем послужить замыслу природы в целом? Все мысли Канта устремлены к противоположному выводу, к выяснению условий вечного мира, как регулятивного принципа, следовать которому в политической деятельности, как и во всей совокупности нашего существования, в том числе и в частном нравственном существовании, есть долг для нас. Только что названное ложное умозаключение в опровержение Канта возможно только в том случае, если его спекулятивное выяснение

замысла природы мы спутаем с такими познаниями, которыми планирующий человек может располагать как средствами для применения. Но человек никогда не стоит на точке зрения провидения, смысл которого он пытается уловить спекулятивной мыслью. Он не может действовать как провидение, но только как человек.

Действовать, руководясь идеей вечного мира, – это долг для разума. «Разум... безусловно осуждает войну как правовую процедуру». Вопрос «уже не в том, есть ли вечный мир нечто существующее или несуществующее... но мы должны поступать так, как если бы он был существующим»^{ccclxii}, и должны содействовать принятию такого строя, который пригоднее всего для того, чтобы установить вечный мир и положить конец ужасной войне. «И если бы даже полное осуществление этой цели всегда оставалось лишь благим пожеланием, все же мы, без сомнения, не обманываемся, принимая максимум неустанно действовать в этом направлении»^{ccclxiii}. Рассматривать этот долг как обман значило бы «отречься от всякого разума и по своим основоположениям зачислить себя наряду с остальным животным миром в один и тот же механизм природы»^{ccclxiv}.

Спекулятивные конструкции о замысле провидения служат для того, чтобы прояснить те предпосылки, при которых только и может быть возможной свобода. Кант ясно устанавливает неумолимость этих предпосылок. Если они не соблюдаются, то война неизбежна. А если она неизбежна, то спекулятивное познание становится просто напоминанием, для того чтобы за ужасами войны мы не забывали о возможном смысле провидения. Однако это познание не уменьшает в нас нравственных усилий, имеющих целью сделать все, чтобы создать те предпосылки, при которых война станет невозможна. Сразу отменить войну невозможно. Нужно так преобразовать этос человека, чтобы после этого больше не было войны. Поэтому Кант, исходя из идеи о вечном мире, осуществляет два способа рассматривания.

Во-первых, он видит исходящее из замысла природы принуждение, которое приведет к вечному миру. Как борьба всех против всех принудила к вступлению в гражданское общество, так в состоянии постоянно угрожающей и действительной войны заключается такое же принуждение для государств: «Природа посредством войн... посредством нужды... побужда-

ет... к тому, что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, а именно: к требованию выйти из незнающего законов состояния дикарей и вступить в союз народов, где каждое, даже самое малое государство могло бы ожидать своей безопасности»^{ccclxv}. То же самое, что происходило при переходе неукротенного свободного человека в состояние общества, должно повториться в отношении неукротенной свободы государств.

Но, во-вторых, Кант видит, что принуждение к осуществлению замысла природы действует не автоматически, а только через посредство свободы человека. Предпосылки мира должны быть ясны всем гражданам. В своем сочинении «К вечному миру» Кант с серьезностью, которая может принимать наружность игровой иронии, в убедительно краткой форме показал читателю эти предпосылки. Он избирает обычную в то время форму мирных договоров, различает предварительные статьи, окончательные статьи, тайные статьи. Среди предварительных статей мы находим в том числе такие: «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно создается основание для будущей войны»^{ccclxvi}. «Ни одно государство во время войны с другим не должно позволять себе такую враждебность, которая сделала бы невозможным взаимное доверие в будущем состоянии мира»^{ccclxvii}.

Среди окончательных статей решающей является следующая: «Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским»^{ccclxviii}. Кант знает, что состояние гражданского общества в государствах и их внешние отношения взаимно зависят друг от друга. Предпосылки для подлинной воли к миру возможны только в свободном правовом государстве.

Следует ли отсюда, что республиканское устройство следует насильно навязать всем народам? Одна из статей устанавливает: «Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление другого государства»^{ccclxix}. Ибо международное право может быть основано только на федерализме свободных государств^{ccclxx}. Однако это относится только к государствам, которые уже находятся в граждански-законном состоянии. Только это состояние дает необходимую безопасность. Государство, не имеющее граждански-законного (республиканского) устройства, лишает безопасности другие государства (как отдельный человек другого человека в естественном состоянии). Оно нарушает эту безопасность уже тем, что существует рядом с нами, самой безза-

конностью своего состояния. «Я могу принудить его или вступить вместе со мной в общественно-правовое состояние, или же избавить меня от его соседства»^{ccclxxi}. Ибо постулат гласит: «Все люди, которые имеют возможность влиять друг на друга, должны принадлежать к какому-либо гражданскому устройству»^{ccclxxii}.

Обеспечением состояния всеобщего мира может быть только правовое состояние, которое соединяет все государства и за которым стоит власть, гарантирующая возможностью использования принуждения соблюдение законов этого состояния – договоров. Кант, который знает, что идея вечного мира есть «идея» (так что читатель Канта не знает, считает ли он эту идею осуществимой во времени или нет, но знает, что Кант считает «приближение к идее» возможным и считает его делом разумных существ), продумывает неизмеримые трудности, и при этом рождаются некоторые предложения, отнюдь не претендующие на абсолютную значимость.

Кант показывает всю проблематичность международного права до тех пор, пока не существует никакой инстанции, которая могла бы осуществить его принудительной властью:

В понятии международного права под «правом на войну» ничего мыслить невозможно. Ибо это должно быть правом «по односторонним максимумам каждого силой решать вопрос о том, что есть право»^{ccclxxiii}. Вполне справедливо, «что настроенные таким образом люди истребляют друг друга» и таким образом находят вечный мир «в просторной могиле, скрывающей все ужасы насилия вместе с их виновниками»^{ccclxxiv}.

Если один народ заявляет: «Между нами не должно быть войны, так как мы хотим... поставить над собой высшую законодательную, правительственную и судебную... власть, которая мирным путем улаживала бы споры между нами» – то это вполне понятно. – Но если это государство заявляет: «Между мной и другими государствами не должно быть войны, хотя я и не признаю никакой высшей законодательной власти, которая бы обеспечивала мне мое право, а я ей – ее право» – то совершенно непонятно, на чем же я хочу тогда основать уверенность в своем праве»^{ccclxxv}.

Несмотря на «международное право», все остается по-старому: Способ, каким государства осуществляют свое право, – это не процесс в суде, а война. Но победой вопрос о праве не решается. После благодарственного празднества победителя ему было бы также уместно назначить день покаяния, «чтобы от имени государства воззвать к небу о прощении того

великого прегрешения, в котором все еще повинно человечество, не желающее соединить все народы в какое-нибудь правовое устройство, а гордое своей независимостью, предпочитающее использовать варварское средство – войну»^{ccclxxvi}.

Соппротивление в собственном смысле слова государства поддерживают, сохраняя за собой притязание на суверенитет. Как люди, учредив гражданское общество, предпочли безрассудной свободе дикарей разумную свободу государства, основанного на законе, так – следовало бы думать – и государства должны бы поспешить выйти из грубого естественного состояния господства лишенной законов силы. Однако вместо этого каждое государство полагает свое величие именно в том, чтобы не быть подчиненным никакому внешнему основанному на законе подчинению^{ccclxxvii}. Злонамеренность человеческой природы неприкрыто проявляется в свободном взаимном отношении народов. В гражданском обществе она завуалирована принуждением, исходящим от правительства. Поэтому было бы честно совершенно изгнать слово «право» из военной политики. Но еще ни одно государство не отважилось провозгласить такое публично. Ибо «На Гуго Гроция⁵², Пуфендорфа⁵³ и других (несмотря на то что они плохие утешители) все еще простодушно ссылаются для оправдания военного нападения»^{ccclxxviii}, хотя их правовой кодекс не может иметь ни малейшей законной силы, потому что государства как таковые еще не находятся под общим внешним принуждением. Но ни когда еще не бывало примера, чтобы аргументы или свидетельства этих выдающихся мужей побудили какое-нибудь государство отказать от своих замыслов. Однако то почитание, которое каждое государство, по крайней мере на словах, оказывает понятию права, доказывает, что в человеке есть дремлющие моральные задатки, которые однажды все-таки сумеют справиться со злым принципом в себе.

⁵² Гроций, Гуго (1583–1645) – богослов, политический философ и юрист, представитель раннего Просвещения. Один из основоположников теории суверенитета, естественно-правовой теории и международного права. Выдвинул идею свободного мореплавания, вызвавшую недовольство монополиста морей Британии. Основное сочинение Гроция – «О праве войны и мира» (1625) – трактует о праве, которое должно действовать между народами во время войны и в мирное время, но формулирует и идею «права человечества» в рамках «общества рода человеческого».

⁵³ Пуфендорф, Самуэль фон (1632–1694) – немецкий философ, историк, теоретик естественного и международного права; просветитель. Основные сочинения: «О естественном и международном праве» (1672); «Начала всеобщей юриспруденции» (1660); «Введение в учение о нравах и государстве» (1691).

Доверие к своему праву я могу утвердить только на «сурро-
гате гражданского общественного союза, а именно на свобод-
ном федерализме»^{ccclxxix}. Союз особого рода, союз народов,
преследовал бы не цель какого-либо приобретения могуще-
ства государства, а только цель обеспечения свободы госу-
дарства самого по себе и для других союзных государств, хотя,
однако, эти государства и не были бы при этом подчинены
принуждению под публичными законами. Подобный союз мира
был бы отличен от мирного договора. Он стремится положить
конец всем войнам, а не только одной войне. Он был бы, вме-
сто положительной идеи всемирной республики, только нега-
тивным суррогатом союза, отвергающего войны, при сохране-
нии, однако, постоянной опасности, что враждебная склон-
ность некогда все-таки проявит себя^{ccclxxx}.

Мы вынуждены воздержаться от изложения здесь мыслей
Канта о федеральном государстве (государстве народов), сою-
зе государств (союзе народов), союзе отдельных государств,
мирном договоре. Каким образом идея вечного мира приводит
к конкретным формациям – этого Кант не предсказывает, не
дает он и однозначной программы (которая всегда могла бы
быть только схемой идеи, а не ее действительным изображе-
нием). Кант имеет в виду федерализм, а не всемирное госу-
дарство, тем более что «чрезмерно большие государства, как
это не раз случалось, могут быть более опасны для свободы,
поскольку приводят к самому ужасному деспотизму»^{ccclxxxi}. Он
думает о возможности исхода подобного федерализма из се-
редины: «Если бы по воле судеб какой-либо могучий и просве-
щенный народ имел возможность образовать республику (ко-
торая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то
такая республика служила бы центром федеративного объеди-
нения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы в
соответствии с идеей международного права обеспечить таким
образом свою свободу, и с помощью многих присоединений
все шире и шире раздвигались бы границы союза»^{ccclxxxii}.

То, что Кант не оправдывает ожиданий тех, кто желает
определенной программы для устройства мира во всем мире,
обусловлено серьезностью и глубиной его политической мыс-
ли: всемирно-гражданское общество – это идея. Поскольку она
недостижима, она есть не конститутивный, а регулятивный
принцип. Это значит: мы обязаны всеми нашими силами сле-
довать ей, как предназначению человеческого рода, не будучи

при этом лишены обоснованного предположения, что достигнуть ее нам помогает естественная склонность.

Кант ссылается на аббата Сен-Пьера⁵⁴, который после окончания войны за испанское наследство⁵⁵ в 1714 году написал свой знаменитый – и высмеянный как утопия – трактат о вечном мире. Но между ними есть коренное различие: Аббат думал об организации князей и об их доброй воле. Кант думает о воле народов, предполагает «республиканское» правление и делает выводы из исторического бедствия. Аббат рисует программу, которую должны принять вершители государственных судеб. Кант рисует путь, на котором нравственное требование совпадает с природной необходимостью. Аббат прямо переходит к обустройству вечного мира. Кант выясняет мысль, в рамках своей философии истории, предпосылки для вечного мира.

Движение от естественного состояния войны до состояния мира между всеми людьми на Земле Кант видит происходящим поэтапно. От учреждения законного состояния в собственном гражданском обществе каждого народа оно идет к

⁵⁴ Сен-Пьер, Шарль Ирене Кагель де (1658–1743) – французский публицист, философ; член Французской академии. Предшественник Просвещения; поставил вопрос о возможности распространить договор как основу внутригосударственного мира на область международных отношений; отсюда выводил необходимость «постоянного, вечного союза между всеми христианскими властителями с целью поддержания нерушимого мира в Европе». Государства Европы остаются автономными во всех сферах, кроме таможенной, военной и внешней политики. Создаваемый с этой целью международный арбитражный суд должен, по мысли Сен-Пьера, ограничить абсолютную монархию в национальных государствах; именно им впервые была сформулирована идея права на вмешательство в государственный суверенитет. Эти идеи выражены в трактате «Проект для учреждения вечного мира между народами» (1712). Проект Сен-Пьера оказал влияние на Ж.-Ж. Руссо и Канта; Руссо частично переиздал его «Проект» (*Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre. Par J.J. Rousseau, Citoyen de Geneve* (1761)).

⁵⁵ Война за испанское наследство – война, вызванная вопросом о наследии последнего испанского короля династии Габсбургов Карла II, скончавшегося бездетным 1 ноября 1700 года. С одной стороны в войне участвовали Римская империя немецкой нации, австрийские Габсбурги, Великобритания; против них выступил так называемый большой Гаагский союз из Франции, Испании, кельнского курфюршества, Савойского дома и Баварии. В результате Франции удалось утвердить в Испании короля из династии Бурбонов. Война окончилась заключением Раштаттского мира 7 сентября 1714 года.

идее международного права во взаимном отношении государств и, наконец, к идее права граждан мира, поскольку людей и государства следует рассматривать как граждан всеобщего государства людей.

Это право граждан мира Кант затронул только в одном пункте. На ограниченной поверхности Земли люди не могут рассеяться до бесконечности. Они должны терпеть соседство друг друга и использовать право на земную поверхность для возможного общения. Это предполагает право на гостеприимство: такое право позволяет сделать попытку установить сношения с коренными жителями, смогут ли они установить между собою мирные отношения, которые наконец становятся публично узаконенными отношениями и таким образом все более приближают человеческий род к всемирно-гражданскому устройству^{ccclxxxiii}.

Кант бичует негостеприимство торговых государств нашей части света, колониальную эксплуатацию: «Местные жители не ставились ни во что»^{ccclxxxiv}. Поскольку, однако, повсеместное общение между народами Земли развилось настолько, что нарушение права в одном месте чувствуется во всех других, то идея права всемирного гражданства есть не фантастическое представление о праве, а необходимое дополнение неписаного кодекса государственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру^{ccclxxxv}.

5. Значение философско-исторического познания для деятельности: То, что человек, если он мыслит войну возможным средством осуществления замысла природы, не может все-таки желать войны как таковой, — это великий пример необходимого устранения неверного понимания кантовских политических и философско-исторических конструкций.

Кант представляет себе замысел природы, пользующийся волевыми актами человека, в том числе также и злом, для того чтобы произвести то, что не входило в планы ни одного человека. Но этот замысел природы в целом не нужно, в свою очередь, превращать в план человека. Ибо точка зрения провидения не есть точка зрения человека. Однако конструктивные наброски возможного замысла природы имеют две стороны:

Одни наброски суть одновременно «схемы идеи», которая должна руководить нами (как, например, «республиканское устройство», «вечный мир»). Если мы открываем в истории следы замысла природы, содействующей достижению этих целей также и помимо сознания человека, тогда это, пусть даже и недостоверное, познание полезно для человека: «Мы могли

бы, кажется, с помощью нашего собственного разумного устройства ускорить наступление такого, столь радостного для наших потомков момента»^{ccclxxxvi}.

Кант отнюдь не полагает, будто мы получаем из истории опыт, из которого выводим то, что должно быть сделано. Напротив: опыт ничего не доказывает относительно должного, которое разум познает из самого себя. Разум предъявляет себе притязание – осуществить то, чего не доказывает никакой прежний опыт, но что, только будучи осуществлено, может впервые стать предметом опыта.

Другие наброски – это конструкции средств, которыми пользуется провидение. Эти наброски – не познания действительных событий, а потому они не могут быть применены для технических целей, подобно познаниям о природе. Мы, люди, являемся в них содействующими силами, посредством того, что мы должны делать, и даже того, чего мы не должны.

Поскольку замысел природы мыслится Кантом как знание целого, мы не вправе сами претендовать на подобное знание. Только под влиянием коренного самообмана мы можем сделать познанный якобы в целом замысел природы человеческим планом.

При поверхностном понимании кажется, будто в конструируемом плане замысла природы мысли Канта превращают свободу в предмет познания и в средство планирующего провидения. Но подобные мысли у Канта явно обозначены не как познание, а как пробный набросок целесообразного хода природы (*versuchender Entwurf zweckmäßigen Naturgeschehens*) (по аналогии с которым они и конструируются).

Не следует ли нам прежде знать целое, чтобы затем исполнять справедливое в частности? В таком случае мы никогда не смогли бы начать. Нужно ли нам иметь веру об истории в ее целом, чтобы иметь возможность осмысленно действовать? Подобная вера, как доказанная или доказуемая вера, как вероятное или невероятное содержание познания, нам не нужна. Знание о целом, которое с претензией знания сразу же станет мнимым знанием, помешало бы ходу осуществления. Именно отказываясь от невозможного знания, я нахожу верный путь, не зная с окончательностью в особенной реальности, что он – верный путь, но в открытости, в коммуникации с другими, при возможности исправления, руководствуясь неизменно сохраняющимися достоверность идеями.

Серьезность деятельности, ясность суждения здесь и теперь, решительность требования идеи находятся в связи со

свободой игры в начертании философско-исторических возможностей.

Было бы абсурдно, если бы то, что считается возможным в замысле природы, мы, со своей стороны, хотели бы исполнять, как если бы мы могли быть провидением. Только «от провидения можем мы ожидать такого результата, который отразится на целом, а через него и на отдельных частях». Люди же «в своих *планах* исходят только от частей». Они должны остановиться на них и «на целое, как слишком для них великое, могут простирать, правда, свои идеи, но не свое влияние»^{ccclxxvii}.

Провидение полагало (в своей конструкции человека) как добро, так и зло, как средства для своего конечного замысла. Мы не можем использовать зло как средство. Для нас, поскольку мы разумны, а тем самым – нравственны, всякое планирование, всякое стремление к власти находится в пределах и подчинено мере нравственного требования.

Философия Канта противостоит попыткам тотализации, которые начались с мыслительных построений немецкого идеализма и вели, через марксизм, к практике тотального знания и тотального планирования. Кантовской мысли присуща свобода, а потому способность серьезного отношения к практике, с сознанием ее границы, для того чтобы ориентироваться в действительности, руководствуясь идеями.

Какое значение имеет философско-историческое познание, если оно не может быть применено в качестве познания? Оно может ободрять, оно может в политической деятельности рождать уверенность, несмотря на все бедствия.

Кант ставит задачу – писать историю с точки зрения значения ее событий для приближения к идее. «Историю государств следует писать так, чтобы мы видели, какую пользу получил мир от какого-нибудь правления. Революции Швейцарии, Голландии, Англии – это самое важное в позднейшей эпохе». «Монарх не оставит никакого следа в мировом целом, если он не внесет какого-нибудь вклада в его систему или его след будет даже ненавистным останком».

Но затем Кант ставит задачу писать историю, пользуясь как путеводной нитью установленным мыслью замыслом природы, чтобы обнаружить в ней следы, указывающие на этот замысел. Проницательности и доброй воле действующих людей – такова надежда, которую питают замечаемые в истории следы – приходит на помощь замысел природы, заставляющий служить себе даже бесов.

Эта уверенность подкрепляется тем наблюдением, что добро, как кажется, имеет в истории такое следствие, что полагает начало непреходящему. Его характер таков, что если оно однажды явится действительно, то впоследствии поддерживает себя само и получает господство, тогда как зло само себя разрушает. Правда, все в мире гибнет в конце концов – в результате природных катастроф. Но в то же время в границах этого процесса природы добро, утвержденное в сверхчувственной сфере поперек времени, создает в то же время относительно устойчивые последствия во времени.

У Канта следует различать, *во-первых*, гипотетические конструкции некоторого замысла природы, – *во-вторых*, веру в смысл в истории, возникающую из моральных источников и питаемую, но никогда вполне не доказываемую, указаниями из опыта, – *в-третьих*, наброски институциональных возможностей и имеющих действительную значимость максим, руководствующихся идеями гражданского общества и вечного мира.

Смешать смысл этих идей не позволяет ясно обозначенное напряжение между природой и свободой, между бытием и должествованием.

с) Путь просвещения

Кант видит наше существование в истории как отрезок траектории, не показывающей нашему опыту своего начала и конца. Начало может быть сконструировано при помощи предположений, направление к цели могут осветить нам необходимые идеи. На этот путь вступают через просвещение. «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»^{ccclxxxviii}. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны другого. По собственной вине оно бывает по недостатку мужества и решимости и из-за любви к удобству. Отсюда девиз просвещения: *sapere aude!* Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком!^{ccclxxxix}

Многие люди охотно остаются несовершеннолетними. Книга «думает» за них, совесть духовника заменяет им собственную совесть, врач оценивает за них ту или иную «диету», – и так они не нуждаются в том, чтобы утруждать себя. Их опекуны, столь любезно взявшие на себя верховный надзор над ними, заботятся о них. Большинство людей считают переход к совершеннолетию опасным. Несовершеннолетие же становится

для них приятно. Уставы и формулы – это их кандалы. Если бы их сняли с них, то они все-таки не смогли бы двигаться, потому что к свободному движению они не привыкли. «Поэтому лишь немногим, благодаря совершенствованию своего духа, удалось выбраться из состояния несовершеннолетия и обрести уверенную походку»^{СССХС}.

Осуществить просвещение трудно. Просвещение легко только для того человека, чей разум не пассивен, но кто направляет себя самого законом практического разума, и не требует знать того, что превосходит возможности рассудка. Поскольку, однако, стремления к этому последнему едва ли возможно избежать и никогда не будет недостатка в таких людях, которые обещают, будто могут удовлетворить эту любознательность, то произвести в своем образе мысли нечто сугубо отрицательное (то, что собственно и составляет просвещение) должно быть очень трудным делом.

Но просвещение делает успехи. Некоторые самостоятельно мыслящие люди – даже среди назначенных опекунами над толпой, – после того как сами сбросили с себя ярмо несовершеннолетия, распространяют вокруг себя дух самостоятельной мысли, а тем самым и разумной оценки своего собственного достоинства. Публика неизбежно просвещается сама себя. Однако это происходит лишь медленно. Революция может низвергнуть личный деспотизм, но никогда не может иметь своим следствием истинную реформу образа мысли. Старые предрассудки сменяются новыми, поскольку вдруг изменить образ мысли нельзя.

Присущий Канту пафос разумного мышления – это сама его философия, с которой он создает себя стоящим в великом историческом движении. Эта философия есть *политическая философия*, поскольку она сама желает быть элементом политики, и она есть политическая *философия*, поскольку это политическое мышление на пути свободного разумного самопостижения связывает себя обязательствами перед тем высшим, что в нем переживается и в спекулятивных формах мыслится в сверхчувственном на практической основе. В этом мышлении заложено напряжение между сознанием своего мгновенного бессилия и великой надеждой (*Zuversicht*), толкующей знаки движения разума.

Роль философии в политической области предначертана понятием об этой философии. Из него следуют ее задача как «советчицы» и требование «гласности».

1. Роль философии

Учреждение, руководство и управление гражданским устройством общества осуществляют политики (*politische Menschen*): им нужны «правильное понятие о природе возможного [общественного] устройства», затем «в течение многих веков приобретенный опыт» и, наконец, «готовая к принятию такого устройства добрая воля»^{cccxcі}. Эти люди – не философы в том смысле, что не являются людьми, по призванию занятыми исследованием и мышлением согласно правилам школы.

Роль философов в общежитии, по Канту, состоит не в действии, но в совете. Чтобы короли философствовали или философы становились королями (требование Платона), – этого он не ожидает; он даже не желает этого, «так как обладание властью неизбежно повреждает свободное суждение разума»^{cccxcіі}. Но короли или самодержавные народы (это – такие народы, которые управляют собою сами по законам равенства) должны выслушать философов, потому что это необходимо для внесения ясности в их деятельность. Поэтому они не должны допускать, чтобы философы умолкли, а для этого достаточно, чтобы они не запрещали им говорить. Поэтому в число статей для учреждения вечного мира Кант включил одну-единственную «тайную» статью: «Государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности всеобщего мира»^{cccxcііі}. Почему это «тайная» статья? Потому что «унизительно, по-видимому, искать поучения... у подданных (философов)»^{cccxcіv}. Поэтому негласный призыв заключается только в том, чтобы позволить им высказываться свободно и публично. В иерархии власти философия стоит на низкой ступени сравнительно с юристами и богословами. Поэтому прежде она называлась «служанкой богословия». «Но [из этого] еще не вполне ясно, "идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее шлейф"»^{cccxcv}.

Преимущество философов заключается в том, что они по самой природе своего дела не составляют преступных сборищ или клубов и что они не являются классом или корпорацией; поэтому они не обладают властью. Они составляют «проекты среди народа не в силу принятых между собою условий (как духовенство), но в качестве сограждан»^{cccxcvi}. Они «искренним образом доказывают, что им прежде всего важна истина»^{cccxcvii}. Народ ощущает к этому интерес «благодаря всеми прочув-

ствованной потребности в необходимом возделывании своих моральных задатков»^{cccxcviii}. В общежитии поэтому целесообразно «прислушиваться не только к традиционным благочестивым учениям, но и к просвещенному философией практическому разуму», т.е. освободить путь «мудрецам (на человеческий лад)» – философам.

Эти иронически с глубокой серьезностью изложенные мысли о месте философии в обществе становятся вполне понятны, только если нам ясна сущность философии. Кант выразил ее великолепно и просто.

а) «*Никогда нельзя научить философии, можно только, в лучшем случае, научить философствованию*»^{cccxcix}. Кант говорит в этой форме, что философию, правда, можно выучить, как ученый изучает историческое знание. Но историческое знание некоторой философии не свидетельствует о собственной способности судить на основе познания. Мы «развивались по чужому разуму», мы – «гипсовый снимок с живого человека», а потому судим лишь настолько, насколько нам переданы знания^{cd}. Тот, кто не только может приобрести историческую ученость, относящуюся к философии, но желает сам философствовать, должен поэтому «все системы... рассматривать лишь как *историю применения* разума» и пользоваться ими как объектами для упражнения^{cdi}.

В этом смысле Кант уже в 1765 году пишет для своих слушателей: Студент должен не учить мысли, но учиться мыслить. «Окончивший школу юноша привык *учиться*. Он думает, что будет *учиться философии*, но это невозможно, так как теперь он должен *учиться философствовать*»^{cdii}. Учиться он может историческим и математическим наукам, тому, что предлагается нам как некоторая в известной мере уже готовая дисциплина. «Дабы *учиться*... философии, нужно прежде всего, чтобы какая-нибудь философия действительно существовала. Нужно было бы показать какую-то книгу и иметь право сказать: смотрите, вот здесь мудрость и достоверное знание»^{cdiii}. Мы злоупотребили бы своей должностью педагога, если бы, вместо того, чтобы «развивать умственные способности вверенного нам юношества и готовить его к более зрелому в будущем *самостоятельному* пониманию вещей», мы стали «вводить его в заблуждение мнимо-законченной философией... Так возникает иллюзия науки»^{cdiv}.

Однако цель Канта – единая философия, «система всего философского знания». Под ней он понимает, объективно,

«первообраз критики всех попыток философствования». «В этом смысле философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана *inconcreto*». К ней приближаются различными путями, «пока не будет открыта единственная, весьма загроможденная чувственностью тропинка». Только тогда удастся сделать до сих пор не удававшуюся копию верной первообразу, насколько это вообще доступно человеку^{cdv}.

Кант убежден, между тем, что открыл эту единственную тропинку и приблизился к прообразу философии. Он может написать, «что до появления критической философии не существовало никакой философии... Чтобы можно было отвести упрек в этой кажущейся самонадеянности, надо решить вопрос: *может ли существовать больше, чем одна философия?*»^{cdvi}. Существовало различного рода философствование. «Было предпринято множество таких попыток, каждая из которых имеет свои заслуги перед нынешними системами; но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т.е. возможна только одна истинная, построенная на принципах, философская система... Следовательно, если кто-то объявляет какую-нибудь философскую систему своим собственным творением, то это то же самое, как если бы он сказал: до этой философии никакой иной не существовало... Таким образом, когда критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой вообще не существовало никакой философии, то она поступает именно так, как поступали, будут поступать и должны поступать те, кто строит философию по своему собственному плану»^{cdvii}.

б) Кант отличает *философию* как «школьное понятие» и как «мировое понятие».

Философия как школьное понятие есть понятие «о системе знания, разрабатываемого лишь в качестве науки, без всякой иной цели, кроме... *логического совершенства*»^{cdviii}. Философствующий согласно школьному понятию о философии есть просто виртуоз разума (*Vernunft künstler*)^{cdix} (только филодокс, но не философ). Он стремится только к спекулятивному знанию, не обращая внимания на то, насколько его знание способствует достижению последней цели человеческого разума. Он дает правила для применения разума для всевозможных произвольно избираемых целей, дает только учение умения.

В основании этого наименования школьной философии, как именно философии, всякий раз лежит «мировое понятие философии». В этом смысле философия есть наука об отношении

всякого знания к существенным целям человеческого разума, и философ есть не виртуоз (Vernunft künstler), а законодатель человеческого разума»^{cdx}. «Что проку от философии, если она не направляет средства обучения людей к их истинному благу»^{cdxi}.

Только лишь философия согласно мировому понятию о ней, которая есть наука о последних целях человеческого разума, есть «высокое понятие», придающее «философии достоинство, т.е. абсолютную ценность». Все множество наших целей не суть высшие цели. Конечной целью может быть только одна-единственная цель. Это – «полное назначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется нравственной философией (Moral)»^{cdxii}. Поэтому и «древние разумели под именем философа всегда одновременно и главным образом моралиста»^{cdxiii}. Даже «внешний вид самообладания, достигаемого посредством разума», еще и сегодня дает повод называть кого-нибудь, при ограниченности его знания, по известной аналогии, философом^{cdxiv}.

Философия в мировом ее понятии – это та, которая «касается всех людей». Она «не превосходит [силы] обыденного рассудка» и «открывается не только философами»^{cdxv}. В том, что затрагивает всех людей без различия, не существует пристрастного распределения даров природы, «и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе, как тем путем, который природа указала также и обыденному рассудку»^{cdxvi}.

В 1781 году у Канта был «план, согласно которому совершенное изменение образа мысли», его «метафизика о метафизике» могла бы также «получить популярность»^{cdxvii}. «Ибо в самом деле [пишет он в 1783 году] всякое философское сочинение должно уметь быть популярным, иначе, под покровом мнимого остроумия, оно, вероятно, таит бессмыслицу»^{cdxviii}. Однако затем Кант, хотя он и признает, что «любое философское учение» должно быть возможно довести «до популярности (некоторого наглядного общедоступного изложения), ограничивает справедливость этого требования для своей критики самой способности разума, как некоторого «исключения»: «Подобно формальной метафизике, эта система никогда не станет предметом популярного изложения. Правда, результаты такой метафизики можно сделать вполне очевидными для здравого разума (какого-либо метафизика, хотя и не знающего, что он метафизик)»^{cdxix}. Здесь нужно настойчиво придерживаться «схоластической пунктуальности», «школьного языка», ведь

«только таким путем торопливый разум дойдет до того, чтобы прежде всего самому себе уяснить свои догматические утверждения»^{cdxx}.

с) Философия, соединяющая в себе мировое понятие и школьное понятие о ней, есть *учение о мудрости как наука*. Это есть тот высокий смысл, в котором понимали это слово древние. Философия означала «указание на понятие, в котором полагается высшее благо, и на поведение, посредством которого можно достигнуть высшего блага»^{cdxxi}. Было бы хорошо, говорит Кант, оставить это слово в его старом значении. Философия была бы «*учением о высшем благе*, поскольку разум стремится создать из него *науку*»^{cdxxii}. Ибо «наука... это узкие врата, которые к учению мудрости»^{cdxxiii}. Наука без мудрости не имеет никакого смысла; мудрость недействительна без науки.

Наука способна верно и четко «проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти», и предохранить от ложных путей. Эту науку всякий раз хранит философия, «в утонченных изысканиях которой публика не принимает никакого участия, но должна проявлять интерес к ее учениям»^{cdxxiv}. Ибо только после такой разработки эти учения могут стать ей совершенно понятными.

Ценность наук самих по себе сомнительна, потому что основание ценности наук не заключается в них самих. Только философия обладает «достоинством, т.е. внутренней ценностью». Только она придает некоторую ценность всем прочим познаниям. «Ибо наука имеет внутреннюю истинную ценность только как *орган мудрости*»^{cdxxv}. Коль скоро только от философии науки получают порядок и связь, она как бы замыкает собою научный круг^{cdxxvi}.

d) Традиционная философия воспринимала критическую философию Канта как разрушение. Он возражал на это: потеря касается только философских школ. Хотя истина научной философии и в самом деле имеет только *отрицательную пользу* в отношении спекулятивного применения заблуждающегося, вводящего самого себя в заблуждение разума, однако эта философия, проводя границы («дисциплина чистого разума»), освобождает от нескончаемого множества наваждений, чтобы *очистить место для положительного*: как для уверенного хода науки, так и для веры, для веры разума. Эта философия познает, каким образом догматизм всегда в конце концов ведет к скептицизму и неверию, а критика – к науке и к вере.

Смысл критической философии, которая еще не есть вся философия, Кант скромно определил следующими словами: «Итак, величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума имеет только отрицательный характер: в самом деле, эта философия служит не как органон для расширения, а как дисциплина для определения границ, и вместо того чтобы открывать истину, она берет на себя лишь скромную роль оберегать от заблуждений».

Если эта философия уничтожает всякий догматизм, то она отнюдь не желает отказаться «от *догматического метода* разума в его чистом научном познании». Она должна быть систематической и строиться в школьной форме. Поэтому Кант хвалит «строгий метод знаменитого *Вольфа*» и его «дух основательности», тогда как самые принципы его философии он при этом отрицал^{cdxxvii}.

е) Отрицательная польза критической философии – это только один момент всей философии в целом. Математики, естествоиспытатели, логики суть «все-таки только виртуозы разума». Есть еще *идеал учителя*, «руководящего всеми этими учеными и пользующегося ими как орудиями для содействия существенным целям человеческого разума. Только такого учителя следовало бы назвать философом»^{cdxxviii}.

Но: «Называть себя философом в таком смысле и обнаруживать притязание быть равным первообразу, мыслимому только в идее, было бы чересчур хвастливо»^{cdxxix}. «Заносчивость подобной самооценки» Кант хочет смирить, установив масштаб для оценок. Быть учителем мудрости означало бы действительно обнаруживать мастерство знания мудрости. Но философия в качестве мудрости остается идеалом, претендовать на осуществление которого, «под притязательным именем философа, вправе лишь тот, кто мог бы на собственном примере показать несомненное воздействие мудрости (в самообладании и неколебимом интересе преимущественно к высшему благу), чего и требовали древние, посягавшие на столь почетное звание»^{cdxxx}. Никогда не следует забывать: «Практический философ – наставник мудрости учением и делом – есть философ в собственном смысле»^{cdxxxi}.

2. Гласность

Философ дает совет там, где властители не воспрещают говорить публично и не подвергают публичные выступления цензуре. Кант описывает политическое место для действительности философской мысли и одновременно требует такого места.

Гласность имеет решающее значение для устройства жизни человеческой общности, потому что сообщимость другому и неограниченное извещение себя составляют сущность разума. Философия понимает и создает волю к сообщению. Разум задымается без воздуха коммуникации.

Сообщимость свойственна всем формам разума. Понятия можно сообщить другому, а ощущения нет. Оценка морального поступка может быть «сообщена всем в определенных практических понятиях разума». Оценка прекрасного совершается без понятия в «суждении вкуса», руководствуясь «идеей общего чувства», которое ^{cdxxxii} «как бы считается с совокупным человеческим разумом».

Расширение и проверка познаний разума возможны только благодаря сообщению. Оно – условие гуманности. Гуманность состоит в «коммуникабельности» ^{cdxxxiii}. Если Кант находит в культуре общительности функцию вкуса, то он говорит, что «ощущения ценятся лишь постольку, поскольку они могут быть сообщены всем; и хотя удовольствие ... лишь незначительно... однако идея о его всеобщей сообщаемости почти беспрельдно увеличивает ценность этого удовольствия» ^{cdxxxiv}.

Среди «максим обыденного человеческого рассудка» Кант привел, наряду с максимой «иметь собственное суждение (Selbstdenken)» и максимой «всегда мыслить в согласии с собой» также максиму «мысленно ставить себя на место каждого другого» ^{cdxxxv}. Это – принцип «широкого образа мыслей», который может пренебречь «субъективными частными условиями суждений» ^{cdxxxvi}.

Свобода сообщения есть условие самой свободы мысли. Не сообщаясь, мышление остается в тесноте индивидуального и в заблуждениях субъективного. Поэтому «та самая внешняя власть, которая лишает людей свободы *сообщать* свои мысли публично, отнимает у них также и свободу *мыслить*» ^{cdxxxvii}. Опекуны людей хотят избавить «предписанные формулы веры, коим сопутствует жуткий страх *перед опасностью их исследования*», от «какого бы то ни было испытания со стороны разума». «Рано воздействуя на человеческие души» и отстраняя от них всякое другое сообщение, они хотят изгнать все, что только может быть потрясено действием разума ^{cdxxxviii}.

Но свобода мысли сама должна защитить себя от «беззаконного применения разума», которое, под именем гения, предъявляет ложную претензию. «Если разум [– соблазненный такими претензиями – (примечание Ясперса)] не хочет подчи-

няться закону, который он сам себе дает, то он должен сгибаться под гнетом законов, которые ему даст *кто-то другой*; ибо без какого-либо закона ничто, даже величайшая бессмыслица, не может длиться сколько-нибудь долго»^{cdxxxix}. Итак, неизбежное последствие провозглашенной незаконности в мышлении бывает таково, что в конце концов лишаются и самой свободы.

Движение просвещения возникает из свободы разума и само рождает свободу в целокупности нравственно-политического состояния:

Во-первых, просвещение народа. Оно требует «во всех случаях публично пользоваться своим разумом»^{cdxli}. Офицер, духовное лицо в исполнении своей профессии должны повиноваться, а не рассуждать. Но в качестве ученых они обладают свободой публично говорить об ошибках в военном деле, об исправлении символа веры, в том числе при исполнении профессиональной обязанности они повинуются распоряжению, нет ничего такого, в чем можно было бы упрекнуть их совесть, однако с одним ограничением: если бы священник в том, что он должен излагать, встретил бы нечто противоречащее внутренней религии, то он по совести не сможет отправлять своей службы, но сложит с себя священный сан. В «должности» требуется послушание, в публичных же речах разума всякое ограничение противоразумно.

Во-вторых, просвещение правительства. Начать следует «с того, что имеет влияние на всех, то есть с правительства».

Целое находится в оживленном движении и полно опасностей. «Общество – это ящик Пандоры, откуда вылетают развитыми все таланты, но также и все склонности. Но на дне его сидит надежда»^{cdxlii}. Для государства же, которое хочет только править и избежать опасности, философы всегда кажутся возмутительными.

Гласность, в частности, есть условие права в государственном устройстве. Без нее не может увенчаться успехом осуществление справедливости. Всякое правовое притязание должно обладать способностью быть заявленным публично как в частностях, так и в принципиальных вопросах. Гражданин имеет право предполагать, что его государь не желает причинить ему несправедливость. Согласно этой предпосылке та несправедливость, которой он подвергается, происходит по ошибке или по незнанию известных последствий действующих законов. Поэтому гражданин должен иметь право публич-

но объявить свое мнение о том, что кажется ему несправедливостью по отношению к общежитию. «Поэтому *свобода печатного слова* есть единственный палладиум прав народа»^{cdxlii}. Пределы этой свободы – только те пределы, которые разум полагает себе сам: уважение к государственному устройству, в котором мы живем; либеральный образ мысли. Посредством этой публичности «те, кто пишет, сами ограничивают друг друга, чтобы не утратить своей свободы»^{cdxliii}.

д) Эпоха Канта

Философия считается самосознанием своего времени. Но только в течение последних двух сотен лет (после первых попыток в этом смысле в античности) философ сознательно размышляет о своем времени и о месте его философии в нем. В осознании его собственной безусловности понимание настоящего становится для него волей к будущему из историчного корня. Он пронизывает фактичность настоящего своей собственной ответственностью.

У Канта это историчное сознание выросло в связи с политическими событиями. Великим поворотом была Французская революция. Уже в последние годы перед ее началом Кант публиковал сочинения по философии истории. Его мысль позволила ему понять это событие в значительном смысле. С этого времени начались его непрекращающаяся политическая мысль, возбуждение, с которым он жаждал новостей, новый тон, хотя дело историко-политического существования человека он неизменно мыслил в одних и тех же антиномиях. Французская революция была для него знаком действительности человеческого прогресса, философским событием.

Базельский мир (1795 года)⁵⁶ был внешним поводом для его сочинения «К вечному миру». За плечами у Канта был конфликт с министерством в связи с его сочинениями о религии.

⁵⁶ Базельский мир 1795 года, в ходе так называемой войны первой антифранцузской коалиции (1792–1797), между Францией и Пруссией. Мотивирован был со стороны Пруссии огромными издержками на участие в антифранцузской коалиции. Состоял из трех сепаратных мирных договоров: подписанного в ночь с 5 на 6 апреля 1795 года договора между Пруссией и Францией (по которому за Францией были оставлены земли по левому берегу Рейна), декларации нейтралитета ряда немецких государств 17 мая и франко-испанского мирного договора 22 июля. В результате договора революционная Франция была фактически признана одной из равноправных европейских держав.

После смерти Фридриха II он стал осмотрителен, сразу же начал это сочинение с *clausula salvatoria*^{cdxliii}, что в его мнениях не следует «усматривать опасности для государства»^{cdxliii}. Трактат в целом – шедевр ясности высказывания под давлением возможной угрозы. Под покровом непроницаемой иронии скрывается глубокая серьезность. Он высказывается «наудачу» (*auf gut Glück*), говорит о «мечтах», сводит значение философского совета в «тайную» статью. Предусмотрительность имеет следствием, кроме того, и то, что самые существенные политические суждения Канта мы найдем в заметках из его рукописного наследия.

Обратимся к кантовским аспектам эпохи:

1. Современная эпоха – эпоха *просвещения*. Это означает, что мы живем сегодня не в просвещенную эпоху, а в такое время, которое стремится к просвещению. Однако еще многого недостает для того, чтобы люди были в состоянии пользоваться своим собственным рассудком.

Просвещение требует критики, чтобы постигать истину в самостоятельном мышлении разума, а потому: «Наш век есть настоящий век критики, которой все должно подчиниться. *Религия*, на основании своей *святости*, и *законодательство*, на основании своего *величия*, хотя и обыкновенно стоят вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрения и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед свободным и открытым исследованием»^{cdxliii}. «Если будут развивать наклонность к свободному мышлению, то она воздействует исподволь на образ мыслей народа (благодаря чему народ становится все более и более способным *действовать свободно*) и даже, наконец, на принципы *правительства*»^{cdxliii}.

2. Эта эпоха – эпоха *абсолютизма*. Поэтому решающего воздействия Кант ожидает от князей. Он хвалит (в 1784 году) эту эпоху, как «век Просвещения, или век *Фридриха*»^{cdxliii}, который в делах религии ничего не предписывает людям, который сам отказывается даже от гордого имени веротерпимого. Государь, будучи «просвещен сам»^{cdxliiii}, «заслуживает, чтобы благодарные современники и потомки воздали ему должное как государю, прежде всего избавившему род человеческий от несовершенности, по крайней мере, от опеки со стороны правительства,

* Спасительная оговорка (*лат.*).

предоставив каждому свободу пользоваться своим собственным разумом во всех делах, касающихся совести»^{cdxlix}.

Этот государь говорит: «Рассуждайте, сколько хотите, и о чем хотите, но повинуйтесь!»⁵⁷ Это он может делать, во-первых, потому что он, будучи сам просвещен, не боится тень, затем, потому что он содержит «хорошо дисциплинированную многочисленную армию для охраны общественного спокойствия»^{cdli}. Свободное государство еще не может отважиться на этот принцип. Кант видит здесь «странный и неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще, если рассматривать их в целом, то почти все здесь парадоксально. Большая степень гражданской свободы кажется предпочтительней свободы духа народа, и все же первая ставит последней неодолимые преграды. Напротив, меньшая степень [гражданской] свободы открывает простор для развития всех способностей народного духа»^{cdli}. Кант понимает то, что впоследствии новые факты сделали еще яснее: духовную свободу, к примеру, в авторитарной в политическом отношении Германии эпохи Вильгельма, и ту угрозу для духовной свободы от демократии, которую признал Токвиль⁵⁸. Просвещение кажется легким, од-

⁵⁷ Фридрих II, называемый также Фридрихом Великим (1712–1786), – прусский король с 1740 года, одновременно курфюрст Бранденбургский. Приверженец просвещенного абсолютизма, одной из первых мер после его вступления на престол была отмена пытки. В его правление проявлялась также значительная религиозная терпимость в отношении к гугенотам и католикам. Была отменена цензура неполитической части газет; тем самым Пруссия стала первой европейской монархией, узаконившей ограниченную свободу печати. Король много сделал для развития прусской системы права, предполагал (хотя лишь отчасти осуществил) отмену крепостного права. Писал сочинения по-французски («Анти-Маккиавелли» (1740), «Записки по истории Пруссии», стихи и пр.). Впечатливший Канта афоризм монарха вполне гармонирует с духом ранних лет его правления, когда он говорил также, например: «Пусть каждый обретет блаженство на свой фасон».

⁵⁸ Токвиль, Шарль Алексис Анри Морис де (1805–1859) – французский публицист, политик и историк. Изучал право и историю в Сорбонне; слушал лекции Гизо. По поручению правительства посетил США, где изучал постановку системы исполнения наказаний. Был умеренно-оппозиционным депутатом французского парламента; безуспешно боролся за отмену рабства. После революции 1848 года боролся с социализмом, голосовал солидарно с консервативными депутатами. Принял должность министра иностранных дел, но ушел в отставку после переворота Луи Наполеона. Сочинение Токвиля «О демократии в Америке» (1835/1840) выясняет причины того, как функционирует демократия в политическом обществе Америки. Демокра-

нако это – «трудное и медленно осуществимое дело»^{cdlii}. Ибо то, чтобы разум был законодательствующим для самого себя, легко осуществимо только для поистине разумного человека, который, довольный тем, чтобы стать соответственным своей существенной цели, «не хочет знать ничего, что выше его рассудка». Эта свобода действительного разума и политическая свобода зависят друг от друга. Опасность заключается в том, что для стремления, желающего знать то, что превосходит способности рассудка, всегда находятся те, «кто обещает удовлетворить эту любознательность»^{cdliii}. Поэтому чисто негативный элемент подлинного просвещения так трудно сохранить в образе мысли (особенно публичном образе мыслей).

Надежда Канта – на просвещенных государей: «Если в Европе будут одновременно править три благонамеренных и хорошо воспитанных (могущественных) властителя, если их правление будет продолжено такими же точно властителями только в продолжение двух-трех поколений, – а подобное может однажды случиться: то наступит исполнение надежды. Пока что мы живем в незримой церкви... Сейчас еще необходима сдержанность; а тогда – откровенность, которая, однако, добродушна»^{cdliv}.

3. Современное состояние – еще бедственно:

«Наши времена заражены варварством... Честь князей прославляют в их геройском духе... Целому государству, если только оно способно увеличивать свои владения, несправедливость нисколько не ставят в вину... Полагают, что тот, кто сам дает законы, не связан никаким законом. Князья не имеют никакого понятия о тех правах, которые стоят у них поперек дороги, но говорят, в лучшем случае, о доброте»^{cdlv}. «В государствах есть еще нечто варварское, а именно то, что в отношении своих соседей они не желают подчиниться никакому принуждению закона»^{cdlvi}. «Никакое государство ничего не делает на благо мира, но все только для самих себя».

тическое правление, по его убеждению, может вести к «тирании большинства»; американская конституция и правовая практика противодействуют этой угрозе при помощи децентрализации и участия граждан в управлении. Демократии присуща, по Токвилю, также опасность, исходящая от всевластия правительства, которое лишает граждан собственной инициативы, так что они постепенно отвыкают действовать самостоятельно и деградируют в несовершеннолетних частных людей, интересующихся только своими экономическими проблемами. Децентрализация и педагогика в духе верно понятого собственного интереса, по Токвилю, помогают и здесь.

Но современная эпоха влечется к поворотной точке. Как она выглядит теперь?

«Только двести лет назад мы открыли общение с другими заморскими частями света. Только сто лет, как у нас есть система гражданского устройства большого государства, в Англии. В отношении международного права у нас есть еще варвары. У нас еще нет системы объединения религий. Преимущественно же не имеем никакой системы воспитания. Новая эпоха»^{cdlvii}. – «Теперь – самый важный момент, когда силы государств более всего напряжены внутри страны на благосостояние, а вовне – на нападение и оборону, армии же при их величайшей численности приведены в состояние величайшей дисциплины. Отдохновение невозможно иначе, как если они примут иной вид. Мудрость должна прийти ко дворам князей из ученых кабинетов»^{cdlviii}.

4. Поворота и дальнейшего прогресса Кант ожидает от постепенных *реформ*, а не от *революций*. Ибо, поскольку просвещение еще должно быть осуществлено всею совокупностью населения, ничто благотворное не может произойти снизу, не может исходить от непросвещенного населения.

Для действительного республиканского устройства, с разделением властей и представительной формой правления, среди существующих форм государства – монархия, аристократия, демократия – монархия представляет наиболее значительный шанс, «как, например, Фридрих II по крайней мере говорил [подчеркнуто Кантом. – *Примечание Ясперса*], что он только верховный слуга своего государства»^{cdlix}. Кант формулирует: «Чем меньше персонал государственной власти (число лиц, обладающих властью) и чем шире, напротив, ее представительство, тем более государственное устройство согласуется с возможностью республиканизма и для подобного устройства есть надежда постепенными реформами в конце концов возвыситься до него»^{cdlx}. В аристократии это сделать труднее, чем в монархии. Демократия же и вовсе делает это «невозможным, так как в ней все хотят властвовать»^{cdlxi}. В демократии «единственно совершенного правового устройства... можно достигнуть только путем насильственной революции»^{cdlxii}. Одна лишь «представительная система» делает возможным «чистый республиканский способ правления»^{cdlxiii}. Без этой системы всякий способ правления, при любом устройстве государства, становится деспотическим и насильственным. Поскольку

ни одна из древних так называемых республик не знала этой представительной системы, все они необходимо должны были «превращаться в деспотизм, который под верховной властью единственного лица есть еще наиболее терпимый»^{cdlxiv}.

У Канта слова имеют вполне определенный смысл в зависимости от контекста, например он считает возможным осуществление «республиканского» способа правления также и монархом и он может написать: «Всякое гражданское устройство есть, собственно, демократия»^{cdlxv}.

Несмотря на свой консервативный, реформистский образ мысли, Кант выступает за Французскую революцию. Существенно, однако, почему он одобряет ее, а именно, он делает это не за ее непосредственные фактические последствия, не за «дела и злодеяния (Taten und Untaten)», но за обнаруживающееся у ее истока умонстроение. «Это только образ мысли зрителей, публично обнаруживающий себя при этой игре великих переворотов и позволяющий расслышать столь всеобщее и все же бескорыстное участие, даже с угрозой, что это пристрастие может оказаться для них весьма невыгодным, но в таком виде доказывает характер человеческого рода в его целом и в то же время моральный его характер, по крайней мере в задатке, который не только позволяет надеяться на прогресс его к лучшему, но уже и сам есть такой прогресс»^{cdlxvi}. Чем же был вызван этот всеобщий энтузиазм? Волей к «республиканскому» устройству, которое, как только оно устанавливает правовое государство, уже не стремится более к войнам. Даже если ход событий оказывается поначалу безуспешным и даже превращается в свою противоположность, движение прогресса, проявившееся в его истоке, невозможно повернуть назад. «Ибо подобный феномен в истории человечества уже более не забудется»^{cdlxvii}. Это событие будут «припоминать при благоприятных обстоятельствах и будить в памяти для повторения новых попыток в этом роде»^{cdlxviii}. Наконец, в какое-нибудь время, задуманное государственное устройство должно будет обрести ту прочность, которая сумеет послужить уроком для всех на часто повторяющемся опыте.

5. Если задают *вопросы о будущем*, в частности о том, движется ли человеческий род (в общем) постоянно к лучшему, то Кант принципиально рассматривает *возможность прорицающей истории* (wahrsagende Geschichte). Она возможна, «если

прорицатель сам творит и устраивает те события, о которых он заранее объявляет». Если «наши политики» говорят, что людей «нужно принимать такими, каковы они есть», то по-настоящему это должно означать: «такими, какими мы сделали их несправедливым принуждением, предательскими нападениями, а именно упрямыми и наклонными к возмущениям»^{cdlix}. Тогда, конечно, прорицание бедствий из уст «этих будто бы благоразумных государственных мужей» истинно: если бразды принуждения несколько ослабнут, из этого произойдут печальные последствия. Так, духовные лица предсказывают приход Антихриста, и делают все, чтобы подготовить его, – а именно, вместо того, чтобы внушать своей общине нравственные принципы, вменяют ей в обязанность обряды и историческую веру. Они жалуются на безрелигиозность, которую сами же создали.

И вот, прогресс человеческого рода к лучшему можно было бы предсказывать с уверенностью, если бы мы вправе были приписать человеку неизменно добрую, пусть и ограниченную волю. Ибо предсказание касалось бы чего-то такого, что может сделать сам человек. «Но при смешении добра и зла в его задатках, пропорция которого ему неизвестна, он и сам не знает, какого результата он может от того ожидать для себя»^{cdlxx}.

Из опыта истории ничего нельзя доказать и ничего невозможно предсказать. Но из опыта такого события, которое указывает на существование причины для движения прогресса к лучшему вообще, мы вправе сделать заключение как об истории прошедшего, так и о будущем. В качестве такого «исторического знака», который указывает нам на тенденцию человеческой истории в целом, Кант рассматривает Французскую революцию.

Кант склонялся к благоприятным предсказаниям, исходящим из сущности разума и знаков замысла природы в целом. Но он всякий раз обуздывал сам себя реалистическим пониманием дела. Несмотря на это, у него могли случаться предсказания даже на ближайшее будущее. В годы, последовавшие за Базельским миром, он пишет: «Однако послеродовые боли теперешние могут вынудить у политического прорицателя признание предстоящего вскоре обращения рода человеческого к лучшему, – обращения, виды на которое имеются уже теперь»^{cdlxxi}. Однако Кант ошибся, как ошибаются почти все, кто решается делать определенные предсказания о близком будущем. После этого были Наполеоновские войны.

е) Политический образ мысли Канта

Если Кант мыслит историю как направляемую замыслом природы, то дело выглядит так, как будто навстречу разумной целенаправленной воле выходит нечто из самого хода вещей. Человек думает, будто собственной свободой осуществляет то, что само по себе происходит с необходимостью. Это – парадокс веры, с величайшей весомостью вкладывающей в дело свою активность, потому что знает себя в единстве с ходом событий в его целом, мыслим ли мы его как провидение, как замысел природы, как закон истории.

Но установка Канта не такова. В своей конструкции замысла природы он пытается сделать нечто, однако не знает этого. Он словно бы мыслит мысли провидения, но знает, что человеческое мышление не может достигнуть их. Ибо, как это до самого истока просветлила нам философия Канта, человеческое мышление есть принципиально иное мышление.

Однако для Канта его конструкции – не просто игра, или же они – игра всерьез, когда, например, он пользуется выражением «необходимо примириться с Провидением и ходом человеческих дел в целом, направленным не от добра ко злу, но постепенно развивающимся от худшего к лучшему; и каждый со своей стороны и по мере сил своих самой природой призван содействовать такому прогрессу»^{cdlxxii}. Кант полагает, что замечает «предписания мудрого творца; и к этому не приложил рук никакой злой дух»^{cdlxxiii}. Его мысль укрепляет нашу веру в то, что кажется бессмысленным в событиях истории.

Вера в человека – вот предпосылка, необходимая для того, чтобы верить в смысл истории, а потому и для возможности нравственно-политического действия. Без этой веры сугубо эмпирическое рассмотрение останавливается перед бессмысленностью истории в целом.

Вера в человека не означает любви к реальности человека, но к идее человека. Любить человека в его идее – не значит любить существо, которое меньше или больше человека, а значит, которое уже не есть более человек, и это не значит также любить его во всей конкретности той или иной его совокупной реальности. Кант имеет в виду человека, идею человека в каждом человеке, а не так называемую элиту. Но он не имеет в виду каждого отдельного человека как такового.

Кант прямо задает вопрос: «Достоин ли любви род человеческий в целом?», или он есть такой предмет, на который нужно смотреть с неприязнью, которому хотя и желают всех благ

(чтобы не сделаться мизантропом), но от которого предпочли бы отвести взор?^{cdlxxiv} Ответ его таков, что он осуждает «кокетство общечеловеческой любовью». Эта любовь может быть только любовью из благоволения, но не из благорасположения. Ибо то, что есть зло, мы неизбежно ненавидим, не обязательно для того, чтобы «причинять людям зло», но чтобы «как можно меньше иметь с ними дела»^{cdlxxv}. Род человеческий «мы можем любить... по крайней мере за его постоянное приближение к добру; иначе мы должны были бы его ненавидеть или презирать»^{cdlxxvi}.

Границы историко-политической мысли Канта заключены в самой природе предмета (и Кант прямо указывает на эти границы как на таковые): в сущности непроницаемого для нас провидения или замысла природы, в характере игры набросков подобного замысла, в нашей историчной ситуации во времени, в которой для нас на все необозримое будущее в целом не предстоит никакого совершенства. У границы всякий раз остается тайна. Но то, чего Кант не знает, открывает ему самой формой незнания пространство для разумного опыта присутствия незнаемого (*An der Grenze bleibt überall das Geheimnis. Aber was Kant nicht weiß, öffnet ihm durch die Form des Nichtwissens den Raum für eine vernünftige Gegenwärtigkeit des Nichtgewußten*).

Граница, однако, определяется отнюдь не поговоркой: «Это, может быть, и верно в теории, но не годится для практики». Кант решительно придерживается истинности «теории», а именно – философского удостоверения, благодаря которому только и может стать истинной практика.

Из кантовского философствования для понимания и целеполагания в области политического проистекают следующие основоположения:

1. Разумная политика ограничивается жизненными вопросами во времени. Она создает реальные условия, при которых могут раскрыться задатки человека, содержания его свободы. Но это ограничение нижним уровнем, который единственно и доступен для политики, возможно только на основе полной серьезности моральной безусловности. Мечтательность, желающая в политике слишком многого, сопряжена с порчей морального характера. Только серьезность нравственного разума избегает смешения жизненного вопроса с тем, что делается возможным благодаря ему, и с тем, что дает основание для руководства этим вопросом жизни.

2. Человек остается человеком во всяком обличье, даже в своем самом великом проявлении, а потому за ним необходим контроль. Этот контроль может быть осуществлен только в обоюдности и в публичности. Правда, человеческое достоинство присуще каждому человеку, но в политической деятельности и в работе устройства вновь и вновь подлежащих изменениям порядков жизни приходится принимать во внимание свойственную всем людям злобу.

3. Политический прогресс совершается только в легальности, но не в моральном умонстроении. Основными условиями легальности служат договор и верность договорам и легально направляемая сила, которая может вынудить к этой верности договорам и сама ее на деле подтверждает.

4. Мы, люди, должны (sind gehalten) разумно планировать жизнь, однако [делать это], зная о границе всякого знания, а потому о границе разумного планирования.

Кант не отвергает необходимости опыта. Философско-исторические наброски целого – это моменты в некотором открытом способе мышления. Соответствующий им опыт не может быть замкнут в единство, ибо человеческая действительность во времени, в том виде, какой ее создает сам человек, никогда не достигает завершения. Мы стоим в этой действительности, ориентируемся, действуем согласно идеям. Но мы не познаем какого-либо необходимого хода истории, так же как не видим перед собою и конечного состояния как правого и устойчивого порядка человеческих положений.

Поскольку опыт никогда не бывает окончательным опытом, из одного опыта я не могу научиться тому, что я должен делать:

«В самом деле, ничто не может быть более вредным и менее достойным философа, чем свойственные черни ссылки на мнимо противоречащий опыт»^{cdlxxvii}. Этого противоречащего опыта не существовало бы вовсе, если бы в свое время люди действовали согласно идеям; «следует считать правильной идею, которая выставляет этот максимум в качестве образца, чтобы, руководясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству. В самом деле, какова та высшая степень, на которой человечество принуждено будет остановиться... этого никто не должен и не может определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу»^{cdlxxviii}.

Поэтому действительно и то и другое: *открытость опыта* и *безусловность идеи*. Так, «республиканский способ правления» предполагает в народе умонастроение, которое он, в свою очередь, постоянно порождает: безусловность идеи права. По аналогии с категорическим императивом, в праве заключается верховная инстанция принятия решения, обосновывающая себя не на воле к счастью и не на целесообразностях, но, при известных обстоятельствах, также и вопреки им.

Эта коренная политическая установка ограничивается тем, чтобы создавать реальные возможности. Устремляясь на путь всегда открытого дальнейшего опыта, она получает нравственный мотив из сверхчувственного. Удерживая явление в его непрочно-витающем характере, она опирается в своем действии на нравственную безусловность. Отказываясь от совершенства во времени, от магических чар притворного абсолютного спасения в мире, она переживает политическую ответственность в каждой отдельной своей мысли.

Поскольку конечная цель не может быть утверждена в ходе вещей вдруг и сразу, а скорее, все совершается в целом медленно, шаг за шагом, Кант мыслит, правда, *революционно* в *нравственном* отношении (на пути просвещения новый образ мысли индивида может быть учрежден в нем только путем переворота в нем), однако *эволюционистски*, а не революционно, в *политическом* отношении.

Кант – реалист по отношению к фактам и идеалист в притязании идеи к действующему человеку.

Как реалист, он доводит до последней крайности скепсис, чтобы дать подлинному основанию раскрыться достоверности, которая все-таки без всяких иллюзий уверенно действует в этой реальности. Разочарование под действием фактов пробуждает смелость, готовую изменить эти факты в ходе вещей.

Он – «пессимист» в отношении отдельного человека и определенной реальности, и он – «оптимист» в отношении целого.

Историко-политическая мысль Канта обретает спокойствие благодаря образу мысли, присущему его философии. Даже если она кажется понятной без этой философии, то понятна без нее только ее рассудочно доступная поверхность, но никак не сила коренного знания, на которое опирается эта наружность.

Свойственное Канту сознание способов достоверности, его требование – всякую схему тотального знания удерживать в витающей неустойчивости, но быть решительным в ситуации

силой практической достоверности, его способность не даваться в обман спекулятивным построениям некритического обоснования, его ясность, не сдающаяся на милость ложным иерархиям, – все это соединяется в его политическом образе мысли, который проникает в смысл конкретного, очищает мотивы; однако он не превращается в некую, технически-рационально применимую, массу знания.

f) Возражения

В политической мысли Канта, как и повсюду в его философии, можно указать противоречия. Вопрос заключается в том, лежат ли эти противоречия в фундаментах его мышления или представляют собою неизбежную форму в высказанности его истины.

1. *Противоречия* выступают, если мы нивелируем уровни кантовской мысли на один-единственный уровень, на уровень рассудочного мышления. В области политического мышление об опытно доступном и мышление свободы так неразделимо связаны друг с другом, что противоречия появляются всякий раз, если читатель подставляет одно на место другого. Противоречия – это кажимость, исчезающая в целокупности этого философского образа мысли. Отыскивать, устанавливать и разрешать их, показывать их различный смысл, различные способы их неизбежности, – требует обстоятельный анализ, который мы отчасти попытались произвести в нашем изложении. Как я полагаю, я убедился в том, что в результате остается весьма немного действительных, подлежащих исправлению противоречий.

Мышление Канта нигде не превращается в компромисс. Он снимает противоположности и противоречия не ради спокойного, утопающего среднего. То, что он мыслит как среднее звено в своих философских дуализмах, – это не сглаживающее противоречия, но просветляющее их исток мышление.

Ибо Кант мыслит не в форме закругляющейся в совершенном целом диалектики, но он мыслит в диалектическом раскрытии (*aufschließend dialektisch*). Противоречия доводятся до наивысшего напряжения. Там, где они снимаются, это происходит в сверхчувственном, или в созерцании прекрасного, или в бесконечно организованном напряжении живого, и во всех этих случаях отнюдь не в знании, но в «рефлектирующей способности суждения».

2. *Политическая вера Канта*. Кант ожидает прогресса в будущее, и надеется на него, и, мысля в деятельности, изби-

рает его. Хотя он не знает, но в силу морально-практического мотива он уверен: «Я осмелюсь допустить, что так как род человеческий постоянно идет вперед в отношении культуры как своей естественной цели, это подразумевает, что он идет к лучшему и в отношении моральной цели своего существования... Я опираюсь на свой прирожденный долг... так воздействовать на потомство, чтобы оно становилось все лучше и лучше (возможность чего, следовательно, также должна быть допущена)»^{cdlxxix}. Против этой практически обоснованной веры возможны возражения, опровержение которых может более отчетливо показать, что, собственно, имеет здесь в виду Кант:

а) Факты истории – бессмысленный разноречивый событий (Hin und Her des Geschehens) – опровергают веру в прогресс. Кант отвечает: только если бы основанные на фактах истории против надежды «сомнения обладали силой доказательства, они могли бы заставить меня отказаться от бесплодной, казалось бы, работы»^{cdlxxx}. «Но пока нет полной достоверности», я не променяю долг содействовать движению прогресса «на правило благоразумия – не тратить силы на неосуществимое»^{cdlxxxi}. «И как бы я ни был и как бы ни должен был оставаться неуверенным в том, действительно ли следует роду человеческому надеяться на лучшее, это не может причинить вред максиме, что это возможно»^{cdlxxxii}.

б) Вера – это не знание; вера, высказанная в конструкциях мыслей о целом, оставляет поэтому подобное знание бесполезным в политической действительности. Ответ Канта таков: В нашей человеческой ситуации мы не можем ни теоретически постигать, ни практически планировать целокупность хода истории. Мы можем только переживать ее как присутствующую в идее. Конституирующая веру мысль служит не какой-либо применимости, но удостоверению. Она не имеет полезности орудийно доступного знания, но действительна для моей установки в ее целом, из которой возникают определенная политическая мысль и политическая деятельность.

Мудростью Кант называет «практический разум, устанавливающий правила, соразмерные с конечной целью всего сущего, т.е. с высшим благом». Но эта мудрость обитает только у Бога. Человеческая мудрость не идет дальше способности не противодействовать этой идее^{cdlxxxiii}. Но и эта мудрость – предохранение от глупости – «это скорее сокровище, которым бы нам хотелось завладеть, чем имение, которым мы уже владеем»^{cdlxxxiv}.

Ибо история являет нам меняющиеся, «часто бессмысленные проекты», так что «хочется воскликнуть: “Бедные смертные, у вас нет ничего постоянного, кроме непостоянства!”»^{cdlxxxv}.

Мы действуем. Но мы со своими проектами можем «исходить только от частей». На целое, которое для нас «чересчур велико», хотя и простираются наши идеи, но они не простирают столь далеко нашего влияния. Скорее, «результата, который отразится на целом, а через него и на отдельных частях», мы можем ожидать только от «провидения»^{cdlxxxvi}. Это значит: в своих планах и действиях мы должны оставлять ход вещей открытым. «Существующий план» часто лживо «провозглашался лучшим; на нем следует остановиться, он останется навечно»^{cdlxxxvii}. Это делали, «как будто уже наступила вечность и вместе с ней конец всего сущего»^{cdlxxxviii}. Поэтому для людей желательно «предоставить исход своих действий провидению». Ибо то, каким он может оказаться «согласно ходу вещей в природе, всегда остается недостоверным»^{cdlxxxix}.

с) Утверждаемый Кантом прогресс в моральности человека, а не только в обладании благами культуры, в формах государства и права, противоречит смыслу самой моральности, имеющей вневременный характер.

Если некоторые положения Канта побуждают утверждать прогресс в сфере моральности, то их следует все же толковать согласно его положению: Прогресс к лучшему – это не «постоянно растущее количество моральности в умонастроениях, а умножение продуктов их легальности в сообразных долгу действиях»^{cdxc}. Если насилия со стороны власть имущих станет меньше, повиновения законам – больше, если будет больше верности данному слову и если, наконец, это распространится также и на народы в их внешнем взаимном отношении между собою, вплоть до всемирно-гражданского общества, то «при этом моральная основа в человеческом роде нимало не увеличится; ибо для этого требовалось бы своего рода новое творение (сверхъестественное влияние)»^{cdxci}. Прогресс моральности в целом следует понимать как прогресс в легальности, в порядках и формах жизни, в тех колеях движения, которые вследствие их общего состояния появляются у отдельного человека. Прогресс моральности совершается в отдельном человеке, всякий раз и снова и снова изначально, в «революции образа мысли».

d) Возможна следующая критика в адрес Канта: он, якобы, не только исповедует необоснованный оптимизм относительно бу-

дущего (подобный оптимизму Просвещения), но, абсолютизируя будущую цель, отрицает тем самым столь глубоко им самим постигнутую феноменальность существования во времени.

На это следует сказать: Кант обосновывает свой оптимизм единственно лишь на практическом мотиве, долге работать для исправления в будущем. Его образ мысли – характерный признак безусловности переживаемого в свободе долженствования и утвержденной на этом долженствовании смелости в неведении. Во всем, что в реальности существования служит доводом против возможности осуществления разума, не найти ни одного доказательства его невозможности. В этой ситуации нам остается «вопреки» («das Trotzdem»), причем не только ввиду трансценденции, но и ввиду нашего будущего во времени.

Следует обдумать, далее, [вот что]: Кант не говорит о возможности тотальной порчи человека и конце мира, как это делает индийская мысль, и как понимали ожидание близкого конца света Иисус и первые христиане, и чем сегодня в реальности человеческого существования грозят последствия применения водородной бомбы. Перед лицом этих возможностей Кант, несомненно, утверждал бы свою позицию. Он, несмотря на все это, без всяких ограничений требовал бы делать то, исход чего в целом не может быть нам известен, потому что только таким образом останется осмысленно возможным разумное существование. Но, живо представляя себе эту ситуацию, Кант, быть может, с еще большей четкостью различил бы надежду на будущее, как реальное ожидание наступающего во времени, и смысл человека, удостоверяющегося в себе поперек времени (*quer zur Zeit*). Его надежда на будущее ограничилась бы основной идеей федеративного миропорядка, подчиненного идее права, как единственной идеей, показывающей в мире условие возможности найти мир и избежать войны, которая принесет с собою гибель целого, и создать пространство для осуществления только того в человеческом, что не включает в себе разрушения самой человечности. Но если эта надежда потерпит крах, то останется только лишь это «поперек времени», что проявляется в характере шифров, свойственном также и кантовским постулатам. Но если активной надежде в мире удастся добиться мира, тогда и это осуществление будет иметь ценность только лишь благодаря вечному опыту присутствия того, что во времени преодолевает время. Преодоление уничтожающего существование гибели удастся только тому человеку, существование

которого исполнит этот смысл. Если он не исполнит его, то и его существование будет лишено ценности. «Если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности»^{cdxcii}. Но погибла ли справедливость – права судить об этом Кант не предоставил бы ни одному человеку. Но если бы этот страшный приговор показался кому-нибудь возможным, то остается в силе вопрос: Как, однако, обстоит дело с десятью, нет, с двумя праведниками в Содоме и Гоморре? На этот вопрос Кант так же точно не дает ответа, как не допустил бы он возможности тотального приговора.

g) Сопоставления

Некогда Лессинг мыслил историю, как процесс воспитания, в котором души людей достигают чистоты и совершенства разума. История – это тотальный процесс, в котором необозримый ряд перерождений приносит каждый раз в мир каждую отдельную душу. Кант же, напротив, мыслит правопорядок, воплощенный в государственном устройстве и в союзе народов, как лежащую в бесконечной дали цель, под идеей которой совершается исправление общественных положений, а не морального умонастроения.

Гегель мыслит ход духа в истории как движение тотальности, смысл которого есть для него некое неповторимым образом присущее «теперь» (Jetzt), без прошедшего и будущего. Для Канта развитие истории существенным образом действительно как создание гражданского устройства, в качестве основания возможности для раскрытия всех задатков человека при остающемся неизменным родовом характере человека.

Кантовский «замысел природы», вследствие которого из целесообразных действий людей возникает нечто иное, нежели то, что они прежде всего имели в виду создать, Гегель превращает в «хитрость идеи», пользующейся людьми и их страстями как своими средствами. Его способ рассмотрения вытекает из безоговорочного «Да» тому, что действительно происходило и происходит. Кант, предлагая идею, хочет не познания направления истории в ее целом, но, указывая на то, что выходит навстречу и следы чего, может быть, открываются взгляду наблюдателя истории, хочет ободрить человека для деятельности при предельной строгости суждения о реальностях.

Гегель дал набросок величественной, исполненной содержаниями всемирной истории. Кант не дал нам исторически

исполненной общей картины. Он только поставил задачу: пользуясь путеводной нитью разума, открывать в фактическом составе истории следы некоторого замысла природы. Поставленная Кантом задача не была выполнена Гегелем. Ибо гегелевское изложение утратило характер критической пробы. У Гегеля отсутствуют также будущее и призыв к свободе.

Кажется, будто Маркс более похож на Канта, однако он противоположен ему тремя своими решающими позициями: *во-первых*, ограничиваясь будто бы познанной им экономической диалектикой, – *во-вторых*, отказываясь от исторического исследования (которое ищет в фактах истории противовесов тем или иным своим предпосылкам) ради сбора эмпирических подтверждений своей основной мысли, с игнорированием других фактов, – *в-третьих*, он противоположен тем способом требования однократного насильственного переворота (диктатуры пролетариата), который, как бы неким магическим процессом, должен привести к полноте совершенства человеческих положений во времени. – Правда, соединение знания и воли является у Канта и Маркса общим, но критическое самоограничение знания, а тем самым одновременно и объема возможного планирования воли у Канта коренным образом отличает его от тотального знания и тотального планирования в марксистском мышлении. Смысл революционеров у Маркса есть намеренно вызываемый и ожидаемый в качестве необходимого акт насилия и последующее за ним правление при помощи тоталитарной диктатуры, у Канта – переворот в образе мысли, который, снова и снова осуществляемый отдельными людьми, шаг за шагом (эволюционно) обуславливает необозримо бесконечный прогресс.

Киркегор, одновременно с Марксом высказавший новое сознание кризиса современности, отвергает философию истории для нашей практики. Ибо эта философия отвлекает от задачи – быть собой. Маркс и Киркегор⁵⁹, оба исходя от Гегеля,

⁵⁹ Киркегор, Серен (1813–1855) – датский философ. Богослов и религиозный писатель; считается предшественником экзистенциальной философии XX века; в центре его мысли – «экзистенция» единичного человека, проходящая в своем развитии три фазы: эстетическую, этическую и религиозную. Ясперс очень высоко ценил идеи Киркегора и его позицию свободного мыслителя и «исключения» (см. об этом: *Ясперс К. Разум и экзистенция // Разум и экзистенция. М.: Канон+, 2013*).

движутся противоположными путями. Маркс находит спасение человека в обществе, Киркегор – в индивиде. Мысли Канта заключают в себе обе возможности. Его взгляд на события в целом и его требование к нравственному решению одинаково исполняются смысла лишь при условии критического ограничения. Позднейшие мыслители (Киркегор, Маркс и т.д.) за блеском своих значительных духовных формаций – как бы взрывом расходящихся в разных направлениях, – утратили основную установку критического разума, выполняющую условия непрерывности в созидании человеческой действительности.

Ясный, открытый во все стороны способ мышления Канта, как постигающий в понятиях, так и ограничивающий знание в его достоверности, как всюду, так же точно и в области философии истории и политики, испытал противоположного свойства недоразумения.

В. фон Гумбольдт⁶⁰ писал о Канте Шиллеру⁶¹: «Иногда действительно чересчур ярко проступающий демократизм не очень-то соответствует моему вкусу; так же, как, конечно, и Вашему». Напротив, марксисты осуждают Канта как «буржуазного» мыслителя, который консервативно, трусливо, из роялистской верности перевернул революционную идею в эволюционную.

Один говорит, что Кант – противник элиты, не видит между людьми больших различий; другой – что мышление Канта все направлено на действие сверху, с пренебрежением к среднему человеку.

⁶⁰ Гумбольдт, Вильгельм фон (1767–1835) – немецкий государственный деятель, реформатор системы общественного воспитания, филолог. Учился в Геттингенском университете. Один из отцов-основателей либерализма в Германии. Во время реформ фон Штайна ему было доверено реформирование сферы образования и культов, ориентированное на воспитание в духе свободы и ответственности граждан. Реформы школьного дела увенчало основание Берлинского университета (1810). В последние годы жизни много занимался сравнительным языкознанием («О языке островов южных морей» (1828), «О различии устройства человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода» (1836)).

⁶¹ Шиллер, Иоганн Кристоф Фридрих фон (1759–1805) – немецкий поэт, философ и историк, один из классиков немецкой литературы предромантической поры; автор драм: «Разбойники» (1781); «Заговор Фиеско в Генуе» (1783); «Коварство и любовь» (1784), «Дон Карлос» (1787); «Трилогии о Валленштайне» (1799); «Мария Стюарт» (1800); «Орлеанская дева» (1801). «Мессинская невеста» (1803); «Истории тридцатилетней войны» (1790); «О грации и достоинстве» (1793), «Об эстетическом воспитании человека» (1795), «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795).

VII. Критика Канта

Никто не усвоил Канта, не противореча ему при этом в существенных моментах. Никто не понял его, не внося поправок в его положения. Хотя понимание Канта и означает в глубине ни с чем несравнимое единение, но на первом плане оно означает критическое обсуждение. Критика этого рода совершается при предположении, что в целом Кант вступил на истинный новый путь. Критик повторил в себе произведенную Кантом революцию образа мысли, стал в результате другим человеком, и спрашивает теперь, как он должен понимать каждое положение из истока, которого он достиг благодаря самому Канту, скачком образа мысли.

Прежде чем мы попытаемся дать подобную критику Канта, бросим взгляд на неподлинную критику Канта. Она совершается, во-первых, там, где Канта в целом отвергают как нечто совершенно чуждое себе.

Примером врагов Канта, которые есть еще и сегодня, может послужить Фридрих Шлегель⁶². Он говорит: Мышление Канта несистематично, мудрено и путано. Он «осциллирующий человек, тщеславный, не имеющий в себе могучей, пронзающей силы Спинозы или Фихте⁶³». В нем есть нечто «эклектическое», он «клеит и штопает», повсюду он «остановился на полпути». Его критика – «схоластизированная предусмотрительность», а сам он – «гениальный педант». Ему недостает политического и эстетического чутья, он трактует мораль как «алгебраист».

⁶² Шлегель, Фридрих (1772–1829) – немецкий писатель, философ, историк, филолог-классик. Член кружка «йенских романтиков».

⁶³ Фихте, Иоганн Готлиб (1762–1814) – немецкий философ, первый в ряду послекантовских мыслителей, объединяемых обычно в понятие «немецкий классический идеализм». Профессор Йенского, затем Берлинского университетов. Развивал систему метафизики и практической философии, так называемое им «наукоучение, исходя из принципа активного полагания содержания сознания в конечном делимом Я верховным сверхразумным началом, обозначаемым как «абсолютное Я», «абсолютное знание». От первоначального варианта системы в сочинениях «О понятии наукоучения» (1794), «Основа всего наукоучения» (1794/1795) до поздних версий наукоучения 1812 и 1813 годов форма изложения и трактовки системы философии претерпела значительное изменение; пафос этического идеализма остался однако неизменным. В годы Наполеоновских войн выступал с лекциями о так называемой «популярной философии» («Наставление к блаженной жизни» (1806); «Речи к немецкой нации» (1808)).

Принципиально враждебный критик Канта подчиняется одному негласному мотиву: он должен уничтожить Канта, если не хочет быть уничтоженным сам. Это значит: есть силы, формы жизни, способы основополагающего знания, исключающие возможность усвоения кантовского философствования. Лишенные всякого понимания возражения, возникающие на этой почве, таковы:

1. Канта называют «рационалистом» и говорят, что он признает только то, что постигает рассудок, скован кандалами логических законов и при этом запутывается в противоречия, уничтожающие его мышление силой его собственного принципа. Ему противопоставляют права интуиции, видений, знания о целом, чувства и гения.

Против подобной установки Шиллер по поводу одной бес- сильно-злой критики Шлоссера⁶⁴ в адрес Канта писал Гете (9.2.1798): «Ведь и мы все, порядочные люди, тоже знаем, что человек, осуществляя самые высокие свои функции, всегда действует как связанное целое... Нам вследствие этого никогда не придет в голову отвергать для философии различение и анализ, на коих зиждется всякое исследование, равно как мы не обрушиваемся на химика за то, что он искусственно разрушает синтезы природы. Эти же господа Шлоссеры хотят ощупью пробраться и сквозь метафизику, повсюду они хотят познавать синтетически, но под этим видимым богатством таится в конце концов ничтожная пустота и скудоумие; боюсь, что аффектированное стремление подобных господ всегда рассматривать человека в его целостности, одухотворять физическое и очеловечивать духовное, представляет собой лишь жалкую попытку кое-как сохранить свое "я" в окружающей его уютной темноте»^{cdxciii}.

⁶⁴ Шлоссер, Иоганн Георг (1739–1799) – немецкий юрист, историк, философ и писатель эпохи Просвещения; муж сестры И.В. Гете Корнелии; государственный служащий. Составил в 1776 году «Катехизис христианской религии для народа» с характерной для просветителя критикой лютеранского духовенства (книга была включена в индекс запрещенных книг и сожжена). Резкий противник кантовской философии, которую считал далекой от жизни, нравственно сомнительной и обременительной для здравого смысла. В работах «О недавно возникшем барском тоне в философии», «Возвращение близкого заключения договора о вечном мире в философии» (1796) Кант откликнулся на критику Шлоссера. Последовал ответ Шлоссера, ученики Канта считали нужным развивать эту полемику. Шлоссер был известен в свое время также как переводчик с греческого (в том числе Платона, Аристотеля, Ксенофонта).

2. Канта называют «ригористом» и говорят, что он требует неисполнимого. Он знает только долг в повиновении и службе, искореняя богатство живых сил ради формального действия. Эта философия, говорят критики, кончается бесконечной задачей, остается при одном долженствовании. Мнимый прорыв Канта за рамки чувственного мира как единственного предметно соответствующего нам мира есть только некое сознание у границ, и оставляет совершенно пустым. Это философствование держит нас вдали от самого бытия, отделяет от исполнения, превращает для нас существование в нескончаемость напрасного прогресса.

На это следует сказать: Кант разделяет, но показывает исполнение, каким оно только и может быть во временном существовании конечных, чувственных разумных существ. Ибо в самом пути мы уже переживаем исполнение смыслом, а именно – в теоретической, практической и эстетической областях. В теоретическом знании идея есть бесконечная задача, приближение к которой дает нам на каждом шагу испытать исполнение смыслом. Дело обстоит не так, что с одной стороны – пустота сугубой правильности, а с другой – никогда не достигаемая цель. Скорее, между тем и другим лежит исполнение опыта о мире: осознание объективного значения идеи в методическом продвижении вперед. В нравственной области бесконечная задача заключается в повиновении познанному нами самими долженствованию. Но каждый нравственный поступок приносит с собою в мире конечного достоверное сознание принадлежности к царству духов. В самом поступке уже заключена сверхчувственная действительность, которая, конечно же, в обращенной на нее рефлексии сразу же становится сомнительной, а как высшее благо во временном созерцании есть только надежда. Мы не можем перескочить через наше существование во времени, при помощи некоего знания об обладании, которым бы я просто располагал, но можем совершить скачок только в самом действовании, которое в историчном мгновении, как свобода, отменяет время (*Das Zeitdasein ist nicht zu überspringen durch ein Wissen des Besitzes, den ich nur hätte, sondern nur im Tun selbst, das im geschichtlichen Augenblick als Freiheit die Zeit tilgt*). Наконец, в эстетической идее я переживаю совершенство в живом присутствии созерцания, но делаю это только в игре.

3. Говорят, что Кант обещает и не исполняет. Догматические метафизики говорят: Он все отбирает и ничего не дает. Догматические позитивисты говорят: Он боится своей собственной радикальности; то, что он освободительно познал в «Критике чистого разума», то он, скованный прежними цепями,

снова отменяет в «Критике практического разума». Общий вывод: Он не имеет смелости держаться последовательности своих собственных мыслей.

На это следует сказать: Если игнорируют грандиозную диалектику понятий, которая разрывает, чтобы в действительности самого разума ощутить сопряжение разделенного в сверхчувственном и верные признаки этого сопряжения, то философствование Канта теряется. Избирая для себя некую партикулярную, закругленно целостную мыслительную формацию Канта, объявляя ее существом дела, подлинно кантовской мыслью, отвлекая передний план от той глубины, благодаря которой эта поверхность впервые получает смысл и опору, мы уже более не у Канта.

4. В духе традиционной, философски ничтожной нейтральности, предполагая некоторую всеобщее значимую научную философию, мыслят так: Там, где мы выявляем противоречия, Кант ошибался; там, где современная наука уже не находит его положения правильными, там Кант преодолен. Будто бы совершенно в кантовском смысле строго держатся приема опровержения через противоречивость и опровержения опытом. Результатом является принятое сегодня среднее мировое мнение профессиональных представителей философии, что Кант сегодня утратил свое прежнее значение.

Критики Канта применяют формальную логику к трансцендентальной логике. Поначалу этот прием не кажется противоречащим намерению Канта. Он справедливо рассматривал формальную логику как *condition sine qua non* правильности всякого рассудочного мышления, хотя и как недостаточное условие для истины мыслимых содержаний. Требование, чтобы противоречие не могло просто оставаться в мысли, но было разрешено, само является поэтому кантовским требованием.

Но когда Кант узнал, что его критики обсуждают многочисленные противоречия [в его философии], он смутно понял кое-что о своеобразии противоречивых мыслей в философии, даже если он не проник в этот момент принципиально. «В отдельных пунктах всякое философское сочинение доступно нападению». И он указывает путь к целому: «Во всяком сочинении также... выкопать, выхватывая отдельные места и сравнивая их друг с другом, мнимые противоречия... между тем как эти противоречия легко могут быть устранены [человеком], овладевшим идеей целого [сочинения]»^{cdxciv}.

В нашем изложении мы обращали внимание читателя на противоречия, на их смысл и на их неизбежность. Трансцен-

* Непременное условие (*лат.*).

дентальное мышление не может сообщаться другим, не допуская противоречий в словоупотреблении и в непосредственном созерцательном смысле (*Vorstellungssinn*) своих положений. Вопрос в том, как противоречие разрешается. Это удастся сделать в трансцендентальном мышлении согласно методу Канта, а не только посредством логической операции. Кант предполагает понятия о сверхчувственном, не имеющие никакого предметного смысла, однако вполне имеющие некий содержательный смысл.

Например, при разрешении антиномий: Противоположные друг другу и по видимости одинаково доказанные положения о мировом целом (бесконечно – конечно, имеет начало во времени – не имеет начала во времени; – повсюду необходимо согласно закону причинности – изначальное начало из свободы) были в данном Кантом разрешении или оба ложны, или же оба истинны. Первое в случае, если мы переживаем себя в мире, который, как мир, не является для нас предметом, ни конечен, ни бесконечен, но сам есть идея, руководствуясь которой мы должны двигаться вперед в опыте до бесконечности, причем мир для нашего знания никогда не сможет закругленно замкнуться в целое, – второе же – в случае, если мы оставляем в силе причинность для явления, а свободу – для сверхчувственного. Согласно закону противоречия, из двух противоположностей, составляющих совершенную дизъюнкцию, одна должна быть ложной, а одна – истинной. Здесь Кант выходит за пределы этой альтернативы при помощи понятий о чем-то непредметном. Достоверность является для Канта убедительной, однако она такова, только если он осуществляет трансцендирование.

Так обстоит дело повсюду с операциями по трансцендентальному методу. В них мыслятся понятия, которые, поскольку они одновременно предметны и непредметны, имеют неизбежно двойственный смысл. Подобные понятия мы не можем трактовать как допускающие простое определение колоды, подвергающиеся формальной операции рассудка как некий остающийся в неизменности смысл. Скорее, все дело здесь в процедурах, посредством которых содержание впервые входит в живое присутствие, или в том созерцании, посредством которого впервые обретает бытие их смысл, или, выражая то же самое кантовскими словами: Все дело в руководстве рассудка идеями разума. Сугубо формальные же логические операции, все равно, противоречивы ли они в себе или они обнаруживают противоречия, являются в кантовском философском языке неистинными, потому что понятия не могут здесь иметь необходимой в формальной логике однозначности. Если мы посту-

паем таким образом, тогда вместо содержательного трансцендентального мышления Канта возникает пустая спекуляция понятиями (*leere Begriffsschieberei*).

Существует второй способ неподлинной критики Канта, исторически имеющий большое значение, – критика его немецкими идеалистами, начиная с Фихте. Они начинают с величайшего восхищения, увлекаются (*lassen sich ergreifen*), используют кантовские фигуры мысли, но хотят самих себя, как чего-то совершенно иного. Они с самого же начала столь мало согласны с Кантом в основном умонастроении (*Grundgesinnung*), что они даже не понимают этого последнего. Они видят у Канта трудности, потому что они объявляют абсолютными свои собственные принципы, и «преодолевают» Канта.

Возьмем, как пример, Фихте: После первого воодушевления Кантом он замечает: «Вообще нет ничего труднее, чем отчетливо описать кантовские идеи» (27.9.1790). Потом он толкует для себя свое непонимание и свое фактически иное в самом истоке умонастроения мышление: «По моему искреннему убеждению, Кант только намекнул на истину, но не изложил и не доказал ее». Он свидетельствует «чудеснейшее почтение к поразительно единственному мужу, которого должна была произвести наша эпоха по истечении тысячелетий». И все-таки «Кант, по моему убеждению, не изложил системы; но он владеет ею». Поэтому должно произойти нечто новое: «Я убедился, что философия может стать наукой только через развитие из одного-единственного основоположения... я думаю, что нашел его и нашел, что оно себя подтверждает». Но почему, спрашивает себя Фихте, Кант не сообщил истины? «Этот поразительно единственный муж или обладает способностью пророчить истину, сам не осознавая ее оснований; или же он недостаточно высоко ценил свою эпоху, чтобы сообщить ей истину; или же он стеснялся привлечь к своей особе при жизни сверхчеловеческое почтение, которое рано или поздно непременно обратилось бы на него, или он намеренно предоставил своей эпохе заслугу собственного исследования и желал удовольствоваться скромной заслугой человека, указавшего ей путь. Его еще никто не понял. Его никто не поймет, кто не придет к результатам Канта своим собственным путем» (10.11.1793).

Фихте предлагает свои сочинения публике. Кант чувствует чужой, для него неистинный и противоразумный, дух этих спекулятивных построений. Он уже более не может заниматься продумыванием их деталей. Поскольку, однако, Фихте и публика утверждают, будто то, что Кант принужден считать бессмыс-

лицей и притом практически пагубной бессмыслицей, есть развитие кантовской философии, старик Кант чувствует себя принужденным сделать примечательное публичное заявление (1799): «Сказанного достаточно», чтобы отмежеваться от любого участия в этой философии»^{cdxcv}. Защищая свой собственный философский труд, а скорее – утверждая смысл самого философствования против вырастающего фактически против него образа мысли, он заявляет, «что “Критику” во всяком случае следует понимать буквально и рассматривать только с позиций здравого рассудка, достаточно развитого для абстрактного мышления»^{cdxcvi}. На основании своего труда, созданного как целое долгими десятилетиями добросовестно, непрерывно, со всей философской ответственностью исполняемого мышления, он высказывает против торопливых, переменчивых и скоро изменяющихся, выступающих с претензиями на гениальность слово извержений молодых людей свое убеждение в том, что «система критики, покоясь на совершенно надежном основании, утверждена навсегда и непременно понадобится также и во всех будущих эпохах для высших целей человечности»^{cdxcvii}.

Фихте не отвечает публично, но пишет в одном письме (28.7.1799): «Это – справедливый и мудрый суд, когда люди, приобретшие себе известный авторитет у современников своей половинчатостью, в конце концов бывают вынуждены еще и порядком торговать собою. Так теперь происходит с Кантом. То, что этот последний есть все-таки только трехчетвертной ум, ясно как солнце следует из его недавнего заявления».

Теперь мы попытаемся дать критику Канта, исходя из охарактеризованной нами в начале главы основной установки:

У Канта есть три позиции, обоснованные в самой природе его мысли, и весьма энергично им отстаиваемые. Они выглядят сомнительными, поскольку в них хотя и можно найти истину, однако не окончательную истину. Во всяком случае, здесь налицо неразрешенные трудности: 1. Философия Канта утверждает, что ей присущ характер науки с претензией на значимость для каждого, подобной той, которую выдвигают математические или физические познания. – 2. Это философствование полагает, что получает принципиальные познания *a priori* в материи самих естественных наук и логически убедительные познания в отношении к содержанию нравственного закона (метафизика природы и метафизика нравов). Кант называет это познание, в отличие от критики, «доктриной» и имеет в виду его, когда по завершении своей третьей и последней критики он пишет: «Я незамедлительно приступлю к доктринальной

части»^{cdxcviii}. – 3. Это философствование претендует на полноту в системе; оно пронизано множественностью систематик.

Тот, кто на кантовской почве обращает свою критику на Канта, может опираться на собственное требование Канта к читателю, «лучше понимать автора, нежели он сам себя понимал, когда он еще ходил вокруг и около своих идей или же не улавливал их», тогда как читатель благодаря лежащему перед ним труду в его целом может постигнуть и усвоить их теперь легче и увереннее. Если критик противоречит автору, исходя из этой философской установки, то он делает это в намерении, из образа мыслей Канта самому найти видоизмененную формулировку. Даже там, где нам кажется, что наше возражение затрагивает самые корни кантовской системы, речь идет о положительном истолковании того, что заключено в этих, может быть, уклоняющихся от истины положениях.

а) Характер науки

Кант претендовал на то, что своей философией он впервые обрел для нее «надежный путь науки»^{cdxcix}.

Он сравнивает свой новый метод с тем скачком, который некогда привел от множества отдельных актов опыта к математике как науке, от множества актов наблюдения – к современному естествознанию. Благодаря первому скачку стало возможно постоянное для них отныне, по их собственному характеру, движение прогресса науки, в отличие от прежней перемены невнятных мнений. В этом смысле Кант убежден, что он приносит «совершенно новую науку»^d. Он сравнивает свой метод (если у него антиномии мышления о мире находят решение при посредстве познания феноменальности вещей в пространстве и времени) с экспериментальным методом испытателей природы. Он видит научность в разрешении каждого противоречия. «Наукой в собственном смысле можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична»^{di}. И Кант претендует на подобную достоверность своей философии. Он не раз повторял это: «Метафизика должна быть наукой, иначе она вообще ничто»^{dii}. Здесь не имеют силы предположения. Его новая «метафизика метафизики» была бы бесполезным занятием, если бы она старалась «умерить эти бесплодные попытки чистого разума, указывая на трудность решения столь глубоких вопросов, жалуясь на ограниченность нашего разума и расценивая утверждения не более как предположения»^{diii}. «В самом деле, эти тщетные усилия никогда полностью не будут прекращены, если не будет ясно доказана невозможность этих утвер-

ждений и если самопознание разума не станет истинной наукой, в которой, так сказать, с геометрической достоверностью проводится различие между областью правильного применения разума и областью его недейственного и бесплодного применения»^{div}. Но эта наука в положительном смысле есть просветление всей совокупности употребления разума.

Моя интерпретация желала бы понимать Канта «по букве учения» и из «структуры» целого. Если это делают, то различие положений Канта на правильные и ложные отпадает ради понимания их смысла в целом. Это целое можно интерпретировать только положительно: через указание на содержание каждого положения (а не отрицательно, через исключение многих положений Канта в пользу той или иной вырванной из своего контекста, а в самом деле всегда лишь поверхностной линии мысли).

Этот принцип интерпретации возмущает каждого, кто в философии, как и в науках, хочет обладать предметным знанием. Кажется, что он противоречит собственной претензии Канта на статус его философии как аподиктической науки. Принимая в свое истолкование все сказанное Кантом, мы, как кажется, противоречим ему в столь фундаментальной его позиции. Эта видимость, прежде всего, имеет свои основания, но, может быть, ее можно устранить, если мы покажем читателю, как своеобразно Кант определяет свою философию в качестве науки.

Философия оказывается для Канта наукой благодаря «методу и системе»^{dv}. Она «не могла быть сложена даже по частям, зародыш ее должен быть полностью дан заранее (*präformirt*) в критике».^{dvi} Эта наука «столь особого рода, что она сразу может быть доведена до полной своей завершенности и до такого устойчивого состояния, что ее уже нельзя будет ни на сколько двигать дальше, расширять или даже изменять позднейшими открытиями»^{dvii}.

Методичнодвигающийся вперед способ работы Канта мог представляться ему согласным с требованиями научного исследования. Не изначальное присутствие философского содержания, но его перевод в форму отчетливой мысли требовал последовательности, как бы в некотором созидании, в попытках, ошибках, новых попытках. Ибо ему было недостаточно удачно найденной формулировки глубокомысленного открытия афористически мыслящим философом, ему нужна была толь-

ко ясность мыслительной конструкции в целом, пройти которую, когда она завершена, операциональными процедурами мысли – значит обрести осознанную живость присутствия сознания бытия в целом. Для такого труда требовалась длительная, все со всем в частностях соотносящая работа; как и понимание его читателем в свою очередь требует потом долгой работы мысли. То, что Кант с самого начала сознавал содержание в его целом, создало в нем на многие годы иллюзию, будто в скором времени он сможет закончить свой труд. То, что раскрытие этого содержания под руководством идеи осуществляется в мышлении, создало в нем иллюзию, будто он занят исследовательской работой в отношении некоторого предмета.

Кант жил еще в тысячелетии старой традиции, в котором мышление и познание вещей считались наукой, если только соблюдали методические процедуры. Могучая мыслительная работа философии была тогда наукой, как рациональной практикой вообще. Она всегда претендовала на всеобщую значимость для всех, выступала в качестве истины. Но именно и только мышление Канта впервые заставило осознать неумолимые требования, которые после Канта (у Декарта, на самом деле, этого еще вовсе не было) привели к появлению самосознания современной науки, а тем самым и к преобразованию методологического сознания философии. В философском смысле Кант стоит у всемирно-исторической границы. Поэтому он еще принадлежит старому миру философии, когда закладывает основание нового мира.

Если утверждают альтернативы, как, например, наука и назидательные речи, логически убедительная наука и ни к чему не обязывающее мнение, тогда мышлению Канта нет места ни на той, ни на другой стороне альтернативы, ни также между ними.

Философствование трансцендентальным методом не есть наука, подобная другим наукам, потому что этот метод не имеет никакого предмета и потому что он не достигает определенности методики, которая может быть точно указана в частностях. Но это философствование имеет сопоставимый с наукой характер, поскольку полученное в нем познание не только претендует на убедительность, но и действительно переживается понимающим его, по аналогии с наукой, в некотором, еще, может быть, поддающемся определению смысле, как «убедительное».

Мы попытались показать этот смысл в нашем изложении кантовского просветления познания. Поскольку здесь невозможно уловить никакого предмета, происходит убедительный крах чистого рассудка, являющий себя в множественности фактических путей и представлений мысли (психологически, логически, методологически, метафизически – в формах тавтологии, логического круга и противоречия, в феноменологическом, конструирующем, аргументирующем образе действия) через взаимопереплетение мыслей (*Ineinander*), открывающее истину изначального мышления. Тем самым тот, кто мыслит вместе с Кантом, «убедительно» изымается хирургической операцией мысли из темницы феноменальности существования. Правда, эту хирургическую операцию невозможно убедительным образом усмотреть (*nicht zwingend einsehbar*) как познание некоторой вещи, но ее можно убедительно пережить (*zwingend zu erfahren*) как просветление мыслью, утверждающее во мне новое сознание бытия. Однако ни по тому, ни по другому способу не является убедительным то, «куда» извлекает нас эта операция. У исполнения разума, во всяком случае, иные источники, чем у самого разума: в науках эти источники суть методически совершаемый опыт или наглядные конструкции, в действиях нравственной практики и в созерцании прекрасного это – сверхчувственное.

Аналогия [между философией и] убедительной наукой заключается в том, что этот кантовский метод трансцендирования осуществляется, по существу своего смысла, без участия личности, как чистая рациональная функция разума, понимающего самого себя, неисторично. Здесь дана возможность при помощи всеобщих ходов мысли, обращающихся к разуму и только как разум, поскольку мы мыслим их в чистой форме, лишенной особенного содержания, формальным сознанием границ соединять между собою людей, как разумные существа в конечной ситуации их существования, в безличном и неисторичном взаимном понимании. Это всеобщее мышление осуществляется будто бы так же, как мышление наук, обращенных на предметы. Но способ и поле взаимной коммуникации, которую мы находим в этом мышлении, глубже, чем любая связь между людьми в научном познании.

Но, несмотря на все это, для нас остается неизбежным признание, что претензия Канта на научный характер его трансцендентальной философии несостоятельна, если под наукой

мы понимаем то, что хочет знать и что успешно дает современная наука: методическое, всеобщезначимое, убедительное познание партикулярных предметов. Даже и во внешнем отношении против претензии Канта говорит то обстоятельство, что его открытие не утвердилось как имеющее силу для всех, как это бывает со всяким научным познанием в собственном смысле слова.

б) Путь к доктрине

Характер научности кантовской философии обнаруживает новую сторону своей двусмысленности в вопросе о переходе от «критики» к «доктрине».

1. Кант называет свою критику «трактатом о методе, а не системой самой науки»^{dviii}. Она – «пропедевтика» к «будущей системе метафизики»^{dx}. Поэтому он отличает критику от доктрины и пишет в предисловии к третьей критике («Критике способности суждения»): «Итак, настоящим я заканчиваю всю свою критическую работу. Я незамедлительно приступлю к доктринальной части»^{dx}. Для доктрины есть две области – «метафизика природы» и «метафизика нравов».

Что такое доктрина? В кантовском смысле это – развитие получаемого а priori знания о природе и нравственности в его конкретной определенности. Кант ожидает «познания а priori, а значит, метафизики» о предметах, поскольку они даются нам а posteriori, если мы «берем из опыта только то, что необходимо, чтобы дать объект», в нашем внешнем чувстве – понятия материи, во внутреннем чувстве – эмпирического представления мыслящего существа^{dx}. Но по существу этот шаг к доктрине – только последний в ряду шагов, который начинается уже там, где Кант находит подразделения на категории и основоположения, исходя в этом из истока «я мыслю» (трансцендентальной апперцепции).

Подобных подразделений существует немало (и каждое из них имеет значительную важность): «способности души» (мышление, воление, чувство), формы созерцания (пространство и время), таблицы суждений и категорий, три идеи, систематика схематизмов времени и основоположений, систематика рефлексивных понятий.

Например, основоположения, действительные, по Канту, а priori для всякого познания природы, – это: Все созерцания – экстенсивные величины. Во всех явлениях реальное, составляющее предмет ощущения, имеет интенсивную величину, или

степень. При всякой смене явлений субстанция остается. Все изменения совершаются согласно закону связи причины и действия.

2. Примечательны, между тем, следующие факты: В старости Кант приложил огромные усилия для того, чтобы наметить содержание «доктрины». После того как уже была создана метафизика природы, он во многих рукописных заметках (из *Opus posthumum*) искал «перехода» от этой метафизики природы к физике. Но все эти большие усилия всегда возбуждали к себе в публике лишь незначительный интерес, по сравнению с интересом к его критическим произведениям. Уже и в самих критических произведениях чисто категорий, многочисленность основоположений никогда не могли привлечь к себе внимания как таковые. Отсюда выхватывали отдельные моменты (как, например, основоположения о субстанции и причинности), но весь ряд в целом не принимали всерьез.

То внешнее обстоятельство, что старания Канта построить доктринальную метафизику не были признаны естественными науками, говорит не в пользу этой попытки Канта. Философское значение этих его стараний не играет никакой роли для усвоения кантовской философии разума. Эти старания Канта были тщетны с обеих сторон. Это обстоятельство может быть только просветлено критикой Канта. Эта критика, если бы она была настоящей, спасла бы в то же время и существенное содержание его философии от современных критических попыток, которые, устанавливая ошибки в частностях, хотели бы уничтожить само целое этого мышления.

3. Чтобы сделать шаг от *a priori* к *a posteriori*, Канту нужно «промежуточное звено». При переходе от категорий к опыту, для которого имеют силу основоположения (или при переходе от чистых форм опыта к опыту при помощи чувственности) промежуточным звеном является «схема воображения», подчиненная формам созерцания времени; последним промежуточным звеном служит представление данного, как материя вообще.

Подразделения невозможны без некоторого апостериорного момента. Кант высказывает это в такой форме, что здесь проходят границы логического выведения, тайны, состоящие в том, почему являются именно эти формы и именно такое их количество. Мы можем высказать основополагающее здесь обстоятельство так: в каждой особенности и определенности

познавания есть момент *a priori*, но и, наоборот, в каждой, начиная с самого первого подразделения (из истока *a priori*), уже заключается момент *a posteriori*.

4. Кант сознает проблематичность трансцендентальной дедукции особенного из всеобщего. Он хочет устранить это проблематичное, отличая своё трансцендентальное мышление, которое само в познании условий предметности уже предвосхищает основные черты содержания этой предметности, от сугубо логического мышления, которое не может найти особенное, исходя из всеобщего, а может только подводить данное под всеобщее. Кант говорит, что трансцендентальное мышление отличает «особый вид знания», а не только «степень общности его»^{dxii}.

Одна лишь всеобщность не давала бы ясно заметного отличия *a priori* от эмпирического. Где же в ряду таких подчиненных друг другу знаний («среди которых мы не отличаем того, что имеем вполне *a priori*, от того, что получается только *a posteriori*») мы должны «провести черту, отделяющую первую часть... от второй части? ...Принадлежит ли понятие протяженного к метафизике? ...А понятие тела? ...А понятие жидкого тела? ...Если это продолжить далее таким образом, то все окажется принадлежащим к метафизике»^{dxiii}. Поэтому границу невозможно определить по степени подчинения особенного всеобщему, но только по «совершенной разнородности и различию в происхождении [знания]»^{dxiv}.

При этой совершенной неоднородности в происхождении знаний Кант полагает возможным, именно исходя из этого происхождения, развернуть метафизику как «доктрину», в которой исчезает этот вопрос о том, где следует проводить черту между *a priori* и *a posteriori*. Критика Канта не сможет удовлетвориться тем, что Кант, благодаря особому характеру трансцендентального мышления, сможет сделать это, в отличие от такой иерархии всеобщего и особенного, при которой невозможно найти пограничную черту между *a priori* и *a posteriori*.

Обращает на себя внимание уже то, что в обсуждении этого вопроса Кант, как нечто самоочевидное, снова вводит для своей собственной доктринальной метафизики, которая должна быть возведена на почве критики, старые понятия для обозначения философских дисциплин: так, например, для развития понятий, «относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые были бы даны, не принимаются в расчет»^{dxv}, —

название онтологии (которое, однако, он сам отверг как гордое и претенциозное название); для понятий, относящихся к природе как совокупности данных предметов, – название рациональной физиологии^{dxvi}, и т.п.

По существу же вопроса следует сказать: если Кант рассматривает все предметное как подчиненное условию его возможности, а именно – «я мыслю» трансцендентальной апперцепции, то *a priori* во всем познанном отделяется для него от *a posteriori*. Но если он затем выводит из «я мыслю» сначала категории, а затем основоположения познания природы, то здесь сопрягаются два различных по смыслу хода мысли: во-первых, просветление явления объективности, в смысле трансцендентальной дедукции, при помощи предметных представлений, служащих путеводной нитью, и мыслительных операций, служащих средствами для наглядного представления мыслимого, – а во-вторых, выведение определенных основоположений для познавания природы, совершаемое будто бы однозначным и всеобщезначимым способом.

Трансцендентальные ходы мысли, как просветление коренной ситуации сознания вообще и способов действительности его объективности, обладают силой философской убедительности. Однако убедительный тезис о том, что всякая объективность обусловлена присущими субъекту формами «я мыслю» вообще, не дает основания для определенной дедукции и полной систематики того, что встречается нам в опыте. Кант сам говорит: Мы удостоверяемся в формах нашего *a priori* не посредством опыта, но по случаю опыта. Отсюда следует вывод, которого Кант не делает: что будущий опыт еще может стать поводом к осознанию новых априорных форм. Где этого опытного повода еще не было, там и *a priori* фактически еще не может быть нами познано.

Если, после того как этот опыт состоится, мы попытаемся затем осуществить дедукцию, то при этом ведь всегда будет присутствовать момент *a posteriori*, исполняющего формы познания. Кант работал, пользуясь, как путеводной нитью, ньютоновской физикой. Сегодня у нас имеется гораздо более универсальная физика, только один элемент которой составляет физика Ньютона.

И напротив, при восхождении к первым категориям и основоположениям мы никогда не достигнем абсолютно «чистого», т.е. того, что было бы действительно только *a priori*. Скорее,

так же как во всяком эмпирическом понятии скрыто некое *a priori*, так в первом подразделении «я мыслю» уже заключено некое *a posteriori*. Первые шаги, ведущие из «я мыслю» к конкретному и особенному, мы познаем не посредством одного лишь самопросветления разума, но впервые вырабатываем их, как чистые априорные формы, лишь по поводу опыта.

Поэтому кантовская философия, даже если ее коренное познание и достигает полной меры убедительности, в частности ее доктринальных дедукций доступна для исправлений и опровержений, хотя эти последние никоим образом не затрагивают значимости коренного философского постижения Канта.

Для Канта, который с такой настойчивостью обращал внимание человека к эмпирической науке, который понял, что никакие познания не могут получить объективного значения без созерцания, и никакое реальное познание – без фактического чувственного созерцания, который указывал нам на то другое, чего мы сами не создаем, но что выходит нам навстречу, – для него, как можно было бы подумать, решение о всякого рода доктринах должно бы было быть предоставлено эмпирически исследующим наукам, философию же следовало бы ограничить критикой.

Кант так не считал. Он позволил бросить тень на свою философию – в старости более, нежели прежде – тем, что разрабатывал путем априорной конструкции обширную философскую доктрину. Из критики, как он ее понимает, для него следуют определенные и содержательные познания в отношении природы и в отношении нашего долженствования. В таком случае критика есть не только просветление нашего сознания феноменальности существования, не только обход границ и истоков того, что есть для нас бытие, но из критики для него вытекают положения, которые претендуют не на просветляющую только функцию, а и на функцию предметного познания, и делают высказывания в отношении опыта, которые должны считаться не опровержимыми никаким опытом, потому что, напротив, самый опыт имеет в них свое основание: Всеобщие законы природы, которые мы в качестве субъекта вообще предписываем природе, должны быть философской доктриной, особенные же законы, которые могут быть найдены только при посредстве опыта, должны быть делом частных эмпирических наук. В действительности же все законы теоретического характера представляют собою пробы на бесконечном

пути исследования, получающие свою значимость только от опыта. По своему смыслу они могут быть снова и снова, бесконечное множество раз, сняты (что подразумевает сохранение, ограничение и возвышение) в более многостороннем, более эмпирически обоснованном построении. Согласно доктринальным идеям Канта должно было считаться бессмысленным то, что Гаусс⁶⁵ хотел при помощи геодезических измерений убедиться в том, действительно ли три угла треугольника равны в реальности двум прямым углам, или то, что химики в XIX веке производили чрезвычайно трудные опыты, чтобы доказать, остается ли масса субстанции всегда неизменной или нет. Когда поначалу все эти попытки только подтвердили правильность основоположений Канта, это подкрепило исходившую от Канта гипотезу о возможности априорного вывода. Оказалось, однако, что эти противокантовские пути исследования были в методическом отношении вполне осмысленны. Ибо сегодня эти якобы абсолютные законы уже отнюдь не считаются более абсолютными. Они имеют силу в пределах определенных областей опыта, в более же обширных областях (в направлении и к самому малому, и к самому большому) они уступили место другим законам. Критическая философия Канта оказалась объемлюще истинной, в сравнении с его же собственными доктринальными конструкциями. Философия Канта по-прежнему остается права в споре с абсолютизациями определенных познаний о природе, исходят ли эти абсолютизации от естествоиспытателей или фиксируются им самим на пути построения доктрины.

5. Представим это обстоятельство несколько более отчетливо: В то время как кантовы конструкции материи и силы стали сегодня несостоятельными, отнюдь не утратило силы то, что философски думал Кант об идее мира и об антиномиях. Философствующие естествоиспытатели, которые правы в

⁶⁵ Гаусс, Иоганн Карл Фридрих (1777–1855) – немецкий математик, астроном и физик. Разработал основы математической статистики, неевклидовой геометрии. Занимался землемерными работами в Вестфалии и Ганновере, при этом значительно увеличил точность геодезических работ благодаря изобретенным им математическим методикам. При землемерных работах в Ганновере, как сообщают историки, Гаусс намеренно пытался обнаружить отклонение суммы углов особенно крупных треугольников от предусмотренной евклидовой геометрией величины в 180° , правда, не обнаружил такого отклонения, которое бы превысило предел погрешности.

своей критике частных, неправы, если из-за этого отвергают коренную установку мышления Канта о мире. Если Кант отвергает такие положения, как: «мир конечен», «мир бесконечен», в пользу положения: мы должны до бесконечности исследовать в мире, мир как целое – не предмет, а идея, – то он остается прав. Если же этому противопоставляют космос Эйнштейна, о котором вычислениями установлено, что он конечен, или начало мира пять миллиардов лет назад, то во всяком мыслящем существе справедливо остается в полной силе требование Канта: вопрошать и исследовать по ту сторону этой границы.

Если бы утратило свою состоятельность дальнейшее движение исследования до бесконечности (*das Weitergehen ins Unendliche*), как представление в евклидовом пространстве, то направление этого «до бесконечности» изменилось бы, – например, в принятом сегодня в науке представлении о расширяющемся мироздании. Если мы определяем начало в некотором конечном времени, то вопрос о том, что было прежде того, или о предпосылках или условиях этого начала (или же мы мыслим в принципиально ином смысле некоторую метафизику творения в духе Августина, если отводим сам этот вопрос тезисом: Прежде начала не было времени, ничего не было). За пределы конечного пространства возможно будет спрашивать о многомерных пространствах, за пределы причинности и статистики – о других, более обширных по значению отношениях. Однако – опять-таки в смысле Канта – в познании мира не имеют силы никакие спекулятивные построения, – ни метафизические, ни математические. То, что мыслится в спекулятивных набросках, получает значение только благодаря тому, что дает повод и средства для определенных наблюдений, а тем самым для дальнейшего движения опыта. Оно никогда не имеет само по себе значения естественнонаучного познания (даже и в том случае, если Эйнштейн в конце своей жизни развивает математическими средствами нечто вроде формулы мира, которая не может вести ни к каким наблюдениям или опытным верификациям) и никогда не может привести к познанию мирового целого.

6. Подведем итоги:

а) Понимание кантовской критики как универсального просветления разума – а значит, как имеющей радикально иную цель, чем цель доктрины, а именно, цель философского пре-

образования сознания, – не было высказано и зафиксировано самим Кантом, – хотя в его замечаниях о философии встречаются решительные заявления в этом смысле.

б) Доктрина начинается уже в критике, и даже – восходит вплоть до первых ее истоков. Кантовская критика проникает тем глубже, чем меньше она предается тем дифференциациям, которые образуют начало доктрины.

с) Во всяком из способов осуществления критики, просветляющей наше сознание бытия, заключены подходы, которые должны иметь существенное значение для нашего усвоения наук. Даже если бы из критики не следовала никакая предвосхищающая опыт доктрина, критика определяла бы все же смысл науки, ее границы, и принципы ее мышления в растущем вместе с нею самой и никогда не достигающем окончательной завершенности раскрытии.

д) Если принять за масштаб смысл трансцендентальной дедукции (в ней не идет речи об определенных категориях; здесь достигается наибольший простор, потому что вопрос стоит о возможности бытия объектом и всякого опыта вообще), то сразу же допускают этим двоякое сужение: от предметного познания вообще к объективному в естественнонаучном смысле, а от этого последнего – к математическому естествознанию.

Кант в своей трансцендентальной дедукции совершает нечто намного более широкое, – как в отношении возможных форм *a priori*, так и в отношении возможного созерцания, – чем то, чем остается эта дедукция в ее сужении до математического естествознания в форме ньютоновской физики. В нашем усвоении Канта мы хотя и должны поначалу вместе с ним придерживаться этой путеводной нити, как он ее понимает, но должны и обрести с ее помощью то пространство, которое он открыл.

7. Канту и Гегелю, несовместимым по умонастроению своего философствования, одинаково свойственна, однако, некритическая установка, у Гегеля изначально в целом (у него критика и доктрина составляют одно), у Канта (который хочет отделить критику от доктрины) она вступает в свои права только в том месте, где он переходит к доктрине и все-таки не достигает ясности философской силы убеждения. Философию Гегеля можно понимать как развертывание изначальной критики бытия в ее исполнении материалом мира. Философия Канта не

остается только критикой, но соотносится с некоторой устремленной во все области бытия конструкцией действительности. Его намерение – указать научному исследованию его пространство, его границы и его смысл – дополняется и искажается фактическим осуществлением доктрины, начинающимся с метафизики природы и метафизики нравов. Но в то время как у Гегеля с самого же начала господствующее положение занимает доктрина, то есть его содержательное учение, исполненное мировой тотальностью, у Канта на первом плане стоит и остается философски действенным моментом именно критика, по сравнению с которой разработанная им доктрина не может получить сколько-нибудь существенного значения.

с) Требование системы

Если речь идет о смысле «системы», при этом еще раз встает вопрос о характере философии как науки.

1. Кант говорит о «структуре (Gliederbau)» целого и требует от читателя иметь ее в виду, когда он обдумывает особенное. Предпосылка для понимания кантовских мыслей состоит в том, чтобы ощущать то единое, что достигает удостоверения в этой структуре целого. В целокупность кантовского просветления разума нам приходится словно бы возноситься (sich hineinschwingen), чтобы постичь умом смысл каждой отдельной мысли в ее отношении к этому целому.

«Чистый разум есть такая обособленная и внутри себя самой столь связанная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих»^{dxvii}. И «нет ничего вне чистого разума, что бы могло изнутри исправлять наше суждение»^{dxviii}. Как в строении органического тела, так и здесь «назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия о целом»^{dxix}. Поэтому критика разума «никогда не достоверна, если она не завершена полностью и до малейших элементов чистого разума»^{dxix}. В этой сфере нужно «определять... или все, или ничего»^{dxxi}.

Полнота целого составляла намерение Канта с самого начала: Сфера разума должна «быть доступна нашему внутреннему взору, так как она априорно находится в нас самих» (24.11.1776)^{dxix}. Кант узнает на опыте, как полученные по самым различным поводам и из самых различных источников мысли поразительно составляют в единство, дополняют, подтверждают и поддерживают одна другую. Только при разработке новой науки, говорит он, он заметил ее значительную

обширность, «которая потребовала такого многообразия подразделений и в то же время, что удивительно, может вывести из природы этих подразделений все объекты, на которые она распространяется, исчислить их и доказать свою полноту» (17.8.1783)^{dxixiii}. (Уже в начале семидесятых годов Кант полагал, что обозревает мысленным взором целое, думал, что издаст свою книгу через три месяца; но до опубликования первой критики после этого прошло еще девять лет, а до завершения третьей и того, что уже было ведь еще тогда в целом намечено Кантом, — еще двадцать лет.)

2. Теперь мы обращаем вопрос ко всей целокупности мыслительной работы Канта: как он осуществил эту целостность, как он показал эту структуру, как он выстроил систему? Ответ должен быть таков: Кант намечал систематики, придерживался их, но не вывел их из одного принципа и не сплел их друг с другом. Можно различить отдельные слои систематики: разделение его произведений не совпадает с лежащей намного глубже системой (например, дихотомические разделения «Критики чистого разума»: учение об элементах — учение о методе, эстетика — логика, аналитика — диалектика, с сущностным строением познания в его трояком подразделении: формы созерцания, категории, идеи). Можно сопоставить различные элементы порядка целого, показать, как именно они используются. Можно, при предпочтении последней «Критики», предпочесть ту схему, которая была существенна для Канта: природа, свобода и посредующий между ними элемент «рефлектирующей способности суждения» в созерцании прекрасного и в биологическом познании. Мы видим систематики Канта и просто формы упорядочения, которые он применяет для изложения. Мы видим то очевидно немалое удовлетворение, которое доставляет ему уже и всякий порядок, а уже тем более — полнота системы. Но мы нигде не получаем самой «системы». Это — факт. Признать его и не забывать о нем при обсуждении каждой частной систематики нам кажется решающим условием для того, чтобы не потерять из виду широты и глубины Канта, чтобы не отречься от его великого разума. Но самим Кантом этот факт не был возведен в принцип. Исследование воли Канта к системе во всей полноте его систематик представляет величайший интерес. Владение этими систематиками появляется в результате изучения его произведений, но приходит для того, чтобы только с их помощью достигнуть несравненного

переживания подлинно кантовской мысли в освобожденном чтении Канта, которое в своей внутренней связности впервые и дает нам понять богатую соотношениями живую насущность основного знания Канта.

3. Кантовская структура не является в законченном виде самой собою ни в одной из ее определенных форм. Однако же сохраняет силу идея структуры вообще, около которой словно бы ходит кругами Кант. Подобно всем идеям Канта, эта идея также не дана, а задана. Ее осуществление лежит на пути, ведущем в бесконечность. Но здесь – для системы разума – Кант хочет завершить ее и полагает, что он завершил ее. Убеждение в том, что он раз навсегда и непоколебимо постиг истину идеи, превращается во мнение, будто та определенная формация (*Gestaltung*) структуры, которую он воздвиг, воспроизводя мысли разума (*der Vernunft nachdenkend*), является законченной и окончательной. Но идея повсюду, даже и в трансцендентальном просветлении целокупности разума, ведет со всякой формацией только к схеме на пути. Она остается как бы парящей в своих кругах, она позволяет восходить, она позволяет проникать в глубину. Но ни в каком своем облике она не может быть завершена вполне. Определенные понятийные установления могут быть исправлены по случаю дальнейшего опыта познания, действия, созерцания, посредством которого разум, двигаясь вперед во времени, удостоверяется в своем вневременно вечном истоке. Мы сказали бы: Идея истинна навсегда, здесь в самом деле в основе всего лежит «или-или» убеждения, – но формация идеи подлежит обсуждению (*unterliegt der Diskussion*). Общее многим убеждение в идее составляет предпосылку осмысленной дискуссии, которая сама не может быть достаточным образом сформулирована, и делает возможным необозримое множество превращений во всех наружных слоях, обособлениях, схемах частной формации идеи.

Ни одна из прямо сформулированных Кантом систематик не может описывать целокупности разума. Это – формы кристаллизации, которые опять бывают сломаны и нуждаются в дополнении. Это – схемы, использование которых может привести к новым перспективам и новым удостоверениям.

Поэтому невозможно изложить кантовскую «систему», так чтобы при этом не утратились также существенные мысли, потому что они не подходят под избранную нами форму системы.

У Канта речь постоянно идет о систематике, а не о системе как таковой.

Пришедшие после него идеалисты рассматривали это как значительный недостаток, который они хотели исправить при помощи одной-единственной, всеобъемлющей конструкции системы из одного принципа. Нам же кажется как раз преимуществом добросовестного Канта то, что он в самом деле осуществил то, чего здесь требует природа вещей. Но сам Кант по мере роста его критического труда не осознавал этого вполне ясно. Он еще не знал того противника, путь которого в философии стал бы возможен благодаря ему самому. В глубокой старости он ошибочно принял окончательность коренной установки его разума за мнимую окончательность понятийной формы его философии. Его сила, уже надломленная старческим разрушением, могла крикнуть великому противнику, которого он чувствовал в преклоняющемся перед ним юношестве, формулу отречения: «Боже, спаси нас только от наших друзей; с врагами же мы сами справимся»^{dxiv}. Но Кант уже неспособен был еще раз явить в блистающей ясности истину своего дела в величии такой полемики, которая соответствовала бы силе чарующего духа этого гениального юношества.

д) Границы кантовской философии

Философия Канта не начертывает никакого видения мира. Она не творит никаких символов веры. Ее отличает непревзойденная скудость. Только этот отказ позволяет проявиться уникальной силе формального: силе пробуждать истоки, открывать пути, задействовать предельные масштабы, силе делать возможными всех.

Эта философия никогда не сближается с поэзией (если мы не хотим прямо отнести к поэзии метафоры, которые никогда не претендуют быть мыслями), но является критикой, это значит, она проводит границы, потому что она различает; тем самым она высвобождает место; она подтверждает и оправдывает то, что существует и без нее, но что благодаря ей чище осознается и ободряется.

Поэтому эта философия никогда не самодостаточна (как самодостаточно поэтическое произведение, аналогом которого выступает иная философия, к примеру философия Шопенгауэра). Ее мышление удовлетворяет не самим собою, но вопрошает и очищает и готовит. Критическая философия есть

трансцендентальная философия, а не философия трансценденции.

Границы, которые полагает эта философия, – это дело ее мышления. Границы – это границы форм. Кант отказывается от полноты содержаний, потому что он хочет в чистом виде довести до сознания «формы». Формы превосходят всякую исполненную содержаниями философию тем, что в них действуют на мыслящего эти формы так, что он сам начинает создавать. Они действуют на никогда не становящуюся объективной внутреннюю жизнь, на свободу. Формы имеют силу пробуждать. Поэтому они как мыслительные формации требуют себе дополнения действительностью: экзистенцией индивида, историческим созерцанием, созерцающим актом наглядного воображения в поэзии и искусстве. На пути нашего исторического движения философские мысли веры разума служат ориентирами и удостоверениями и средствами критической проверки, но они не являются содержательными программами.

Величие в мышлении границ и сила форм означает: этой силой обладает только разум Канта, но никак не знание о кантовских понятиях, переведенное в то, что может быть заучено. Кантианская схоластика скуднее всякой другой схоластики (*Die Kant-Scholastik ist dürftiger als jede andere*).

Понимание величия мысли Канта предполагает коренное различие самой экзистенции. Столь многие люди остаются не удовлетворены Кантом, как если бы они не получили никакой пищи и как если бы их лишили даже воздуха для дыхания. Они не готовы, исходя из кантовского разума, всерьез жить с не имеющим образа Богом (*mit dem bildlosen Gott zu leben*). Они требуют содержательного, осязаемого, материального, которое они хотели бы уловить как сверхчувственное, покидают Канта и гневно обращаются против него.

Однако в подобной критике Канта мог бы заключаться некий след истины, которая сама не понимает себя в том способе, каким осуществляется эта критика, потому что мысль Канта исчезает из поля ее зрения. Зададимся вопросом: в чем эта истина?

Границы, которые открывают пространство, могут стать полагающими пределы границами, если пространство не остается открытым. Неповторимая сила полагания границ и формы разумного может при осуществлении философии на деле превратиться также в упущение того, что способна дать филосо-

фия кроме того. Требование восполнения действительностью может в совокупности философского дела, если мы сравниваем ее с другими философами, показаться отказом от полноты мира, от символов. Между лишенным образа Богом и широтой постижимого и созерцанием прекрасного есть целый бескрайний мир языка шифров, а в нем – борьба за историчный смысл собственной экзистенции каждого. Есть возможности просветления экзистенции, которое выходит за рамки просветления разума, хотя и не отменяет и даже не ограничивает его. У Канта можно дать почувствовать фактические границы, не тождественные тем границам, которые он дает постигнуть силой своего разума. Делая это, мы указываем на нечто такое, чего невозможно найти у Канта, и что всюду, где его находили в другой философии, не опровергает, а дополняет Канта, причем дополняет его в очищающем разуме его собственного мышления.

1. Историчное сознание Канта не получает явного выражения. Кажется, будто его всегда занимает только вневременное, – как закон природы и закон свободы, как гений, создающий вневременное, когда он творит произведения искусства, как сверхчувственный субстрат человечества.

Но законы природы и свободы относятся к явлению во времени. Творчество поэтических и художественных произведений – это не только следствие природного дарования гения, которое бы по существу своему было во всякое время равно себе; эта природа, скорее, есть исток того или иного, понимающего себя в историчном времени, человека в игре созданных им образов; она возникает из историчности человечества и каждого отдельного человека.

Сознание того, что во времени принимается решение о чем-то вечном, этот парадокс историчного сознания экзистенции, хотя и ощутимо у Канта, но не проступает явно в таких положениях, которые делали бы также это историчное сознание самосознательным.

Полнота историчной действительности интересует Канта в том, какие факты он узнает из описаний путешествий, сообщений, исторических книг. Но его сочинения по философии истории, его «Антропология» опять обращают мысль Канта к вневременному; он подразумевает совокупный ход истории, а в нем – более будущее, нежели прошлое; во множестве явлений он подразумевает остающуюся неизменной сущность человека.

Он не предчувствует того грандиозного раскрытия исторических созерцаний, исторического знания, которое развернулось после Гегеля и после «Исторической школы», и остается соотношенным исключительно лишь с прошедшим. Поскольку это историческое знание уклонялось в сугубо предметное знание и эстетическое созерцание прошедшего, в панорамное наблюдение в форме образов, последовал ответный удар против подобного «историзма» в лице Киркегора и Ницше. Кант был бы для них помощником [в выступлении] за экзистенцию, против несерьезности произвольного созерцания, прежде бывшего во всех местах и во все времена. Но то, что получило живую действительность осознания в исторических науках и что благодаря этому ставило в связи с историчной экзистенцией отдельного человека те вопросы, которые до наших дней остаются открытыми и философски, и экзистенциально, — осталось за пределами кантовского горизонта.

2. Загадка «я мыслю» (то, что я существую мысля) стоит в центре кантовского философствования, но не получает никакого разрешения. То «я мыслю» Канта, которому «должно быть возможно сопровождать все наши представления»^{dxv}, отнюдь не есть еще «я есмь» экзистенциального сознания (а только «я есмь» сознания вообще), и не есть также эмпирическое «я есмь» в многообразности его явления.

Если Кант находил в нравственно поступающей свободной личности путь доступа к умопостигаемому характеру, то и этот характер был все-таки только безличным, всеобщим бытием разумной доброй воли.

Если Кант приписал затем реальность бытию «я мыслю», то он дал ему все-таки или реальность, какой обладают все категории (прибавляя к этому, что реальность этого «я мыслю» еще не есть категория реальности), или же эмпирическую реальность в явлении (прибавляя к этому, что чистое «я мыслю» еще не содержит в себе этого бытия как реальности).

В способе выражения, присущем кантовскому философствованию, но не в существе его образа мысли, есть только старое различие всеобщего и индивидуального (созерцания); но отсутствует различие всеобщего и историчным образом личного (закона и экзистенции). Поэтому кантовскому всеобщему достается пафос, который оно обретает только благодаря, высказываемому порою у Канта, отождествлению его с личным началом. То, что здесь в «я мыслю», как самом

абстрактном и самом существенном средоточии критики разума, остается открытым, при уклонениях мысли может упрямо замкнуться в рационалистических сужениях.

3. У Канта почти не идет речи о любви, а если он говорит о ней, то говорит неуместное. Такое впечатление, словно Кант чувствует и просветляет весь объем человеческого разума, но не чувствует и не просветляет того, в каком смысле разум есть любовь и как разум действует в любви. Это осталось за пределами его философского кругозора.

4. Как Кант, сравнительно почти со всем составом его философствования, может судить о нашей жизни в целом, показывают его мысли о «неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791). Возникнув из добросовестного нежелания постигать разумом то, что превосходит всякий разум, нежелания впадать в фальшивое знание и ничтожные толкования, эти мысли содержат такие суждения, которые отнюдь не являются необходимыми в силу разума, но имеют характер произвольного признания в его глубочайшей неудовлетворительности.

Кант опровергает старые доводы, желающие оправдать ад-ресуемые божественной благодати упреки в связи с наличием в мире нецелесообразного, а именно – бедствия, зла и несправедливости:

а) Говорят: Преобладание в мире несчастий ошибочно признают потому, что ведь всякий человек, как ни худо ему придется, предпочел бы жить, нежели умереть. Этой «софистике», говорит Кант, противостоит ответ каждого здравомыслящего человека, который много прожил и поразмыслил над ценой жизни, и если его спросят: захотел ли бы он еще раз повторить игру своей жизни, каждый ответил бы «нет».

б) Оправдание, согласно которому перевес болезненных ощущений над приятными неотделим от природы такого животного существа, каков человек, следует возразить: Почему тогда творец нашего существования вообще призвал нас к жизни, если жизнь для нас нежелательна?

в) Утверждали, что будущему великому блаженству должно предшествовать полное трудов и горестей состояние нашей настоящей жизни, в котором борьба с превратностями сделает нас достойными этого будущего торжества. На это Кант говорит: Решительно невозможно усмотреть, что это время испытания, которого большинство людей не выдерживают и в котором даже лучший человек не радуется жизни, непременно должно быть условием некогда ожидающих нас радостей.

Апелляция к высшей мудрости не развязывает, а разрушает этот узел^{dxvi}.

Обо всех теодицеях Кант говорит, что разум решительно неспособен постичь соотношение известного нам из опыта невыносимого мира с высшей премудростью. Ни один смертный никогда не может постигнуть, как мудрость художника (например, в органических существах) может согласоваться с моральной мудростью творца мира. Кант находит последнее возможное здесь слово аллегорически выраженным в Книге Иова: декларацию практического разума, непостижимость и учреждение веры на моральности, и одобрение Богом добросовестности Иова и отвержение им недобросовестного, превосходящего всякое человеческое знание, оправдания Бога со стороны богословских друзей Иова^{dxvii}.

Кант ни минуты не думает подвергнуть сомнению нравственный закон и Бога, потому что то и другое имеют своим основанием не теоретический, а практический разум. Но если он, в своей добросовестности, справедливо отвергает любые мысли теодицеи, то при этом, без всякой необходимой связи, он впадает в такие суждения об утверждении жизни среди людей, которые забыли о силе, которой обладает опыт любви.

5. Кант постиг время как форму созерцания, присущую всему нашему мирознанию и эмпирическому самосознанию, а тем самым постиг феноменальный характер нашего существования. Поэтому то, что мы подлинно есмы, свободу, он мыслил поперек времени (*quer zur Zeit*). Но то, что в ходе осуществления мысли бессмертие выступает как постулат в дополнение несовершенства в этом существовании или как необходимое условие для соответствия между добродетелью и блаженством, и то, что последним словом осталось у него земное совершенство существования в общности, как будущее, посредством приближения к идее, — приводит к двусмысленностям. Правда, Кант говорит, что мы никоим образом не можем представить себе бессмертия, тогда как практический разум на основании нравственной деятельности не сомневается в нем. Но бессмертие мыслится, а тем самым и представляется, как будущее бессмертие. Кант ни на одно мгновение (впрочем, неизбежно) не удержал в своих положениях отличия рационального постулата, шифра, методически сознательного возвышения мысли над всяким временем, так что все, что зовется будущим и прошедшим, становится символом для другого; между тем оно составляет смысл его мышления. Правда,

он говорит о прогрессе не моральности, а только легальности. Но идея, политическое действие под руководством которой составляет наш долг, не остается во всякое мгновение только идеей; во времени светится нечто из реального будущего. Правда, он мыслит «конец всего сущего», получает опять некое «поперек времени». Но представления о реальном конце во времени и о вневременном конце всякого времени сливаются воедино. Критический вопрос состоит в том, не требует ли утверждение Канта на доброй воле, само по себе непреходящее и истинное, в дополнение себе того, что, как любовь, есть не только «склонность», но само есть «бессмертие», само есть разум и сила всякого разума.

Указанные нами сейчас границы кантовского философствования заключаются не в смысле его мышления, но в его осуществлении всегда необходимо ограниченной личностью. Канта нужно дополнить, но дополнить так, чтобы благодаря этому дополнению впервые в полной мере проявилась истина и сила его философии.

е) Образ мысли Канта

Кант правдив, а потому тщателен как эмпирик и в своем понимании строгости утверждений. Его воля к знанию желает чистой методической науки, чтобы достичь правильности (для рассудка) и важности (благодаря идее разума).

Радость от познания природы, мира и истории неразрывно связана с нравственно-метафизическим убеждением, удостоверяющимся в сверхчувственном.

Кант хочет действовать в мире, как на единственно доступном человеку поприще. Он не ставит себя вне мира – ни как мудрец, ни как святой. Если он усердным трудом исправляет «протоколы» школьной философии, то делает это все-таки только для того, чтобы этим послужить мировой философии. Он не находит удовлетворения ни в какой экзотической странности (*Abseitigkeit*), но только в том, в силу чего философия приходит на помощь исполнению задачи человеческого рода, каждому человеку как человеку.

Возможность сообщения есть для него неотъемлемое условие ценности всего духовного. Сама эта возможность бесконечно ценна уже и сама по себе. Его задача – понимание, коммуникация, мир, но – только в движении жизни, не в довольстве животного на пастбище, не в покое «загнивающей» миролюбивости. Скорее, все дело именно в том, чтобы соеди-

нить и раскрыть все человеческие возможности в том всеобъемлющем разуме, которому Кант придал такое понятие, какого он не имел ни у кого в эпоху Просвещения. —

Внутренний строй, из которого происходили эти мотивы и который рождал их, был вот каким:

Канту свойствен покой, способный без труда удержать любую подвижность мысли, гибкость формулировок, напряжение даже между полярно противоположными мотивами. Его добросовестность желает сознательно поставить себя на точку зрения каждого другого. Его экзистенциальные достоверности не окаменели в словесных формулах. Скорее, эти формулы в своем подвижном развертывании свидетельствуют непреходящее содержание того смысла, из которого Кант живет и мыслит.

Кантовская открытость миру обращается даже к вещам, находящимся вдали от него. Его чувство духа и ранга уважает даже самое чуждое для него: «Поскольку философии может пригодиться все, что производит литератор или мечтающий оригинал, то философ ценит все, что доказывает известную силу души в ее величии. Сверх того, он привык по-разному избирать точки зрения, и сам не доверяет своему суждению о самом превосходном, потому что ясно видит непостижимость целого. Поэтому философия смиряет человека, или скорее, побуждает мерить себя идеей, а не в сравнении с другими»^{dxxviii}.

Гуманность Канта не дает возникнуть философскому высокомерию, хотя светлость и широта его мысли и сила точности его выражений давали ему опасное превосходство над всеми его современниками.

Шеллинг, который фактически с самого начала отверг образ мысли Канта, который в 1799 году в своей переписке с Фихте вменял даже в вину Канту низменные мотивы, был все-таки единственным человеком, который в 1804 году при смерти Канта в своем примечательном преклонении перед ним захотел сказать и сумел сказать соответственное этому великому человеку слово, исходя из своего ясновидящего чувства ранга и своего понимания человеческого величия.

Шеллинг говорит о «бесконечной добросовестности и искренности», о «ясной простоте» кантовского духа, о «чистоте истинно независимой души». Он видит «образ его духа в его законченно совершенной неповторимости».

Подобный мыслитель «презирал пустую мороку и показуху», «непреднамеренно достигал своих результатов», был способен «так совершенно просветлить философский горизонт».

Шеллинг замечает «смелый полет его духа»: «Его дух вообще не был тяжел и глубокомыслен, но принадлежал к легкому и радостному роду». Кант был «в известной мере *philosophe malgré lui*¹ и, если рассматривать его только как философа, его необходимо никак нельзя признать в истинной его гениальности».

«На духовно и морально разложившуюся и растаявшую эпоху Кант мог бы оказать благотворное воздействие, чтобы она возвысилась вновь, следуя примеру твердости столь могучего духа в присущей ему внутренней связности».

Кант «будет жить вечно как один из немногих интеллектуально и морально великих индивидуумов, в которых живо созерцал себя немецкий дух в его тотальности». (Если бы, однако, это было так, как это, по Шеллингу, должно бы было быть!)

f) Об интерпретации Канта

Понимание Канта предписать не возможно (*Ein Kant-Verständnis lässt sich nicht vorschreiben*). Каждый, кто хотел бы философствовать одновременно в изначальности и в потоке исторически-ставшего, должен заново без предубеждения углубиться в Канта и увидеть, что ему при этом открывается и что в нем в силу этого возникает. Но для этого углубления есть известные ориентиры.

Осваивать мысли Канта в чужом пересказе — необходимо. Но таким путем мы обретаем только предпосылки для понимания, а не самое понимание. Как выяснилось, никому не удастся дать правильное реферативное воспроизведение здания кантовской мысли. Поэтому второй и существенный шаг заключается в том, чтобы удостовериться в том, что фактически совершил своей мыслью Кант, при помощи методов, которые им самим, быть может, не были в полной мере осознаны. Мы хотели бы проникнуть в коренную философскую установку Канта, нашедшую себе выражение в целокупности его философского труда.

Реферирующая и исторически-интерпретирующая работа поучительна, даже если она сама и не достигает философии

¹ Философ поневоле (фр.).

Канта. Мартин^{*} справедливо находил у Канта старые категории традиционной онтологии. Между тем, однако, философски решающее значение имеет то, в каком смысле Кант оперирует с ними. Ибо все они встречаются у него в некотором преобразованном смысле. Онтологию он прямо отвергал, как невозможную. Но традиционными понятиями он пользовался для выражения своего нового, преобразующего их смысла с такой выгодой для философии, что стоит труда ясно видеть это обстоятельство вплоть до последних конкретизаций. Нельзя, однако, считать сами эти средства структурирования, хотя, пользуясь ими, Кант и принадлежит к традиционному способу мышления о действительных обстоятельствах, кантовской философией, а саму эту философию – даже новой формой старой онтологии. Один пример: Кант пользуется понятием аналогии, чтобы мыслить значимость представлений о Боге. Это он делает между прочим – скорее в своей педагогической деятельности, чем в своей собственной философии; это традиционное, отнюдь не центральное содержание его философии. Но и это он делает не в смысле аналогии бытия, восходящей к Аристотелю, а именно в смысле идеи, что все способы бытия суть все же бытие, однако не как род, под который все они должны быть подведены как частные случаи, но как аналогия между тем, что в то же время изначально различно. При мышлении об условиях всякого познания и всякой формы разума в раздвоении на субъект и объект, в великой череде мыслей его «Критик» Кант не мыслит этой аналогии бытия. Скорее, «аналогия» ограничивается у Канта человеческим мышлением бытия божества. Кант допускает ее, хотя и не проявляет здесь какой-либо изначальной и существенной заинтересованности. Только ложное распределение акцентов могло бы придать этим рассуждениям Канта центральное место в его мысли. Кант совершенно отказался от онтологии в пользу самоуверенности в истине и действительности в нашей человеческой ситуации.

Критика Канта предполагает интерпретацию Канта, а именно в трех ступенях:

1. В отношении фактических утверждений критика будет права, если у Канта, который, как и всякий мыслитель, обусловлен состоянием науки своего времени, эти утверждения оказались ложными. Так обстоит дело с некоторыми естественнонаучными материями. Но это несущественно для кантовского смысла в его целом и может быть исправлено.

^{*} См. книгу Готтфрида Мартина в приведенном Ясперсом в конце работы списке литературы.

2. В отношении к логической строгости понятийных взаимосвязей выявление противоречий является убедительным. Но вопрос заключается в том, где само несогласующееся содержание имеет иную необходимость в смысле логики трансцендирования, а тем самым и вполне согласуется между собою.

3. В отношении к точке зрения следует требовать ясности относительно того, что такое «точка зрения» в философии. Оказывается, что подведение некоторой философии под тотальное понятие, в результате которого подведенное таким образом одновременно характеризуют и критически отвергают, неадекватно потому, что философская точка зрения не поддается определению, то есть не может быть прямо с однозначностью высказана. Если бы ее можно было уловить в этой форме, тогда должна была бы существовать другая точка зрения, с которой мы обзореваем бы ее с такой однозначностью, точка зрения, которая сама не характеризовалась бы рациональной позицией, допускающей фиксацию в положениях, и не была бы также рациональной предпосылкой, как это бывает в научно определенных исследованиях. Но это не была бы какая-либо определяемая точка зрения. Ибо философские «точки зрения», для обозначения которых это слово столь неуместно, бывают таковы, что мы стоим на них, но не можем обзоревать их извне и упорядочивать их. Если мы хотим понять их, то они суть бесконечная задача.

VIII. Историческое место Канта, его влияние в последующем и значение для нашего времени

1. Просвещением называется духовный процесс западной культуры, в котором вера в разум стремится к естественному знанию мира, морали, государства, религии, будучи обращена к существованию, с энтузиазмом прогресса и будущих перспектив. Это просвещение опирается на волю к свободе в мышлении и политике. Оно решается на независимость человека, делает его самоцелью в идее гуманности.

Невозможно правильно понять Канта как вершину и завершителя просвещения, этой эпохи в истории духа. Он является этим завершителем так же, как Платон был и вершиной софистического просвещения и его победителем. Кант также пре-

одолевают просвещение ради не знающего завершения процесса человека, подлинно приходящего к себе самому во внутреннем обращении.

Поскольку просвещение превратилось в позитивизм знания, в конструктивную метафизику на рационально-догматической почве у Лейбница, в политический либерализм у Локка и Монтескье⁶⁶, в культивирование жизни чувств у платоников и романтиков, оно осталось универсальным явлением западной культуры. Относительно всего этого Кант означает не отрицание, но ограничение и прорыв. Его мысль отнюдь не проникла западный мир, она отнюдь не проникла собой даже и только немецкой образованности. Однако многие философские движения, в Германии – почти все, исходят из Канта или ориентируются на него, как своего противника. Правда, частные проблемы из его трудов обсуждают повсюду. Несмотря на это, оценка его колебалась от крайнего восхищения до совершенного отрицания.

Существо просвещения в его лучших представителях – это еще не кантовская мысль, – хотя это – ее почва, но она не заключает в себе ее самой. Темы, умонастроения, науки – все уже было готово, когда пришла новая кантовская мысль и дала этим своим предпосылкам ограничение, смысл и оправдание, открыв в то же время новые горизонты.

2. Примечательно, что Кант лишь между прочим и несовершенно (скажем, в удачном различении математического и философского познания) достигал сознания своего философского метода. Знание об этом существенно для понимания Канта. Однако его сознание того, что он создает метафизику метафизики, осталось при величественной неосознанности форм и методов его мысли.

⁶⁶ Монтескье, Шарль Луи де Секонда (1689–1755) – французский писатель и философ эпохи Просвещения; считается предшественником социологии как науки, одним из основателей современной исторической науки. Попытался дать естественно-историческое объяснение истории падения Римской империи. В основном своем сочинении «Дух законов» (1748) поставил задачу найти определяющие внешние факторы, прежде всего умственного характера, соответственно которым развивается система права и политического устройства различных государств. Этими факторами создается «общий дух» нации и дух ее законов. Они составляют поэтому логическое выражение природной среды, истории и характера народа. Основные типы политических режимов определяются установкой на верховную ценность добродетели, чести и страха соответственно.

Отсюда понятно, что сразу же после Канта молодые энтузиасты и завоеватели были освобождены от оков его мыслью. Им было незнакомо то усмирение произвола, которое заключалось в самом методе Канта. Скорее, они именно преобразовали и исказили ясные процедуры трансцендентального мышления в спекулятивную конструкцию, в интеллектуальное созерцание, в воспроизведение мыслей Бога до творения и в самом творении. Они осуществили роковое превращение разума в дух и смешали то и другое. Поставленные Кантом границы были нарушены. Кант сделался поводом к такому мышлению, которое потопило под собою кантовский разум. Его коренная философская установка была оставлена ими с самого же начала. Кант был исходной точкой для немецкого идеализма Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Фихте сознавал, что благодаря Канту он обрел переворот в своем мышлении, приведший к подлинной философии. – Молодой Шеллинг с восхищением видел в Канте утреннюю зарю, но сразу же прибавлял: теперь должно взойти солнце. То, что было сделано Кантом, он в 1804 году толковал, прибегнув к ставшему тогда общим местом сравнению: Встретились Французская революция и кантовская философия. «Та и другая были в глазах своих приверженцев одинаково значительными переворотами, одна – в реальной, другая – в идеальной революции». И та и другая возносили выше всякой зависимости от опыта. Теперь, с отливом революции, наступил, кажется, также и отлив кантовской системы. Общей чертой их обеих был сугубо отрицательный характер и неудовлетворительность разрешения противоречия между абстракцией и действительностью. Это противоречие было неразрешимо для революции на практике, как и для Канта в области спекуляции. – *Гегель* конструировал схему предметного развития от Канта к Фихте через Шеллинга к самому Гегелю, под убеждающим внушением которой философская историография находится донныне.

На самом деле эти мыслители с самого начала оставили в стороне коренную установку Канта. Его решающие позиции были ими негласно отброшены или прямым текстом отвергнуты: вместо многомерности разума – выведение из одного принципа; вместо сознания конечного, дискурсивного, человеческого рассудка – претензия на обладание интуитивным рассудком. Вместо просветления разума как того места, на котором нам показывается бытие, – познание самого бытия. Вместо скромности – абсолютная претензия мыслить мысли Бога.

Когда в 1804 году Кант умер, многие забыли его. Новые чары, исходящие от гениальных людей, покорили себе души. Эти чары начали с неправды некритического преодоления границ и остались при этом. Общность умов в их отпадении от Канта позволила затем появиться взаимно отталкивающим друг друга воплощениям увлекательных произведений: проникновенные конструкции Фихте, гностические видения Шеллинга, величественная система всего бытия в системе диалектических понимаемостей смысла (*das großartige System allen Seins in einem System der dialektischen Sinnverstehbarkeiten*) у Гегеля.

3. После так называемого краха немецкого идеализма, когда в середине XIX века чары почти мгновенно развеялись, началось новое движение на основе Канта. Ситуация была такова: Положительные науки, естественные и исторические, переживали триумф. Философское образование упало очень низко. Место чуждых всякой критики чар занял столь же чуждый критики, но плоский и духовно опустошенный материализм. Из остатков философского духа раздался призыв: назад к Канту. Естествоиспытатели думали, что нашли у Канта подходящую философию для своего эмпиризма (Гельмгольц⁶⁷). Академическая философия, искавшая возможности спасти для себя в приверженную суеверию науки эпоху еще одну задачу, помимо преподавания истории философии, полагала, что нашла у Канта философию наук, теорию познания. Она позволила теперь философии сделаться служанкой наук.

Тогда, при чрезвычайно высокой оценке Канта, при помощи Кант-филологии, изданий, открытия новых текстов, публикаций из наследия Канта и посредством содержательных интерпретаций в частности было достигнуто многое, что всегда будет полезно и достойно нашей благодарности.

В начале XX века начали ощущать недовольство этим «неокантианством», тогда как умонастроение академического

⁶⁷ Гельмгольц, Герман Людвиг Фердинанд фон (1821–1894) – немецкий физиолог и физик. Профессор Кенигсбергского университета. На основе исследований о процессах разложения живых организмов и выделения в них тепла сформулировал закон сохранения энергии. обстоятельно изучал физиологию зрения и слуха; разработал «глазное зеркало» для наблюдения за состоянием глазного дна. Работал в области электродинамики и гидродинамики. В противоположность Канту Гельмгольц отрицал существование устойчивых форм созерцания, считая поэтому возможным наглядное представление неевклидовых геометрий. В последние годы применил законы термодинамики в области электрохимии.

философского псевдоисследования (Scheinforschung) осталось тем же самым. Поэтому следствием этого было отнюдь не более глубокое проникновение в философию Канта, а словно бы повторение послекантовской философии. Пытались обращаться к Фризу, Фихте, Шеллингу, Гегелю. На мгновение могло показаться, будто бы Гегель как завершитель опять добился успеха в «неогегельянстве». Но это были все без исключения попытки, лишенные философской изначальности; наконец, на сцену выступили эпигоны эпигонов. Пропасть между Кантом и идеалистами оставалась по-прежнему не признана (исключая здесь одного лишь Эббингауза⁶⁸, чья обещанная уже десятилетия назад книга о Канте, которая должна была дать новую интерпретацию всего Канта, к сожалению, так и не вышла в свет).

4. В неокантианстве имели силу два девиза: «Необходимо возвратиться к Канту» (Либман) и «Понять Канта – значит превзойти Канта» (Виндельбанд⁶⁹). И то и другое имелись при этом в виду в некотором неадекватном смысле. Возвратиться: как если бы у Канта можно найти установленные истины, которые, отдельно от ложных положений, нужно вернуть подобающее им значение. Превзойти: как если бы мы шли дальше Кан-

⁶⁸ Эббингауз, Юлиус (1885–1981) – немецкий философ. Приват-доцент, затем профессор философии во Фрайбурге. Попытался представить трактовку Канта, свободную от неокантианских недоразумений. Он был убежден, что кантовская философия сохраняет живую актуальность, но стремился отнюдь не только к буквально точному воспроизведению хода мыслей Канта. Соч.: «Учение Канта о вечном мире и вопрос о военной вине» (1929); «Наказания за убийство человека и принципы свободной философии права» (1968); «Собрание сочинений, докладов и речей» (1968).

⁶⁹ Виндельбанд, Вильгельм (1848–1915) – немецкий философ. Основоположник так называемый, «баденской» школы неокантианства. Добровольцем участвовал в франко-прусской войне 1870–1871. Ученик Лотце и Куно Фишера. С 1877 года профессор во Фрайбурге, с 1882 в Страсбурге, с 1903 в Гейдельберге. Принцип философии Виндельбанда гласит: то, что возникает из значимого суждения, должно иметь силу деятельной истины. Известно его разграничение наук о природе (номотетических, описывающих предмет по соответствию всеобщим законам) и наук о культуре (идиографических, описывающих единичное. Особенное, неповторимое). Известный историк философии. Соч.: «О достоверности познания» (1873); «История новейшей философии, изложенная во взаимосвязи с общей культурой и частными науками» (2 т., 1878–1880); «Прелюдии» (1884); «История философии» (1892); «Платон» (1900); «О свободе воли» (1904); «Принципы логики» (1913); «Введение в философию» (1914).

та, обретали более глубокие познания, чем он. Однако, оба эти положения следовало бы соединить более верным смыслом: «назад» означало бы – прийти не назад, но в исток; «превзойти» значило бы – не знать лучше Канта, но попасть в кантово движение мысли, позволить рождающему мышлению обрести новую действенность в нас самих.

Кант предстает нам как узловая точка современной философии. Его труд заключает в себе бесконечность возможностей, как сама жизнь. Он сознательно выстроен мыслью в рациональной точности выражения, и все же он полон неосознанного, охвачен идеями, которые Кант в свою очередь пытался постичь как частицу своего учения. Нет возможности предвидеть, что еще может быть пробуждено к жизни Кантом.

До сих пор усвоение Канта состоялось, каждый раз в больших масштабах, дважды: в идеализме и в неокантианстве. Оба эти усвоения приходится оценить сегодня как неверные понимания (*Mißverständnisse*) Канта, которые были поставлены на службу иного строя жизни. Он сам стоит перед нами неизменным и превосходит эти опыты его усвоения. Вопрос о нем в третий раз является одновременно вопросом о судьбе философствования. Что такое Кант и что он думал – этого мы отнюдь не можем знать с однозначностью и объективно. Он оказался рождающим мыслителем, который остался больше того, что было им порождено. Он не был включен в нечто более обширное, не был преодолен, не был унижен до значения возможности рядом с другими возможностями.

Шаг Канта уникален в мировой истории философии. Со времен Платона в западном мире не было сделано ни одного шага, который бы имел столь глубоко преобразующие последствия в сухом воздухе мысли.

Я поставил себе задачу, рискуя при этом тем, что читатель не сумеет сразу же последовать мыслью за всем сказанным, прояснить, о чем здесь идет речь. Изложение Канта – это самое трудное в этой книге. Если мы усвоили себе мысль Канта, насколько это вообще возможно, то мы ощущаем себя, как после восхождения на самую высокую гору: мы видим вокруг себя все прочие горы, и теперь нам становится легко найти обратную дорогу и получше познакомиться с этими прочими. Великая задача – дать ориентиры скалолазу, который берет с полки сами кантовские труды. Хочется найти самые простые предложения, ограничить существенные движения мысли са-

мыми решающими в них шагами, испытывать такие способы выражения, которые, быть может, воспламеняют в самой своей краткости. Пусть даже это очень часто и не удастся, в конце концов это все-таки должно получиться. Ибо самые глубокие философские мысли должно быть возможно сделать сообщимыми для всех. Они имеют непреходящее содержание, только если их усваивают народы.

Но тот, кто хочет понять, должен запастись терпением. Он должен узнать то же самое в ином обличье, при повторении. Когда-нибудь, вдруг и внезапно, ему откроется свет. Речь не идет здесь о математической мысли, которую в нас можно вынудить при помощи многосложных операций, но речь идет о духовном перевороте (*geistige Umwendung*), который необходимо совершить с самим мышлением. Речь идет не о том, чтобы понять некий предмет, но о том, чтобы в предметном осуществить нечто непредметное. Для этого, правда, необходимо выучить философский язык и понимать партикулярные ясности. Но эти последние имеют смысл только при условии, если однажды в нас произойдет скачок (*Ruck*): скачок не мистического, а морального познания, такого познания, которое не имеет характера откровения, но которое в разумном мышлении при помощи мышления трансцендирует самое мышление (*im vernünftigen Denken mit dem Denken das Denken selber transzendiert*).

С тех пор, как в мире явилась эта философия, Канта часто пытались сделать понятным. Правда, можно сказать: философский труд понятен из него самого, величие источника превосходит любую интерпретацию. Это остается верным, даже если мы сразу же прибавим, что такая философия становится общим достоянием только вместе со способом, свойственным убеждениям интерпретирующего. Однако сам Кант ожидал, что проложенную им «тропинку» те, кто придет после него, превратят «в торную дорогу»^{dxix}.

Трудно даже и просто выйти на эту тропинку. Это всегда было так: люди не понимали и сердились; или не понимали и все-таки замечали, что там мы сможем понять все решающее для того философствования, какое в настоящее время для нас возможно; или понимали, как если бы поняли, и самой своей интерпретацией загораживали себе и самый выход на эту тропинку. Такое впечатление, словно чьими-то мудреными стараниями были установлены фальшивые указатели, уводя-

щие нас от входа в это кантовское мышление. Или словно бы над живой силой Канта взгромодили каменную глыбу, которую сначала нужно снять, чтобы эта живая сила, прирастая, распространила вокруг свое благотворное действие. Я был бы доволен, если бы мне удалось дать моим современникам почувствовать, что эта глыба еще лежит на том же месте.

Кант берет нас с собою в путь, – мыслитель, который выстроил себе у обочины дороги дом для отдыха, в котором не должны остаться на жительство ни мы, ни он. Этот дом – система – непременно нужен, как форма сообщения, чтобы мы могли обдумать наш путь. Но есть две разновидности кантианцев: те, которые навсегда поселяются в доме размышления, и те, кто после размышления идут дальше по пути вместе с Кантом.

Кант – абсолютно неизбежный мыслитель. Без него мы останемся в философии лишенными критики. Но Кант отнюдь не составляет всей философии. Правда, он открывает перед нами, в безобразности и в отсутствии всякого созерцания (*Bildlosigkeit und Anschauungslosigkeit*), обширнейшие области, но он не исполняет их. Однако, благодаря обнаруженным им формам он обладает несравненной силой для самоизбрания человека (*Sich-selbst-Ergreifen des Menschen*); но он сам остается лишенным облика, потому что то, что он есть и что он сумел сказать, лежит по ту сторону всего того, что есть только облик.

Примечания

ⁱ Боровски (Borowski), Людвиг Эрнст фон (1740–1831) – немецкий протестантский пастор, в последние годы жизни – генерал суперинтендант и епископ. Учредитель Прусского библейского общества. Ученик Иммануила Канта, оставивший о нем воспоминания: *Darstellung des Lebens und des Charakters Immanuel Kants* («Описание жизни и характера Иммануила Канта»). Königsberg, 1804.

ⁱⁱ Яхманн (Jachmann), Рейнгольд Бернгард (1767–1843) – немецкий протестантский богослов и педагог. Ученик Канта, оставил по его поручению одну из первых биографий философа: *Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund* («Иммануил Кант, изображенный в его письмах к другу»). Königsberg, 1804.

ⁱⁱⁱ Васиански (Wasianski), Эреготт Андреас Кристоф (1755–1831) – немецкий пастор и богослов. Друг и опекун Канта в последние годы его жизни. Автор воспоминаний: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, ein Beytrag zur Kenntniss seines Charakters und seines häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm* («Иммануил Кант в последние годы его жизни. К познанию его характера и его домашней жизни из ежедневного с ним общения»), неоднократно изданных впоследствии вместе с воспоминаниями двух вышеназванных авторов.

^{iv} Ланге (Lange), Фридрих Альберт (1828–1875) – немецкий философ, педагог, экономист. С 1857 приват-доцент Боннского университета, в 1860-е годы журналист и активный оппозиционный политический деятель. С 1870 профессор в Цюрихе, в последние годы жизни в Марбурге содействовал приглашению в Марбург Германа Когена, и потому считается основоположником марбургской школы кантианства. Имеется в виду его работа: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* («История материализма и критика его значения в настоящее время») (2 Bde; 1866).

^v Либманн (Liebmann), Фридрих Эрнст Отто (1840–1912) – немецкий философ. Профессор философии в Страсбурге (1872), Йене (1882). Один из основоположников неокантианства, пытался защищать философию Канта от его мнимых эпигонов в лице немецких идеалистов от Фихте до Шопенгауэра. Имеется в виду его работа: *Kant und die Epigonen* («Кант и эпигоны»). Stuttgart, 1865.

^{vi} Коген (Cohen), Герман (1842–1918) – немецкий философ, один из ведущих неокантианцев марбургской школы и одновременно – один из заметных философов иудаизма в XX веке. С 1876 и до эмиграции в 1912 году профессор философии Марбургского университета; в последние годы жизни преподавал в Берлинской высшей школе науки о еврействе. Имеется в виду один из основополагающих трудов Когена – *Kants Theorie der Erfahrung* («Кантова теория опыта») (1871). 3. Aufl. Berlin, 1918.

^{vii} Кассирер (Cassirer), Эрнст (1874–1945) – немецкий философ-неокантианец. Приватдоцент в Берлине с 1906, профессор в Гамбурге (1919). В 1933

лишен права преподавания нацистским правительством; эмигрировал в Англию, затем некоторое время преподавал в Гетеборгском университете в Швеции; с 1941 в США. Имеется в виду его работа: *Kants Leben und Lehre* («Жизнь и учение Канта»). Berlin, 1918.

^{viii} Риль (Riehl), Алоис (1844–1924) – австрийский философ-неокантианец. Профессор в Граце с 1873, во Фрайбурге (1882), Киле (1896), Галле (1898), Берлине (1905). – Имеется в виду основное сочинение Рилиа: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung fuer die positive Wissenschaft. Geschichte und System* («Философский критицизм и его значение для положительной науки. История и система»). 3 Bde. (1876–1887), 3. Aufl. Leipzig, 1924 ff.

^{ix} Виндельбанд (Windelband), Вильгельм (1848–1915) – немецкий философ, один из основных представителей так называемой баденской или юго-западной школы неокантианства. Выдающийся историк философии. С 1876 профессор в Цюрихе, с 1877 во Фрайбурге и с 1882 в Страсбурге. С 1903 года наследник Куно Фишера на кафедре философии в Гейдельберге. Здесь имеется в виду второй том его работы: *Die Geschichte der neueren Philosophie* (История новейшей философии). (1880). 2. Aufl. Leipzig, 1899.

^x Штадлер (Stadler), Аугуст (1850–1910) – швейцарский философ, профессор в Цюрихском политехническом институте с 1882. Ученик Ланге, Гельмгольца. Автор многих работ о кантовской философии, из которых Ясперс в отдельном издании данного раздела «Великих философов» указывает следующие: *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie* («Принципы чистой теории познания в философии Канта»). Leipzig, 1876; *Kants Theorie der Materie* («Кантова теория материи»). Leipzig, 1883; *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung* (Телеология Канта и ее гносеологическое значение). Neuausgabe Berlin, 1912; *Kant. Akademische Vorlesungen* («Кант. Академические лекции»). Leipzig, 1912.

^{xi} Лаас (Laas), Эрнст (1837–1885) – немецкий педагог и философ. Гимназический учитель, с 1872 профессор философии в Страсбурге. Стронник сенсуалистического позитивизма и в этом качестве оппонент неокантианца Виндельбанда. Имеются в виду его работы о Канте: *Kants Analogien der Erfahrung* («Кантовы аналогии опыта»). Berlin, 1876; *Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen* («Место Канта в истории конфликта между верой и знанием»). Berlin, 1882.

^{xii} Бауманн (Baumann), Юлиус (1837–1915) – немецкий философ-идеалист. Имеется в виду его работа: *Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants* («Категориальные определения Вольфа. Вспомогательная книжечка для изучения Канта»). Leipzig, 1910.

^{xiii} Эрдманн (Erdmann), Бенно (1851–1921) – немецкий философ. С 1878 профессор в Киле, с 1884 в Бреслау, с 1890 в Галле, с 1898 в Боннском университете. После смерти Дильтея – куратор Академического издания собрания сочинений Канта. Имеется в виду его работа: *Martin Knutzen und seine Zeit* («Мартин Кнутцен и его время»). Leipzig, 1876.

^{xiv} Граденвитц (Gradenwitz), Отто (1860–1935) – немецкий историк права. С 1890 профессор в Берлине, с 1896 в Кенигсберге, с 1907 в Страсбурге, с 1908 в Гейдельберге. Здесь Ясперс имеет в виду сочинение: *Der Wille des Stifters. Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlaß der hunder-*

tsten Wiederkehr seines Todes («Воля учредителя. Памяти Иммануила Канта. Трактаты по случаю столетней годовщины его смерти»). Hrsg. von der Universität Königsberg. Halle 1904, S. 179–202.

^{xv} Глазенапп (Glasenapp), Хельмут фон (1891–1963) – немецкий индолог. С 1928 профессор в Кенигсберге, с 1946 в Тюбингене. Имеется в виду его работа: *Kant und die Religionen des Ostens* («Кант и религии Востока»). Kitzingen, 1954.

^{xvi} Бохатец (Bohatec), Йозеф (1876–1954) – чешско-австрийский философ и богослов. С 1907 директор семинарии в Эльберфельде. С 1913 профессор догматического богословия евангелически-реформатского исповедания в Венском университете. Основной областью его научной работы была история Реформации и богословие Кальвина. Здесь имеется в виду его работа о Канте: *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“* («Философия религии Канта в „Религии пределах только разума“»). Hamburg, 1938.

^{xvii} См. примечание lxi. Здесь имеется в виду работа Трельча: *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte* («Историческое в философии религии Канта. Одновременно как вклад в исследования о кантовской философии истории»). Berlin, 1904.

^{xviii} Шелер (Scheler), Макс (1874–1928) – немецкий философ и социолог. Преподаватель в университетах Йены, Мюнхена, Геттингена и Берлина. С 1921 профессор философии и социологии в Кельне. В ранние годы феноменолог. С позиции феноменологически обоснованной «материальной этики ценностей» критиковал кантианскую моральную философию в работе: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* («Формализм в этике и материальная этика ценностей»). In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1913–1916; 4. Aufl. Bern, 1954

^{xix} Райх (Reich), Клаус (1906–1996) – немецкий философ. В 1947–1972 профессор Марбургского университета. Ученик Гуссерля, Кона и Эббингауза. Имеется в виду его работа: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* («Полнота кантовской таблицы суждений») (1932). 2. Aufl. Berlin, 1948.

^{xx} Ясперс имеет в виду свою работу: *Das radikal Böse bei Kant*. In: *Jaspers, Karl. Rechenschaft und Ausblick*. München 1951, S. 90–114.

^{xxi} Мартин (Martin), Готтфрид (1901–1972) – немецкий философ. Профессор в Йене с 1943, Кельне с 1946 и в Майнце с 1953, Бонне (1958–1969). Авторитетный специалист по теоретической философии Канта. Здесь имеется в виду его работа: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie* («Иммануил Кант. Онтология и теория науки»). Köln, 1951.

^{xxii} Файхингер (Vaihinger), Ганс (1852–1933) – немецкий философ. Ученик Лааса в Страсбурге, где начал преподавать философию; затем профессор в Галле (с 1894 ординарный). Создатель своеобразного варианта неокантианства – так называемого фикционализма или «философии как-если-бы». Учредитель Кантовского общества и журнала *Kant-Studien*. Здесь имеется в виду его получивший широкую известность: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Комментарий к «Критике чистого разума» Канта). Hrsg. von R. Schmidt. 2 Bde., 2. Aufl. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1922.

^{xxiii} Айслер (Eisler), Рудольф (1873–1926) – австрийский философ. Сторонник близкого кантианству «идеалреализма». Наиболее известен своими философскими словарями: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* (Словарь философских понятий и выражений, 1927–1930, переработанный впоследствии в знаменитый словарь Риттера), и (подразумеваемый здесь Ясперсом): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß* («Кант-лексикон: Справочное пособие к полному собранию сочинений, писем и рукописного наследия Канта»). Berlin, 1930.

^{xxiv} Имеется в виду предметный указатель к «Критике чистого разума» Канта, изданной в начале XX века в Лейпциге Карлом Форлендером в серии «Философская библиотека» издательства Meiner.

^{xxv} Форлендер (Vorlaender), Карл (1860–1928) – немецкий гимназический преподаватель и философ. Ученик Когена и Наторпа в Марбурге. Социал-демократ; считал социалистические убеждения закономерным следствием кантианской нравственной философии. Вместе с Наторпом один из активных сторонников научной и практической программы «социальной педагогики». Издатель основных сочинений Канта, автор биографии философа (на которую ссылается в данном случае Ясперс): *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* («Иммануил Кант. Человек и его труды»). 2 Bde. Leipzig, 1924.

^{xxvi} Ставенхаген (Stavenhagen), Курт (1884–1951) – немецкий философ. Сторонник феноменологической философии в духе Шелера. Преподаватель философии в Институте Гердера в Риге, активный деятель немецкой фракции в латышском сейме. Некоторое время был профессором философии в Кенигсберге. После окончания войны преподавал в университетах Гамбурга и Геттингена. Здесь имеется в виду его работа: *Kant und Königsberg* («Кант и Кенигсберг»). Göttingen o. J. (1949).

^{xxvii} Розенкранц (Rosenkranz), Карл (1805–1879) – немецкий философ, ученик Гегеля. С 1833 профессор философии Кенигсбергского университета (преемник Гербарта в этой должности). Здесь имеется в виду его книга: *Geschichte der Kant'schen Philosophie* («История кантовской философии»). Leipzig, 1840.

^{xxviii} Эрдманн (Erdmann), Иоганн Эдуард (1805–1892) – немецкий философ. С 1839 профессор философии в Галле; «старогегельянец». Ясперс имеет в виду его работу: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. III. Abt., 1. Bd., Neudruck Stuttgart, 1931.

^{xxix} На самом деле это письмо значится в академическом собрании сочинений Канта под номером 86: *Kant J.G. Hamann. 6. April 1774 // Kant I. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. X. Briefwechsel Bd. I. 1747–1788. Berlin und Leipzig, 1928. S. 153–156 (цитируемое место – S. 156).

^{xxx} *Kant an S.G. Suckow. 15. Dezember 1769 // Kant I. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. X. Briefwechsel Bd. I. 1747–1788. Berlin und Leipzig, 1928. S. 82–83 (цитируемое место – S. 83).

^{xxxi} *Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. Т.6. М.: Мысль, 1966. С. 352, сноска.*

- ^{xxxii} Кант И. Мысли об истинной оценке живых сил // Соч. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 55–56.
- ^{xxxiii} Kant an J.G. Lindner. 28.Oktober 1759 // *Kant I. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. X. Briefwechsel Bd. I. 1747–1788. Berlin und Leipzig, 1928. S. 18–19.
- ^{xxxiv} Кант И. Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» (из посмертно изданных рукописей 1764 г.) // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 204.
- ^{xxxv} Кант И. Письмо королю Фридриху-Вильгельму II (после 12 октября 1791 г.) // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 597–598.
- ^{xxxvi} Кант И. Письмо Мозесу Мендельсону 8 Раке апреля 1766 г. // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 514.
- ^{xxxvii} Кант И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма // Кант И. Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 71.
- ^{xxxviii} Там же. С. 72.
- ^{xxxix} Там же.
- ^{xl} Там же. С. 73.
- ^{xli} Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 254.
- ^{xlii} Там же. С. 258.
- ^{xliii} Ср.: Там же. С. 269.
- ^{xliv} Ср.: Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 320.
- ^{xliv} Там же.
- ^{xlvi} Ср.: Кант И. Письмо Ламберту 2 сентября 1770 г. // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 520.
- ^{xlvii} Кант И. Письмо Ламберту 31 декабря 1765 г. // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 511.
- ^{xlviii} Там же. С. 513.
- ^{xlix} Там же.
- ⁱ Там же. С. 512.
- ⁱⁱ Кант И. Письмо Ламберту 2 сентября 1770 г. // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 522.
- ^{lii} Ср.: Там же.
- ^{liii} Кант И. Письмо Герцу 21 февраля 1772 г. // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 527.
- ^{liv} Ср.: Там же.
- ^{lv} Ср.: Там же. С. 528.
- ^{lvi} Там же. С. 527.
- ^{lvii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 81 (В43).
- ^{lviii} Там же.
- ^{lix} Ср.: Кант И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 77.
- ^{lx} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 255 (В304).
- ^{lxi} Ср.: «Итак, лишь вследствие того, что я могу соединить многообразие данных представлений в одном сознании, возможно, чтобы я представлял

себе *тождество сознания* в самих этих *представлениях*» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 150 (B134)).

^{lxii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 112 (B94).

^{lxiii} Там же. С. 149 (B131).

^{lxiv} Там же. С. 155 (B141).

^{lxv} Там же. С. 112 (B93).

^{lxvi} Цитата Ясперса неточна: у Канта собственно категориальное значение имеют в этой рубрике «присущность и самостоятельность», «причинность и зависимость», «общность» (которая только поясняется как «взаимодействие между действующим и страдающим») (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 119 (B106)).

^{lxvii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 119 (B106) (курсив оригинала в цитате Ясперса снят).

^{lxviii} Ясперс цитирует приблизительно и неточно, вероятно, по памяти. У Канта: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (ср.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 102 (B75)).

^{lxix} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 157 (B145–146).

^{lxx} Ср.: Там же. С. 179 (B180–181).

^{lxxi} Там же. С. 48, примечание (XXXIX).

^{lxxii} Там же. С. 49, примечание (XLI).

^{lxxiii} Кант И. Критика практического разума // Лекции по этике. М.: Республика, 1998. С. 404.

^{lxxiv} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 140 (раздел о трансцендентальной дедукции категорий в редакции первого издания «Критики чистого разума» (A111)).

^{lxxv} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 130 (B125).

^{lxxvi} Там же. С. 131 (B125–126).

^{lxxvii} Там же. С. 27 (AXVII).

^{lxxviii} Там же. С. 68 (B25).

^{lxxix} Там же. С. 142, примечание (раздел о дедукции категорий в редакции первого издания «Критики чистого разума» (A117)).

^{lxxx} Там же. С. 151 (B135).

^{lxxxi} Там же. С. 150, примечание (B134).

^{lxxxii} Там же. С. 149 (B131).

^{lxxxiii} Там же. С. 553 (B765).

^{lxxxiv} Ср.: Там же. С. 402 (B511).

^{lxxxv} Там же. С. 409 (B523).

^{lxxxvi} Там же. С. 409 (B524) (курсивы Канта в тексте Ясперса не учтены).

^{lxxxvii} Там же. С. 398 (B504).

^{lxxxviii} Цитата Ясперса неточна; у Канта: «Мы должны искать соответственной нашей идее предмет, относительно которого мы можем признать, что он нам неизвестен, хотя вовсе еще не невозможен вследствие этого» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 399 (B506)).

^{lxxxix} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 410 (B526).

^{xc} Там же. С. 415 (B533).

^{xci} Там же. С. 417 (B537) (курсивы Канта в тексте Ясперса не учтены).

^{xcii} Цитата Ясперса неточна. У Канта: «Понятие величины мира дается только посредством регресса, а не до регресса в коллективном (kollekti-

ven) созерцании» (*Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 425 (B550-551)).

^{xciii} *Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 129 (B123).

^{xciv} Цитата Ясперса совершенно неточна. Приведем здесь фрагмент кантовского текста, из которого она заимствована: «Понятие причины есть не что иное, как синтез... согласно понятиям, и без подобного единства, опирающегося на априорное правило и подчиняющего себе явления, не было бы непрерывного и всеобщего, следовательно, необходимого единства сознания в многообразии восприятий. Но в таком случае восприятия не принадлежали бы ни к какому опыту, следовательно, не имели бы объекта и были бы лишь слепой игрой представлений, т.е. стояли бы ниже сновидений» (*Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 140 (раздел о трансцендентальной дедукции категорий в редакции первого издания «Критики чистого разума» (A112))).

^{xcv} *Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 187 (B195).

^{xcvi} *Там же*. С. 150 (B134).

^{xcvii} Это выражение встречается у Канта, например, в следующем контексте: «Отношение чувственности к единому объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыто слишком глубоко, и мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, т.е. как явление, не можем применить это несовершенное орудие исследования ни для чего иного, кроме того, чтобы все вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать» (*Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 275 (B334)).

^{xcviii} «Рассудок, в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, был бы созерцающим рассудком» (*Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 151 (B135)).

^{xcix} Ср.: «Но мы можем мыслить себе и такой рассудок, который... не дискурсивен подобно нашему, а интуитивен»; в нем «возможность частей (имея в виду их свойство и связь)» зависит от целого, «целое» же является «продуктом, представление о котором рассматривается как причина его возможности». «Здесь вовсе нет необходимости доказывать, что такой intellectus archetypus возможен; мы только утверждаем, что сопоставление нашего дискурсивного, нуждающегося в образах рассудка (intellectus ectypus) со случайностью такого свойства ведет нас к этой идее (некоего intellectus archetypus), не содержащей в себе никакого противоречия» (*Кант И. Критика способности суждения*// Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 436-437, 438).

^c Цитата представляет собой соединение двух фрагментов кантовского текста, стилистически весьма близких: «Рассудок, в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, был бы созерцающим рассудком» (*Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 151 (B135)); «Рассудок, посредством самосознания которого было бы дано вместе с тем многообразие созерцания, рассудок, благодаря представлениям которого существовали бы вместе с тем объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразия для единства сознания» (*Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 153 (B138-139)).

^{ci} *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафи-

зика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 188.

^{cii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 108 (B87).

^{ciii} *Там же.* С. 249 (B296).

^{civ} *Там же.* С. 248 (B294–295).

^{cv} Различию имманентного и трансцендентного употребления идей у Канта местами соответствует различие «вылетающего за пределы опыта (überfliegend)» и «домашнего (einheimisch)» их употребления. Ср.: «В самом деле, не идея сама по себе, а только ее применение может быть в отношении к совокупности возможного опыта или выходящим за его пределы (трансцендентным), или присущим ему (имманентным), смотря по тому, относим ли мы ее прямо к мнимо соответствующему ей предмету или только к применению рассудка вообще в отношении предметов, с которыми он имеет дело» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 496–497 (B671)).

^{cvi} Особенности построения русской и немецкой фразы обуславливают то, что верная по-немецки цитата Ясперса представляется неполной и неточной при сопоставлении с русским текстом Канта. А именно, у Канта сказано: «Стоит только принять во внимание природу этого объекта, и тотчас же станет понятно, что для обеих сторон она слишком глубоко скрыта, чтобы они могли говорить на основании знания ее. Каждая из спорящих партий принимает к сердцу не что иное, как одну из сторон двойственного интереса разума, т.е. отличающиеся друг от друга максимы многообразия природы и единства природы, которые, конечно, могут быть примирены» и т.д. (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 511 (B695)).

^{cvii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 611–612 (B862–863).

^{cviii} *Там же.* С. 296–297 (B370).

^{cix} *Там же.* С. 507 (B689).

^{cx} *Там же.* С. 501 (B678–679).

^{cxі} *Там же.* С. 501 (B679).

^{cxii} Ср.: «Схема, очерченная не согласно идее, т.е. не из главной цели разума, а эмпирически, т.е. согласно случайно представляющимся целям (множество которых не может быть познано заранее), дает техническое единство, наоборот, схема, возникающая лишь вследствие идеи (когда разум а priori дает цели, а не эмпирически ожидает их), обосновывает архитектурное единство» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 611 (B861)).

^{cxiii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 501 (B679).

^{cxiv} *Там же.* С. 509 (B691).

^{cxv} *Там же.* С. 501 (B679) (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{cxvi} *Там же.* С. 297 (B370–371).

^{cxvii} *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 395 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{cxviii} *Лейбниц Г.В.* Монадология // Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 64–65.

^{cxix} «Вполне достоверно то, что мы не можем в достаточной степени узнать и тем более объяснить организмы и их внутреннюю возможность, исходя только из механических принципов природы; и это так достоверно, что можно смело сказать: для людей было бы нелепо даже только думать об этом или надеяться, что когда-нибудь появится новый Ньютон, который су-

меет сделать понятным возникновение хотя бы травинки, исходя лишь из законов природы, не подчиненных никакой цели (*keine Absicht geordnet hat*). Напротив, такую проницательность следует безусловно отрицать у людей» (*Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 428).

^{схх} *Кант И.* Критика способности суждения // Соч. в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 186.

^{схxi} *Кант И.* Критика способности суждения // Соч. в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 184–185.

^{схxii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 478–479 (B641) (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{схxiii} *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 436–437.

^{схxiv} *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 435.

^{схxv} *Там же* // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 440.

^{схxvi} *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 349.

^{схxvii} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Там же. С. 145 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{схxviii} *Там же* // Там же. С. 169 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{схxix} *Кант И.* Критика практического разума // Там же. С. 457.

^{схxx} *Кант И.* Религия в пределах только разума // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 80.

^{схxxi} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 153 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{схxxii} *Кант И.* Критика практического разума // Там же. С. 459.

^{схxxiii} Цитата Ясперса неточна. У Канта сказано: Моральная философия в применении к человеку «ничего не заимствует из знания о нем (антропологии), но дает ему как разумному существу законы *a priori*» (*Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 47).

^{схxxiv} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 47, 49.

^{схxxv} *Кант И.* Критика практического разума // Там же. С. 505, 507.

^{схxxvi} *Там же* // Там же. С. 497, 499.

^{схxxvii} *Там же* // Там же. С. 509, 511.

^{схxxviii} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Там же. С. 185, 187.

^{схxxix} *Там же* // Там же. С. 203.

^{сxl} *Кант И.* Критика практического разума // Там же. С. 335.

^{сxli} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 594 (B834).

^{сxlii} *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 625 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{сxliii} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Там же. С. 133.

^{cxliv} Там же // Там же. С. 135.

^{cxlv} Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 97.

^{cxlvi} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 605.

^{cxlvii} У Канта: «Блаженство и несчастье – не ощущаемые, но основанные на одной только рефлексии состояния» (*Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Erster Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 610. S.261*).

^{cxlviii} Цитата Ясперса в ее начальной части неточна. Приведем здесь контекст, из которого она заимствована: «Понятие счастья... есть просто идея состояния, которой человек хочет сделать адекватным свое состояние при чисто эмпирических условиях (что невозможно). Эту идею он себе составляет, и притом самым различным образом, с помощью рассудка, смешанного с воображением и [внешними] чувствами; он даже меняет это понятие так часто, что природа, если бы даже она была полностью подчинена его произволу, никак не могла бы принять какой-либо определенный и твердый закон, чтобы согласовываться с этим неустойчивым понятием, а потому и с целью, которую каждый произвольно ставит себе» (*Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 462*).

^{cxlix} Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 135.

^{cl} Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 464.

^{cli} Кант И. Религия в пределах только разума // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 81–82, примечание.

^{clii} Кант И. Религия в пределах только разума // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 82, примечание.

^{cliii} Кант И. Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 363.

^{cliv} Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Там же. С. 187, 189.

^{clv} Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 292–297.

^{clvi} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 435 (B567).

^{clvii} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 5413. S. 176.

^{clviii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 435–436 (B569).

^{clix} Там же. С. 432–433 (B564).

^{clx} Там же. С. 434 (B566). Цитата Ясперса неполна (причем он опять не учитывает курсивы Канта). У Канта сказано: «Причинность такого существа может быть рассматриваема с двух сторон – как *умопостигаемая* согласно ее акту (*nach ihrer Handlung*) в качестве вещи самой по себе и как *чувственная* согласно действиям этого акта в качестве явления, находящегося в чувственном мире». То есть речь в обоих случаях идет не об умопостигаемом мире или субъекте, но о *рассмотрении одного и того же акта причинности* разумного существа.

^{clxi} Цитата Ясперса неточна. У Канта: «Между природой и случайностью есть нечто третье, а именно свобода» (*Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 119. S. 163*).

^{clxii} Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1963. С. 165.

^{clxiii} Там же.

^{clxiv} Кант И. Метафизика нравов // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965.

С. 134.

^{clxv} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 5612. S. 253.* Цитата Ясперса неточна: Кант говорит не о «прошедших (vergangene)», а о «совершенных (begangene)» действиях.

^{clxvi} «И моральный закон дан как бы в качестве факта чистого разума, факта, который мы сознаем а priori и который аподиктически достоверен...» (*Кант И. Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 391*).

^{clxvii} Кант И. Метафизика нравов // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965.

С. 128–129.

^{clxviii} Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 539.

^{clxix} Кант И. Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 279. Цитата Ясперса неточна – приведенное им место начинается словами: «Ибо если он как чистый разум действительно есть практический разум, то» и т.д.

^{clxx} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Erster Teil. Berlin und Leipzig, 1926. Notiz 4336. S. 509–510.*

^{clxxi} Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 237.

^{clxxii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 433 (B564).

^{clxxiii} Там же.

^{clxxiv} Там же. С. 431 (B562).

^{clxxv} Там же. С. 433 (B565).

^{clxxvi} Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 238. Цитируемое место у Канта начинается словами: «Имеются два опорных пункта, вокруг которых она вращается» и т.д.

^{clxxvii} Кант И. Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 279.

^{clxxviii} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Erster Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 4220. S. 462–463.*

^{clxxxix} Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997.

С. 239.

^{clxxxx} «Если мне кто-то читает свое стихотворение или ведет меня на спектакль, который в конце концов приходится мне не по вкусу, то, пусть он в доказательство того, что его стихотворение прекрасно, приводит Баттё, или Лессинга, или еще более ранних и знаменитых критиков вкуса... — я затыкаю себе уши, не хочу слышать никаких доводов и умствований» (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 296–297).

^{clxxxi} Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 246.

^{clxxxii} «Красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели» (Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 240).

^{clxxxiii} Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 243.

^{clxxxiv} Там же.

^{clxxxv} Там же. С. 360–361.

^{clxxxvi} Там же. С. 362.

^{clxxxvii} Там же. С. 365. Цитата Ясперса неточна: цитируемый фрагмент оканчивается словами: «сверхчувственный субстрат всех его [субъекта] способностей».

^{clxxxviii} Там же. С. 322–324.

^{clxxxix} Там же.

^{cx} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 938. S.416.

^{cxci} Там же. Notiz 844. S. 375.

^{cxii} Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 336.

^{cxlii} Неточная и неполная цитата Ясперса, скорее по смыслу, нежели по тексту; у Канта сказано: «И так как вкус вносит ясность и порядок в полноту мыслей, то он делает идеи устойчивыми» (Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 337).

^{cxliv} Опять парафраз; у Канта: «Если, следовательно, при столкновении этих двух свойств в каком-либо произведении надо чем-нибудь пожертвовать, то жертва, скорее, должна быть принесена со стороны гения» (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 336).

^{cxv} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 969. S.425.

^{cxvi} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 6280. S.547.

^{cxvii} Там же. Notiz 6219. S.509.

^{cxviii} Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФАО «КАМИ», 1993. С. 219.

^{ccxix} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 6220. S. 510.*

^{cc} Там же.

^{ccj} Там же. С. 608 (B855).

^{ccii} Там же. (B856).

^{cciii} Ср: *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 609 (B857).*

^{cciv} Там же, сноски (B858).

^{ccv} *Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 354.*

^{ccvi} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 2446. Афоризм отсылает к суждению апостола Павла: «Знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8:1).*

^{ccvii} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 43 (XXX).*

^{ccviii} Цитата неточна. У Канта: «Небольшое число верующих» и т.д. (*Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 6219. S.509.*)

^{ccix} *Кант И. Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 691.*

^{ccx} Там же. С. 691, 693. Обширная цитата Ясперса сильно сокращает соответствующий текст Канта; например, после слов «моральная ценность поступков» У Канта следует: «к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм» и т.д. После слов «было бы верно то» у Ясперса пропущено продолжение: «чему нас в достаточной мере учит исследование природы и человека, а именно что» и т.д.

^{ccxi} *Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 217, 219.*

^{ccxii} «Это испытание может проделать над собой каждый; и он увидит, как при такой проверке тотчас исчезнут суеверия и мечтательность, пусть даже он не располагает достаточными знаниями, чтобы исходя из объективных оснований опровергнуть то и другое. Ибо он пользуется одной лишь максимой *самосохранения разума*» (*Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 235, примечание).*

^{ccxiii} Там же. С. 221.

^{ccxiv} Там же. С. 233 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{ccxv} Там же (выделение Канта у Ясперса не учитывается).

^{ccxvi} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 6335. S. 656.*

^{ccxvii} *Кант И. Конец всего сущего // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С.*

282.

^{ccxviii} Там же. С. 287.

^{ссxix} Кант И. Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 729 (у Ясперса эта знаменитая фраза Канта сильно сокращена; курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{ссxx} Там же (курсив Ясперса).

^{ссxxi} Там же.

^{ссxxii} Там же.

^{ссxxiii} Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 173–174.

^{ссxxiv} Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 542.

^{ссxxv} Там же. С. 543.

^{ссxxvi} Там же.

^{ссxxvii} Там же.

^{ссxxviii} Там же.

^{ссxxix} Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 118–119. Обращаем внимание: Кант в процитированном месте говорит не о «революции в образе мыслей», а о «революции в умонастроении (Gesinnung)», что согласно его антропологическим категориям есть нечто гораздо более основополагающее, чем только образ мыслей. Русский переводчик в этом месте смазал и скрыл указанную разницу, переведя Gesinnung как якобы «образ мыслей» (но не выдерживая этого соответствия в пределах всего текста). Ниже Кант станет говорить уже о «революции образа мысли», противопоставляя его «реформе»; «революция умонастроения» (собственно переворот и «решение») остается в глубокой тени. Как это ни странно, Ясперс с его преобладающим экзистенциально-антропологическим интересом об умонастроении в данном контексте вообще не говорит и даже не вспоминает.

^{сxxx} Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 119. Первая фраза цитаты Ясперсом, по его обыкновению, сокращена. Вторая представляет собою реферат целого пассажа Канта в цитируемом месте работы: «Это значит: если высшее основание своих максимумов, из-за которого он был злым человеком, он ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это становится новым человеком), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в непрерывной деятельности и созидании, т. е. он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произвола, и при твердости этого принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного движения вперед от плохого к лучшему» (Там же).

^{сxxxix} Имеется в виду следующее место из «Федра»: «Я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя. И, по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое. Поэтому, распростившись со всем этим и доверяя здесь общепринятому, я, как я только что и сказал, исследую не это, а самого себя: чудовище ли я, замысловатее и яростней Тифона, или же я существо более кроткое и простое и хоть скромное, но по природе своей причастное какому-то божественному уделу?» (Платон. Федр 229e-230a // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 138).

ссxxxii *Кант И.* Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» (из посмертно изданных рукописей 1764 г.) // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 206.

ссxxxiii «Философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство.

Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

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

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвертый – *антропология»* (*Кант И.* Логика // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 332). «К философии по школьному понятию относятся две вещи: во-первых, достаточный запас рациональных знаний; во-вторых, систематическая связь этих знаний, или соединение их в идее целого» (Там же).

ссxxxiv *Кант И.* Письмо Герцу 24 ноября 1776 г. // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 542.

ссxxxv *Кант И.* Письмо Герцу, конец 1773 г. // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 534.

ссxxxvi Там же.

ссxxxvii Там же.

ссxxxviii *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 537 (В639).

ссxxxix М.: *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 285.

сxxl Там же. С. 286 (выделения в тексте Канта у Ясперса не учитываются).

сxxii *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 505.

сxxlii Там же. С. 505, 507.

сxxliii *Кант И.* Религия в пределах только разума // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 247.

сxxliv Там же. С. 248.

сxxlv *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 233 (В270).

сxxlvi Там же.

сxxlvii Перед нами опять реферат вместо цитаты из Канта. Ср.: «Философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана inconcreto, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, весьма загроможденная чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это доступно ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной первообразу. Пока этого не случится, нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому [признаку] можно ее узнать? [Теперь] можно обучать только философствованию, т.е. упражнять талант разума на известных существующих примерах в следовании общим принципам его, однако всегда сохраняя право разума

исследовать самые эти принципы в их источниках и подтвердить или отвергнуть их» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 614 (B866)). Ср. также у докритического Канта: «Он думает, что будет учиться философии, но это невозможно, так как теперь он должен учиться философствовать» (*Кант И.* Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 281) и далее в этом тексте (С. 281–282). Из этих двух текстов и возник в традиции краткий афоризм о философии и философствовании.

^{ccxlviii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 547 (B755)

(в редакции перевода Н.М. Соколова, стоящего в этом месте ближе к оригинальному тексту Канта).

^{ccxlix} *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль,

1966. С. 285.

^{ccl} *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на немецком и русском

языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 617. У Канта: «Полное же согласие воли с моральным законом есть святость – совершенство, не доступное» и т.д.

^{ccli} Ср.: *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на немецком и рус-

ском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 621. Цитата неполна; у Канта: «Бесконечное существо, для которого условие времени ничто, видит в этом нескончаемом для нас ряду полноту соответствия с моральным законом, а святость, которой неотступно требует его заповедь, чтобы быть соразмерным его справедливости в той доле высшего блага, которую он каждому предназначает, может быть вполне постигнута только в интеллектуальном созерцании бытия разумных существ».

^{cclii} *Кант И.* Метафизика нравов // Соч.: в 6 т. Т. 4. Часть 2. М.: Мысль,

1965. С. 332.

^{ccliii} Там же.

^{ccliv} *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на немецком и русском

языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 635.

^{cclv} Там же. С. 631.

^{cclvi} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 452 (B598).

^{cclvii} Там же.

^{cclviii} *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. Т. 6. М.:

Мысль, 1966. С. 577 (русский переводчик «Антропологии» почему-то передал *sensibler Charakter* как «восприимчивый характер», чем сильно запутал как раз антропологию этого места).

^{cclix} *Кант И.* Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль,

1966. С. 429.

^{cclx} *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на немецком и русском

языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 389.

^{cclxi} *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М.:

Наука, 1980. С. 121, примечание.

^{cclxii} Ср.: Там же. С. 130. Русский перевод этого места очень произволен:

«чтобы простая идея закономерности вообще могла быть для человека более сильным побуждением, чем прочие, проистекающие из выгоды».

^{cclxiii} Там же. С. 130–131.

cclxiv «Таким образом, тот, для кого нравственность есть нечто действительное, кто не считает ее химерической, лишенной всякой истины идеей, должен вместе с тем признать и приведенный принцип ее», т.е. автономии воли (*Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 219).

cclxv Ср.: Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 161, примечание.

cclxvi «И таким образом, мы, правда, не постигаем безусловной практической необходимости морального императива, но мы постигаем все же его *непостижимость...*» (Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 275).

cclxvii Основоположение к метафизике нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 271.

cclxviii *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 116.

cclxix Там же. С. 124, примечание.

cclxx Там же. С. 124–125, примечание.

cclxxi *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 577.

cclxxii Там же.

cclxxiii Там же.

cclxxiv *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XIX. Kants handschriftlicher Nachlaß. Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie. Berlin und Leipzig, 1934. Notiz 1396.

cclxxv *Кант И.* Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» (из посмертно изданных рукописей 1764 г.) // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 220.

cclxxvi Там же. С. 218.

cclxxvii *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 83.

cclxxviii Там же. С. 105, 107.

cclxxix *Кант И.* Конец всего сущего // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 291.

cclxxx *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 173, примечание.

cclxxxi Там же.

cclxxxii Там же. С. 171, 173, примечание. (Ср.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 578).

cclxxxiii Там же. С. 577.

cclxxxiv *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1407. S. 613.

cclxxxv *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 81, 83.

ссlxxxvi Там же. С. 121.

ссlxxxvii Там же. С. 107.

ссlxxxviii Там же. С. 83.

ссlxxxix Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 153.

ссxc Там же. С. 161.

ссxci Там же. С. 165 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

ссxcii Там же. С. 165, 167.

ссxciii Там же. С. 163.

ссxciv Там же. С. 161.

ссxcv Там же. С. 167. (Цитата Ясперса не полна и не точна: у Канта фраза кончается словами: «неугомонный разум, неодолимо побуждающий человека к развитию заложенных в нем способностей и не позволяющий возвратиться (zurückzukehren) в состояние дикости и наивности, из которого он человека вывел»).

ссxcvi Там же. С. 169 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

ссxcvii Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 85.

ссxcviii Ср.: Там же. С. 87 (у Канта дано курсивом). В русском переводе teilhaftig werde почему-то передано словами «не заслуживал».

ссxcix Там же. С. 89, 91. Цитата Ясперса неточна: у Канта вместо слов «Это необходимо» говорится: «Но как бы это ни было загадочно, тут все же есть необходимость» и т.д.

сcc Там же. С. 93 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

сcci Там же. С. 93, 95.

сccii Там же. С. 113.

сcciii Там же.

сcciv Там же.

сccv Там же. С. 89.

сccvi Там же. Цитата Ясперса неполна: У Канта: «Кажется, однако, что природа заботилась не о том, чтобы человек хорошо жил, а о том, чтобы вследствие глубокого преобразования самого себя, благодаря своему поведению он стал достоин жизни и благополучия».

сccvii Ясперс опирается в рассмотрении этого вопроса на второй раздел сочинения Канта «Спор факультетов» («Спор философского факультета с юридическим. Вновь заданный вопрос: Находится ли род человеческий в постоянном прогрессе к лучшему?»).

сccviii Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 183.

сccix Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 337, 339.

сccx Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 117.

сccxi Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 485.

сccxii Там же. С. 464.

^{сссхiii} Там же.

^{сссxiv} Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 467 (Цитата Ясперса неточна: у Канта: «Нетрудно догадаться, какую ценность имела бы для нас жизнь, если бы она ценилась только по тому, чем наслаждаются (по естественной цели суммы всех склонностей, т.е. по счастью). Эта ценность опускается ниже нуля, ибо кто захотел бы снова начать жизнь, хотя бы и по новому, даже составленному (и соразмеренному с ходом вещей) плану, если бы этот план был рассчитан только на наслаждение? Выше было показано, какую ценность имеет жизнь сообразно тому, что она содержит в себе, если ведется в соответствии с той целью, которую природа преследует через нас, и что заключается в том, что делают (а не только наслаждаются), и мы всегда бываем только средством для неопределенной конечной цели. Следовательно, остается, пожалуй, только та ценность, которую мы сами придаем нашей жизни посредством того, что мы не только делаем, но делаем ... столь независимо от природы, что само существование природы может быть целью только при этом условии».

^{сссхv} Из «Спора факультетов» (*Kant I. Werke. Bd. VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Berlin, 1917. S.92, Fußnote).

^{сссхvi} Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 97.

^{сссхvii} Там же. С. 99.

^{сссхviii} Там же.

^{сссхix} Кант И. Метафизика нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: Канон+, 2014. С. 427.

^{сссхx} Кант И. К вечному миру // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФАО «КАМИ», 1993. С. 383.

^{сссхxi} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Berlin, 1907. S.138.

^{сссхxii} Там же.

^{сссхxiii} Кант И. К вечному миру // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 381 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{сссхxiv} Там же.

^{сссхxv} Там же. С. 381, 383.

^{сссхxvi} Там же. С. 383.

^{сссхxvii} Там же. С. 381.

^{сссхxviii} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie.* Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1447. S. 631.

^{сссхxix} Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 307.

^{сссхxx} Там же. С. 381 (в пропущенной у Ясперса части цитаты стоят важные слова: «установления гражданского устройства»).

^{сссхxxi} Кант И. К вечному миру // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 383, примечание.

^{ccxxxii} Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 285.

^{ccxxxiii} Там же. С. 319 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{ccxxxiv} Кант И. Метафизика нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: Канон+, 2014. С. 323.

^{ccxxxv} Там же. С. 325.

^{ccxxxvi} Там же. С. 329. Цитата Ясперса неточна в своей первой части. У Канта сказано: «В самом деле, для того чтобы быть правомочным сопротивляться, требовался бы публичный закон, который разрешал бы подобное сопротивление народа, т.е. верховное законодательство содержало бы в себе определение, в силу которого оно не было бы верховным, а народ как подданный стал бы в одном и том же решении сувереном над тем, кому он повинуются; это – противоречие (*welches sich widerspricht*), которое тотчас же бросается в глаза, если поставить вопрос: Кто же должен быть судьей в этом споре между народом и сувереном?».

^{ccxxxvii} Там же. С. 331, 333, 335, примечание. Цитата Ясперса представляет собой на деле сжатый реферат обширного примечания Канта к тексту «Метафизики нравов» по этому вопросу, и неточна во второй своей части, со слов «Убийство есть исключение из правила». У Канта этому отрезку соответствует текст: «Причина того, почему мы содрогаемся при мысли о совершенной в согласии с формой казни монарха его народом, состоит, следовательно, в том, что *убийство* должно мыслить лишь как *исключение* из правила, которое народ сделал своей максимой, *казнь* же – полное *ниспровержение* принципов взаимоотношений между сувереном и народом» (С. 333, 335).

^{ccxxxviii} Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 319, 321.

^{ccxxxix} Там же. С. 321 и примечание. Цитата Ясперса представляет собой в действительности реферат следующего места из текста Канта: «Да и было бы очевидным противоречием, если бы конституция для такого случая содержала в себе закон, который давал бы право (хотя бы и при нарушении договора) *ниспровергнуть* существующее государственное устройство, из которого исходят все отдельные законы; ведь в таком случае конституция должна была бы заключать в себе и публично установленную *противостоящую* силу». Текст в скобках у Ясперса представляет собою начальный фрагмент сноски Канта к словам «противостоящую силу».

^{ccxli} Там же.

^{ccxlii} В действительности это фрагмент из предшествующего текста «О поговорке...» (Там же. С. 315).

^{ccxliii} У Канта: «Действительно, исход дела обычно оказывает влияние на наше суждение о его правовых основаниях, хотя бы исход был сомнителен, а основания достоверны» (Там же).

^{ccxliv} Там же. С. 321, 323.

^{ccxlv} Там же. С. 323.

^{ccxlv} Там же. С. 327.

сссlxxv Там же. С. 393.

сссlxxvi Там же. С. 395, примечание.

сссlxxvii Там же. С. 387.

сссlxxviii Там же. С. 389 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются). Цитата неточна: вместо «и многих других» у Канта говорится: «Ваттеля и многих других».

сссlxxix Там же. С. 393: «непонятно, на чем же я хочу тогда основать уверенность в своем праве, если не на суррогате гражданского общественного союза, а именно на свободном федерализме».

сссlxxx Там же. С. 395.

сссlxxxi Цитата неточна. У Канта: «Если такое состояние всеобщего мира с точки зрения свободы более опасно, потому что оно приводит к самому ужасному деспотизму (как это не раз случалось с чрезмерно большими государствами)» (Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 343).

сссlxxxii Кант И. К вечному миру // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 393.

сссlxxxiii Там же. С. 397, 399.

сссlxxxiv Там же. С. 399.

сссlxxxv Там же.

сссlxxxvi Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 111.

сссlxxxvii Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 341, 343.

сссlxxxviii Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 127 (у Канта дано курсивом).

сссlxxxix Там же.

сссxc Там же. С. 129.

сссxci Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 101.

Цитата Ясперса неточна: у него сказано «готовая к принятию того и другого (zur Annehmung beider) добрая воля» (то есть устройства и данных политического опыта, что имеет свою особую ценность, если учесть, что возможны политики, прочно держащиеся одного, но неспособные к усвоению другого). У Канта, между тем, сказано буквально только: «готовая к принятию одного (derselben, т.е. устройства) добрая воля».

сссxcii Кант И. К вечному миру // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 429.

сссxciii Там же. С. 427 (у Канта дано курсивом).

сссxciv Там же.

сссxcv Там же. С. 429. В цитате Ясперса опущены внутренние кавычки, из чего можно заключить, что он цитирует по работе «Спор факультетов», где эти слова даны без кавычек (Кант И. Спор факультетов // Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 324). Из того, что они были даны в этом позднейшем тексте

без кавычек, Э.Ю. Соловьев делает вывод, что эти слова изначально принадлежат самому Канту и цитатой не являются (*Кант И.* Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 579), что, впрочем, по нашему мнению, спорно.

^{ccxcvi} Ср.: *Кант И.* Конец всего сущего // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 288.

^{ccxcvii} Там же.

^{ccxcviii} Ср.: Там же.

^{ccxcix} «Из всех наук разума (априорных) можно передать путем обучения только математику, но не философию (за исключением исторического познания философии); что касается разума, научить можно в лучшем случае только философствованию» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 614 (B865)).

^{cd} Там же. С. 613 (B864).

^{cdi} *Кант И.* Логика // Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 333.

^{cdii} *Кант И.* Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 281 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{cdiii} Там же (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{cdiv} Там же. С. 281, 282 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{cdv} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 614 (B866).

^{cdvi} *Кант И.* Метафизика нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: Канон+, 2014. С. 23 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{cdvii} Там же. С. 23, 25.

^{cdviii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 614 (B866). Цитата с пропуском; у Канта она кончается словами: «без всякой иной цели, кроме стремления к систематическому единству этого знания, т.е. логическому совершенству его».

^{cdix} Там же. С. 614–615 (B867).

^{cdx} Там же.

^{cdxi} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1438. S. 628.

^{cdxii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 615 (B868).

^{cdxiii} Там же.

^{cdxiv} Там же.

^{cdxv} Там же. С. 610 (B859).

^{cdxvi} Там же.

^{cdxvii} *Kant I.* Brief an Marcus Herz vom 11. Mai 1781 // Gesammelte Schriften. Bd. X. Briefwechsel. 1747–1788. S. 269.

^{cdxviii} *Kant I.* Brief an Garve vom 7. August 1783 // Gesammelte Schriften. Bd. X. Briefwechsel. 1747–1788. S. 339.

^{cdxix} *Кант И.* Метафизика нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: «Канон+», 2014. С. 21.

^{cdxx} Там же. С. 21, 23.

^{cdxxi} *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 575, 577.

- cdxxii Там же. С. 577 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).
- cdxxiii Там же. С. 733 (пропущены слова Канта в скобках «(критически испытываемая и методически приуготовленная)»).
- cdxxiv Там же.
- cdxxv Кант И. Логика //Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 334.
- cdxxvi Там же.
- cdxxvii Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 46 (BXXXVI) (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).
- cdxxviii Там же. С. 615 (B867).
- cdxxix Там же.
- cdxxx Кант И. Критика практического разума // Соч. на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 577, 579.
- cdxxxi Кант И. Логика // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 332.
- cdxxxii Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 307.
- cdxxxiii Ср.: Кант И. Логика // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 353. Русский перевод этого места очень неточен: «и содействует солидарности (в оригинале Kommunikabilität) и благородству (Urbanität), в чем и состоит гуманность (Humanität)».
- cdxxxiv Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 311.
- cdxxxv Там же. С. 307.
- cdxxxvi Там же. С. 308.
- cdxxxvii Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 229 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).
- cdxxxviii Там же.
- cdxxxix Там же. С. 231 (курсив Ясперса). Цитата неточна: вместо «подчиняться закону» у Канта сказано «подчиняться законам».
- dxl Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 131 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).
- dxli Reflexionen Kants zur Anthropologie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von B. Erdmann. Leipzig: Fues, 1882. S. 210. Цитата не вполне точна: в приведенном источнике рефлексия Канта заканчивается странными словами: «но на дне сидят дрожжи (aber auf dem Boden sitzt die Hefe)».
- dxlii Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 323.
- dxliii Там же. С. 325.
- dxliv Кант И. К вечному миру // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 429.
- dxlv Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 24 (AXI) (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).
- dxlvi Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 147 (курсив Канта у

Ясперса не учитывается). Цитата неточна в своей начальной части: У Канта эта фраза начинается словами: «И так как природа сформировала (ausgewickelt hat) под этой твердой оболочкой [меньшей степени гражданской свободы в общест-венности. — А.С.] зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно наклонность и призвание к свободному мышлению, то этот зародыш в свою очередь воздействует исподволь на образ мыслей народа» и т.д. У Ясперса появился глагол «развивают (wird entwickelt).

dxlvii Там же. С. 143.

dxlviii Там же. С. 145.

cdxlix Там же. С. 143.

cdl Там же. С. 145.

cdli Там же. С. 145–147.

cdlii Парафраз. У Канта сказано: «Ясно, что in thesi просвещение легкое дело, а in hypothesi трудное и медленно осуществимое» (Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 308, приме-чание).

cdlii Там же.

cdliv Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußi-schen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1408. S. 614.

cdlv Там же. Notiz 1400. S. 610.

cdlvi Там же. Notiz 1416. S. 617.

cdlvii Там же. Notiz 1453. S. 634–635.

cdlviii Там же. Notiz 1436. S. 627.

cdlix Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußi-schen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Vorarbeiten und Nachträge. Berlin, 1955. S.432. Из подготовительных наброс-ков Канта к работе «К вечному миру». В действительности в тексте Канта говорится: «что он только слуга государства», и выделены Кантом слова «Фридрих II».

cdlx Кант И. К вечному миру // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 383.

cdlxi Там же.

cdlxii Там же.

cdlxiii Там же. С. 383, 385. Ясперс неточен самую малость: у Канта просто «республиканский (eine republikanische)», а не «чистый (reine)», способ прав-ления.

cdlxiv Там же. С. 385.

cdlxv Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußi-schen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1446. S.631.

cdlxvi Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. VII. Der Streit der Fakultäten. Anthro-pologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin, 1917. S. 85.

cdlxvii Там же. С. 88.

cdlxviii Там же.

cdlxix Там же.

cdlxx Там же. С. 84.

- cdlxxi *Там же*. С. 94.
- cdlxxii *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 191.
- cdlxxiii *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 95.
- cdlxxiv *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 331, 333.
- cdlxxv *Там же*. С. 333.
- cdlxxvi *Там же*.
- cdlxxvii *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 298 (B373).
- cdlxxviii *Там же*. С. 299 (B374).
- cdlxxix *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 337.
- cdlxxx *Там же*. С. 337.
- cdlxxxi *Там же*. С. 337–339.
- cdlxxxii *Там же*. С. 339.
- cdlxxxiii *Кант И.* Конец всего сущего // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 288.
- cdlxxxiv *Там же*. Парафраз. Эти слова представляют собой исходно парафраз места из послания апостола Павла к Филиппийцам (Флп., III, 12–14): «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенсился; но стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус. Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе». В кантовском тексте сказано: «Но обезопасить себя таким образом от глупости, чего человек надеется достичь, предпринимая различные попытки и часто меняя планы, — это скорее “сокровище, за которым самый лучший человек может только охотиться, хотя ему, возможно и *хочется им завладеть*”, причем он никогда не решится самонадеянно убедить себя в том, что он уже овладел им, а тем более вести себя так, как будто это уже случилось». В данном случае русский перевод точен всюду, кроме апостольской цитаты, которая у Канта здесь такова: «сокровище, за которым и лучший человек может только стремиться, не достигнет ли его». Этот парафраз (самое слово «сокровище» (Kleinod) взято из дальнейшего текста Лютерова перевода, некоторые формы дословно из него заимствованы) Ясперс цитирует здесь, как слова самого Канта.
- cdlxxxv *Там же*.
- cdlxxxvi *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 341, 343.
- cdlxxxvii *Кант И.* Конец всего сущего // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 289.
- cdlxxxviii *Там же*.

^{cdlxxxix} Эти две цитаты восходят к следующему месту из «Конца всего сущего»: «что же касается исхода из избрания средств для достижения лучшей конечной цели, то это надо предоставить *Провидению*, так как то, каким этот исход окажется согласно ходу вещей в природе, всегда остается недостоверным» (ср.: Там же. С. 288). Русский перевод работы неточен, и говорит в начале отрывка: «что касается выбора средств... то это надо предоставить Провидению», и только потом об «исходе» этого выбора; а в конце отрывка: «всегда остается неизвестным», тогда как известным исход оказывается *post factum* всегда, а вот достоверным не бывает.

^{cdxc} *Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin, 1917. S. 91.*

^{cdxc} Там же. S. 92.

^{cdxcii} *Кант И. Метафизика нравов // Соч. на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: Канон+, 2014. С. 363.*

^{cdxciii} *Шиллер Ф. Письмо И.В. фон Гете (Йена, 9 февраля 1798 г.) // Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 7. Письма. М.: ГИХЛ, 1957. С. 496.*

^{cdxciv} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 50 (XLIV).*

^{cdxcv} *Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 625.*

^{cdxcvi} Там же. С. 625–626.

^{cdxcvii} Ср.: Там же. С. 626. Русский перевод произволен до крайности, и мы вынуждены были уточнять его по академическому изданию переписки Канта.

^{cdxcviii} *Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 167.*

^{cdxcix} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 41 (XXX).*

^d «Но эти пролегомены приведут их к пониманию того, что критика чистого разума есть совершенно новая наука, которой прежде ни у кого и в мыслях не было, что даже самая идея ее была неизвестна и что из всего данного до сих пор она не могла использовать ничего, кроме разве намека, заключающегося в сомнениях Юма» (*Кант И. Пролегомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 75.*)

^{di} *Кант И. Метафизические начала естествознания // Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 55).*

^{dii} У Канта: «их утверждения должны быть наукой, или они вообще ничто» (*Кант И. Пролегомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 93.*)

^{diii} *Кант И. Пролегомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 136.*

^{div} Там же. С. 136–137.

^{dv} Ср.: «Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее она включает в себе полный очерк системы метафизики, как в отношении ее границ, так и в отношении всего внутреннего расчленения ее» (*Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 38 (XXII).*)

^{dvi} *Кант И. Пролегомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 192.*

- dvii Там же. С. 207.
- dviii Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 38 (XXII).
- dix Там же. С. 68 (B25); у Канта говорится о пропедевтике «к системе чистого разума».
- dx Кант И. Критика способности суждения // Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 167.
- dxii Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 620 (B875–876).
- dxii «Называя метафизику наукой о первых принципах человеческого знания, имели при этом в виду не особый вид знания, а только степень общности его, не отличая его, таким образом, ясно от эмпирического знания» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 617 (B871)).
- dxiii Там же. С. 617 (B871–872).
- dxiv Там же. С. 617 (B872).
- dxv Там же. С. 618 (B873).
- dxvi Там же. С. 61–619 (B873).
- dxvii Кант И. Пролегомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 76.
- dxviii Там же.
- dxix Там же.
- dxix Там же. С. 76–77.
- dxxi Там же. С. 77.
- dxii Кант И. Письмо Герцу 24 ноября 1776 г. // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 541.
- dxiii Источник цитаты нам неизвестен. В письме Мендельсону от 16 августа 1783 года (Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 550–554) таких слов нет. Письма под указанной Ясперсом датой академическое собрание сочинений и писем Канта не содержит.
- dxiv Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 626.
- dxv В русском переводе Н.О. Лосского: «Должна существовать возможность того, чтобы «Я мыслю» сопровождало все мои представления» (Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 617 (B871)).
- dxvi См.: Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 64–65.
- dxvii Там же. С. 70–73.
- dxviii Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 939. S.417.
- dxix Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 625 (B885).

Содержание

Введение	3
ПЛАТОН	
I. Жизнь, сочинения, предпосылки для понимания Платона	7
Жизнь Платона. — Сочинения Платона	7
Предпосылки понимания Платона	12
а) Как следует интерпретировать Платона. — б) Задача изложения. — в) Платон и Сократ. — г) Значение традиционной философии для Платона	
II. Платоновская философия	25
1. <i>Платоновское мышление</i>	25
а) Ранние диалоги. — б) Смысл этого мышления. — в) Существенные характерные черты этого мышления. — г) Два положения из идеи изначального знания: Незнание — величайшее бедствие. — Никто не может по доброй воле творить несправедливость	
2. <i>Вопрос возможности сообщения</i>	36
Введение: Рефлексии Платона на эту тему. — а) <i>Диалог</i> : Его необходимость. Отображение духовного общества. Философствование в нем. Сравнение диалога с поэзией. — Принципиальный момент: истина вдвоем. — Предпосылки действительной беседы. — Предметное понимание и понимание диалога. — Эристические речи. — Следствия обнаружения противоречий. — б) <i>Ирония и игра</i>	
3. <i>Идея, диалектика, эрос</i>	48
А. <i>«Учение об идеях»</i>	48
а) Высшая инстанция, agathon. — б) Мир идей. Два мира. — в) Отношение между двумя мирами. — г) Что такое идея. — е) Какие доступные осуществлению способы представления лежат в основе учения об идеях? — ф) Фиксирующее толкование учения об идеях. — г) Аллегория пещеры. — д) Обращение (Umkehr). и) Учение о ступенях. — к) Два необходимых направления человеческой жизни	
В. <i>Диалектика</i>	59
а) Что такое платоновская диалектика. — б) Сущность диалектики на примерах. Во-первых, противоположности. — Во-вторых: различие и совокупное видение. — В-третьих, предпосылки и беспредпосылочное. — В-четвертых, «Между». — Резюме о смысле диалектики. — в) Возражения против диалектики Платона: Только аналитические суждения. — Отождествление мышления и бытия. — Маскирующее смещение мира понятий. — д) Напряженность в смысле диалектики и в платоновском философствовании вообще	
С. <i>Эрос</i>	73
4. <i>Особые области платоновского мышления</i>	75
а) Теология. — б) Учение о душе. — в) Учение о государстве. — г) Космология	

III. Характеристика и критика	79
1. <i>О Платоне в целом</i>	79
а) Остающееся неизменным. – б) В Платоне удерживается вместе то, что впоследствии разделится (человек и государство, философия и наука, философия и поэзия). – с) Величие Платона	
2. <i>Границы Платона</i>	85
а) По мерке библейской религии. – б) По мерке политической свободы. – с) По мерке современной науки. – д) По платоновской мерке: Догматическая тенденция	
3. <i>Значение Платона для нас</i>	94
IV. История влияния	96
а) Академия. – б) Аристотель. – с) Неоплатонизм. – Патристика. – д) Платонизм в Средневековье, Ренессансе, и Просвещении. – е) Деятнадцатый век и современность	
Примечания	105
АВГУСТИН	
I. Жизнь и сочинения	110
II. От философии к познанию веры	112
1. Обращение. – 2. Превращение самобытных философских мыслей в элементы верующего в откровение мышления. – 3. Развитие мысли Августина	
III. Способ мышления Августина	119
1. <i>Просветление экзистенции и интерпретация Библии</i>	119
а) «Метафизика внутреннего опыта». Примеры: Память. Самодостоверность. Время. – б) Интерпретация Библии	
2. <i>Разум и истина веры</i>	130
а) Теория познания. – б) Откровение и Церковь. – с) Суеверие	
3. <i>Бог и Христос</i>	139
а) Философское трансцендирование. – б) Иисус Христос. – с) Троица.	
4. <i>Философские мысли при прояснении веры в откровение</i>	149
<u>А. Свобода</u>	149
Саморефлексия. – Раскол между волеием и решением. – Зависимость и необходимость решения. – Происхождение свободы. – Невозможность сознания добрых поступков. – Против стоиков. – Против пелагиан. – Догматические формулировки. – Контраст с другими формами свободы: юридическая сила, пророки, греки, римляне, Плотин	
<u>В. Любовь</u>	160
Универсальность любви. – Истинная любовь. – Душевный строй человека в истинной любви. – Способы бытия любви (caritas-cupiditas, frui-uti). – Порядок любви (ordo amoris). – Любовь к Богу, любовь к себе, любовь к ближнему. – Характеристика	
<u>С. Всемирная история</u>	167
Подход и результат Августина. – Сфера интересов Августина, его способ обоснования и толкования. – Историчность. – Характеристика философии истории Августина	

IV. Характеристика и критика	172
1. Личность в первом совокупном аспекте. – 2. Сравнение с Киркегором и Ницше. – 3. Церковное мышление. – 4. Противоречия. – 5. Форма произведений. – 6. Личность	
V. Историческое место, история влияния и значение в современности	191
1. Историческое место. – 2. История влияния. – 3. Значение Августина для нас	
Примечания	198
КАНТ	
I. Жизнь и сочинения	203
Даты жизни. – Окружение Канта. – Духовный путь Канта. – Лекции Канта. – Особые события. – Произведения	
II. Путь Канта к критической философии	215
а) <i>Докритические сочинения</i> : Против смешения логики и реального познания. – Разделение математики и философии. – Грезы духовидца	
б) <i>Поворот с 1766 года</i> : Духовная установка Канта. Антиномии. Пространство и время. Вопрос о мышлении	
с) <i>Новый вопрос</i> : Раздвоение на субъект и объект и исход новой философии	
III. Структуры кантовского просветления познания	232
а) <i>Раздвоение</i>	233
б) <i>Чувственность, пространство и время</i>	233
с) <i>Мышление</i> : Аналитические и синтетические суждения. – Вопрос: Как возможны синтетические суждения a priori? – Мышление в восприятии. – Что такое мышление	238
д) <i>Выведение категорий из суждений</i>	243
е) <i>Два ствола</i> : Двойное a priori. – Единство двух стволов. – Двойственность как дуализм в скрещении. – Граница выведения. – Это – не дуалистическая философия	245
ф) <i>Исходить из сознания, а не из бытия</i> : 1. Бытие и сознание. – 2. Из чего нам исходить в пространстве мышления, за пределы которого мы не выходим, когда мыслим? – 3. Судебный процесс. – 4. Понятия субъекта. – 5. Взгляд назад и перспектива	248
г) <i>Трансцендентальная дедукция</i> : 1. Дедукция. – 2. Основная мысль в форме альтернативной аргументации. – 3. Явным образом ограниченная тема и фактический простор	256
h) <i>Анализ методов Канта при просветлении истока в непредметном</i> :	258
Введение: Трансцендентальный метод	258
1. Четыре направляющие идеи в движении кантовской мысли: психологическая, логическая, методологическая, метафизическая. – Недоразумение, возникающее вследствие изоляции одной из направляющих идей. – Скачок	260

2. Значение тавтологии, логического круга, противоречия: Примеры фактических противоречий, логических кругов и тавтологий у Канта. – Примеры того, что Кант явно осознает это. – О философском значении этих форм краха рассудка	266
3. Феноменологический, конструирующий, аргументирующий метод	275
i) <i>Антиномии</i> : Метод открытия. – Пример одного доказательства. – 1. Исток антиномий. – 2. Решение антиномий. – Значение их решения для образа мысли и для сознания бытия	277
j) <i>Intellectus archetypus</i>	284
к) <i>Взгляд назад и резюме</i>	286
IV. Структуры разума во всех его формах	289
Введение	289
a) <i>Идеи</i>	292
1. Отрицание предмета идей	292
2. Положительное значение идей: Регулятивные принципы. – Методологическое, психологическое, объективное значение. – Резюме	293
3. Жизнь: Понятие цели. – Организм. – Биологическое исследование. – Жизнь как идея	299
4. Рефлектирующая способность суждения: а) Согласие природы с нашей познавательной способностью и существование целей природы. – б) Определяющая и рефлектирующая способность суждения. – в) Объем случайности. – г) Понимание нашего раздвоенного способа познания по контрасту с неким <i>intellectus archetypus</i>	303
b) <i>Нравственная деятельность</i>	311
1. Категорический императив	311
2. Испытание нравственного поведения (<i>sittlichen Tuns</i>)	313
3. Восхождение от психологии	315
4. Счастье	318
5. Критика «формализма» Канта: Учение Канта о форме и материале нравственности. – Вопрос об истоке этоса. – Всеобщая форма и историчное содержание. – Этика умонастроения, этика успеха, этика ответственности	320
6. Свобода: а) Решение антиномии о необходимости и свободе. – б) Свобода не может быть пережита в опыте. – в) Свободу можно спасти только для понимания феноменального характера всякого доступного познанию существования. – г) Ложные способы делать свободу постижимой в понятии. – е) Многомерность свободы	326
c) <i>Созерцание прекрасного</i>	336
1. Суждение вкуса и логическое суждение. – 2. Свободная игра познавательных сил. – 3. Значимость суждения вкуса. – 4. Сверхчувственность в суждении вкуса. – 5. Эстетическая идея. – 6. Гений. – 7. Единство природы и свободы. – 8. Ограничение понятия гения. – 9. Красота и нравственность	

d) <i>Философское просветление сверхчувственного у Канта</i>	341
Введение: Рассудочное мышление и выход за предел (Darüber hinausgehen). – 1. Разумная вера. – 2. Интерпретация религиозных догматов «в пределах только разума». 3. Мироздание (das All)	
V. Кантовский разум	352
a) <i>Переворот образа мысли</i>	352
1. Путь Канта. – 2. Переворот образа мысли в области нравственности. – 3. Чего хотят достигнуть на этом пути	
b) <i>Широта пространства кантовского вопрошания (Die Weite des Kantischen Frageraums)</i>	357
Четыре вопроса. – Смысл философского вопрошания	357
c) <i>Скепсис Канта</i>	362
d) <i>Отрицательное и положительное значение философствования</i>	364
e) <i>Конечность человека и границы разума</i>	368
1. Конечность человека. – 2. Границы разума: а) Невыводимость основных способностей. – б) Непостижимость свободы. – в) Непостижимость обращения из радикального зла. – д) В пользу разума и против него	
VI. Политика и история	375
Введение: Кант как политический мыслитель	375
a) <i>Основные идеи</i>	376
1. Неутешительный вид истории. – 2. Антиномии всякой человеческой общности. – 3. Основной вопрос. – 4. Природа и свобода. – 5. Ограничение историчных аспектов: а) Прогресс. – б) Наша точка зрения и точка зрения провидения. – в) Последняя цель и конечная цель	
b) <i>Идея гражданского общества</i>	389
1. «Республиканское» государственное устройство. – 2. Счастье и право. – 3. В «праве на сопротивление» и в тирании никакого права нет. – 4. Война и мир. – 5. Значение философско-исторического познания для деятельности	
c) <i>Путь просвещения</i>	410
1. Роль философии: а) Учиться не философии, но философствовать. – б) Философия как школьное понятие и как мировое понятие. – в) Учение о мудрости. – д) Критическое отрицание и высвобождение положительного. – е) Учитель в идеале. – 2. Гласность	
d) <i>Эпоха Канта</i>	420
1. Эпоха не просвещена, но есть эпоха просвещения. – 2. Эпоха абсолютизма. – 3. Эпоха, оставаясь по-прежнему варварской, стремится к поворотному пункту. – 4. Поворот, производимый просвещенными властителями и Французской революцией. – 5. Возможность предсказания будущего	

е) <i>Политический образ мысли Канта</i>	427
1. Парадокс убедительно ясной цели природы и свободной деятельности. 2. Вера в людей. – 3. Границы. – 4. Принципы кантовского политического образа мысли. – 5. Опыт и безусловность. – 6. Учреждение политического образа мысли в философском образе мысли	
ф) <i>Возражения</i>	431
1. Противоречия. – 2. Политическая вера Канта	
г) <i>Сопоставления</i>	435
Лессинг. Гегель. Маркс. Киркегор	
VII. Критика Канта	438
Введение: Враги Канта: Четыре примера непродуктивной, ибо радикально неверно понимающей Канта критики. – Второй способ критики: Идеалисты. Пример: Фихте	438
На основе согласия с Кантом попытка продуктивной критики Канта: Три позиции, подлежащие критическому обсуждению	439
а) <i>Характер науки</i>	445
б) <i>Путь к «доктрине»</i>	449
1. Пропедевтика и доктрина. Подразделения с точки зрения а priori. – 2. Исторический факт тщетности этого направления усилий Канта. – 3. В первом подразделении уже заключается некое а posteriori, как в последнем конкретном познании – некое а priori. – 4. Где находится исходный пункт для критики доктринальных усилий. – 5. Примеры смысла истинных высказываний Канта о природе. – 6. Резюме. – 7. Сопоставление с Гегелем	
с) <i>Требование системы</i>	457
1. Кантова идея структуры (Gliederbau). – 2. Как Кант развивает систему и систематику. – 3. Система и идея.	
д) <i>Границы кантовской философии.</i>	460
Введение: Сила и границы формального. 1. История. – 2. «Я мыслю». – 3. Любовь. – 4. Пессимизм. – 5. Двусмысленность временного	
е) <i>Образ мысли Канта</i>	466
Мотивы. – Внутренний строй. – Преклонение Шеллинга	
ф) <i>Об интерпретации Канта</i>	468
VIII. Историческое место Канта, его влияние в последующем и значение для нашего времени	470
1. Просвещение. – 2. Немецкий идеализм. – 3. Неокантианство. – 4. Современное положение	
Примечания	478

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
<http://www.kanonplus.ru>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

Карл ЯСПЕРС
ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ

Книга вторая

Перевод с немецкого *А.К. Судакова*

Директор издательства *Божко Ю.В.*
Ответственный за выпуск *Божко Ю.В.*
Художник *Клюйков М.Б.*
Корректор *Жарская С.В.*
Компьютерная верстка *Соколова П.Л.*

Подписано в печать 20.12.2018. Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 32,0. Уч.-изд. л. 15,0. Тираж 1000 экз. Заказ 299.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59



Карл Теодор Ясперс –
немецкий философ,
психолог и психиатр,
один из основных
представителей
экзистенциализма.

Признаком величия мыслителя служит то, что он оказывается в возможной одновременности со всеми, что он говорит нечто, что поверх всех времен будит человеческие возможности, становится зеркалом для них, воодушевляет и укрепляет их, ведет борьбу с ними.

Karl Jaspers

ISBN 978-5-88373-571-3



9 785883 735713



НЕЗАВИСИМЫЙ
АЛЬЯНС

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНЭН-ПЛЮС