



С. А. ЧЕРНОВ

Критицизм и мистицизм

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

В январе 1884 г. пятнадцать профессоров обратились в Совет Московского университета с просьбой ходатайствовать перед Министерством народного просвещения об учреждении научно-общества, которое смогло бы объединить людей, работающих в области философии и психологии, и способствовало бы распространению философских знаний в России. Название Общества было выбрано в соответствии с убеждением, что «психология справедливо признается общею основой всех философских наук и многих дисциплин» — от логики и метафизики до физиологии головного мозга и судебной медицины. Первым председателем Московского психологического общества был избран инициатор его создания известный знаток британского эмпиризма М. Троицкий. В дальнейшем его сменили Н. Грот и Л. Лопатин. Общество насчитывало в своих рядах в среднем около двухсот человек, в основном представителей академической науки, профессоров и доцентов высших учебных заведений. Его почетными членами были Вл. Соловьев, И. Сеченов, Л. Толстой, А. Бэн, М. Вундт, Э. Гартман, Э. Дюбуа-Реймон, Т. Рибо, Ш. Рише, Г. Сиджвик, Э. Целлер, Г. Спенсер, У. Джемс, Ф. Паульсен, К. Фишер. Деятельность Общества состояла прежде всего в обсуждении рефератов. Доминировали проблемы психологии, истории философии, этики, метафизики, теории познания, эстетики. Проводились также юбилейные заседания в память Д. Бруно, К. Кавелина, А. Шопенгауэра, Г. Сковороды, Р. Декарта, Вл. Соловьева, И. Канта и др. Вторая сфера деятельности — издание книг, в том числе «Пролегомен» Канта (1889 г.) в мастерском переводе Вл. Соловьева. Однако важнейшей стороной деятельности Общества, имевшей наиболее значительные

последствия для российского просвещения и мировой науки, стало издание журнала «Вопросы философии и психологии», начатое А. Абрикосовым и поддержанное П. Столыпным. Первый номер вышел в ноябре 1889 г. и быстро разошелся. В дальнейшем журнал неизменно вызывал живой интерес у читающей публики, достиг самоокупаемости и был передан А. Абрикосовым вместе со всем имуществом в собственность Общества. Его редакторами были Н. Грот, С. Трубецкой, Л. Лопатин. Журнал имел около пятнадцати печатных листов и выходил регулярно, пять раз в год, тиражом около 1200 экземпляров на протяжении почти тридцати лет. Вплоть до закрытия в 1918 г. он сохранял свое лицо и направление — от первой статьи Вл. Соловьева «Красота в природе» до работы Е. Трубецкого «Смысл жизни. Теодицея» в последнем, 142-м номере.

I

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

Хорошо известно, что святая Русь «издревле чуждалась мудрствований ума, несогласных с заветными истинами веры» (4, с. 202). Русская философия, в особенности интересующая нас здесь академическая, университетская, преимущественно выступала в отжившей на Западе роли «служанки богословия», полагала религиозную уверенность опорой философской любознательности, была изобильна морализированием, неустанно стремилась поучать, наставлять, оправдывать, ставила в центр внимания проблему отношения знания и веры, была проникнута психологизмом, свойственным спиритуалистическому мировоззрению, была довольно индифферентна к теоретическо-схоластическим тонкостям, логической виртуозности, не имеющей

прямой практической, нравственной ценности, что вполне соответствовало наивно-добродушной уверенности в превосходстве русской широты, русского ума и сердца над «односторонней» дисциплиной, методичностью, точностью и т. п. «формальностью». Наши соотечественники всегда были убеждены, что нет правды-истины без правды-справедливости. Их единство — в «цельном» познании «всем существом». Трактовка понятия «трансцендентального» Ф. Сидонским как «выспренного» (отрешенного от предметного), а В. Карповым как «священной песни ко Всевышнему» (4, с. 162, 181) не только курьезна, но и символична для отечественных традиций толкования кантианства. Эти традиции дают себя почувствовать даже в самых обстоятельных, аналитических, написанных с большим знанием дела статьях.

Определяя в первом номере журнала его задачи, Н. Грот пишет, что внешние успехи цивилизации велики и неоспоримы, но счастья человеческого что-то не видно. Насущная задача времени — изучение внутреннего мира человека, его души, с целью разработать такое учение о жизни, которое дало бы человеку прочные и ясные нравственные начала. Отмечая, что русские еще не жили своим умом в философии и что пришло наконец время для самостоятельных философских построений, председатель Московского психологического общества усматривает миссию русского народа в создании философии с приматом этики, идеи добра в синтезе «цельного знания», призывая одновременно учиться и у Запада — ведь там так работают, как мы еще не умеем*. В следующем номере основатель журнала, отвечая на вопрос: «Что такое метафизика?», уточняет: национальная философия должна быть возведена на непоколебимом фундаменте общей для всех мыслящих существ системы метафизики, которую еще только предстоит создать, опираясь на великие учения прошлого. Семью годами позже С. Трубецкой поддержал почин, попытавшись дедуцировать ряд категорий просто из отношения мысли вообще к сущему вообще. Метафизика, единая для всех философов, как «систематическая идеология сущего», должна указать «границы» эмпирии, найти исчерпывающим образом рациональные «способы понимания сущего» и положить конец всем спорам мнений (1896. № 32. С. 243—260). Ветеран русской метафизики Б. Чичерин годом

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

раньше также писал, что, поскольку все категории мышления, «истекая из единого разума», могут быть выведены a priori, возможна и метафизика как наука (1895. № 26. С. 38). Ясно, что подобная постановка задачи для русских умов не могла не поставить их немедленно лицом к лицу с кантовской критикой. И не только потому, что после брошенного в 1865 г. йенским профессором О. Либманом клича «also muss auf Kant zurückgegangen werden!» неокантианство стало одним из ведущих течений европейской философской мысли, существенно влиявшим, между прочим, и на социализм и марксизм, не только потому, что немецкая философия традиционно занимала у нас доминирующее положение, особенно на кафедрах, но прежде всего в силу внутренних качеств кантовской философии.

Ее основные черты — мудрый компромисс, глубина и неспешность мысли, многосторонность, диалектическая гибкость, стремление сочетать в едином гармоническом целом самые различные, противоположные стремления человеческой души, примирить силой понимания прав и достоинства каждого: материализм и идеализм, знание и веру, науку и религию, свободу и детерминизм, счастье и долг, априоризм и эмпиризм, дискурсивное и интуитивное, рациональное и непознаваемое и т. д. Особенно важно и замечательно, что совершенно ясно и недвусмысленно, с высочайшей дистинктивной и логической культурой она утверждает абсолютное достоинство личности и несокрушимые нравственные ориентиры, не зависящие от социально-политической «конкретики» и не позволяющие самозаконному субъекту выпасть из некоторой безусловной высшей общечеловеческой связи. Неудивительно поэтому, что симфоническое звучание Кантова учения многообразно резонировало в русской философствующей душе. Однако сложное равновесие тонов и обертонов кантовской мысли русская рефлексия неизменно нарушала, не удерживаясь на лезвии трансцендентально-критической бритвы, не желая углубиться излишне в «схоластические мудрствования» с риском потерять заветные убеждения. Кантовская «бритва» использовалась в основном для отсекаания материалистических, атеистических, скептических, научно-эмпирических, рационалистических нападков на православную веру в Бога и христианскую свободу личности. Вместе с тем русским мыслителям был в высшей степени чужд «субъективизм» Канта. В общем и целом онтологическая православная «соборность» в том или ином гносеологическом одеянии противостояла рефлектирующему протестантскому «субъективизму».

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

Более обстоятельно Лопатин, бывший в течение многих лет ведущим сотрудником и редактором журнала, а после смерти Грота и председателем Московского психологического обще-

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

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

Этика Канта ставит человека бесконечно выше всех его «успехов» и «неудач». Стремление к счастью естественно и неисключимо, но *нравственное* уmonoстроение совершенно иное: внутренняя свобода не зависит ни от каких личных или общественных обстоятельств; она смотрит в бесконечную даль и говорит о самобытности, нетленности и абсолютности добра. Моральное сознание не смущается никаким личным или общественным счастьем и несчастьем, оно не может быть сломлено никаким течением жизни. Общее значение кантовской философии Новгородцев видит в доказательстве совместимости свободы науки с равной свободой и самобытностью нравственности, искусства и религии.

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

на заметку. Соловьев согласился в конце концов с Кантом в том, что и самих себя мы познаем только как явление, т. е. душа не дана самой себе непосредственно. Из этого следует, что необходимо внести коррективы в учение о богопознании, ибо непосредственный мистический опыт подвергается сомнению.

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

II

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

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

Кант сохраняет, по мнению русского идеал-реалиста, некритические предпосылки эмпиризма и рационализма: что существуют как две различные сущности субъект и объект, вследствие чего состояния «я» не являются состояниями «не-я», и соответственно наоборот; что «объект» находится вне знания о нем; что состояния «я» являются субъективно-личными; что знание — не сам объект, а «представление» о нем. Эмпиризм объясняет возникновение представления, «копии» предмета, воздействием «не-я» на «я». Рационализм считает копию-представление о внешнем объекте имманентным познающему субъекту. И та, и другая точки зрения с самого начала разъединяют субъект и объект, поэтому не могут их затем удовлетворительно соединить. Эмпиризм не может объяснить возможности *теоретического* знания и приходит к саморазрушительному скептицизму. Рационализм не может объяснить соответствия идей и вещей, поэтому вынужден прибегать к фантастической предустановленной гармонии. Кант хочет обосновать аподиктическую достоверность знания, не прибегая к Богу и сохраняя внеположность мыслящему субъекту «вещи в себе», аффицирующей чувственность. Для создания подобной комбинации ему прихо-

дится прибегнуть к «чрезвычайно искусственным построениям», при помощи которых объект растворяется в субъекте. Кант избирает новый, третий, путь — *построения* объекта субъектом в представлении. Тем самым он не только не избавляется от догматических предпосылок эмпиризма и рационализма, но и добавляет к ним новые: что существует всеобщее и необходимое знание; что в чувственных созерцаниях самих по себе нет никакой связи, а всякая связь представлений есть акт самодеятельности субъекта (1904. № 74. С. 351). Лосский правильно указывает, что последний тезис Канта представляет собой отнюдь не вывод, а основание (предпосылку) системы, причем именно на этом основании он утверждает действительность априорного знания. Но из того, что какой-либо продукт является плодом моей активности, вовсе не следует, что он «необходим» (Там же. С. 387). В том же номере журнала С. Аскольдов, критикуя «механическую догму» Канта о мнимой необходимости категории причинности для образования научного опыта, также заметил мимоходом, что активность мышления не тождественна его априорности. Априорность — это спонтанная, независимая от внешнего мира активность по *неизменным* формам, а последнего Кант как раз и не доказал. Едва ли, однако, можно согласиться, что кантовское понятие спонтанной активности субъекта опирается на одно «уверение». Учение Канта о единстве апперцепции и дедукция категорий произвели на теоретика мистического эмпиризма «сильное впечатление». Они, по его мнению, действительно показывают *необходимые* условия чувственного опыта, однако не доказывают их достаточности. Лосский намекает, что к синтетическому тождеству самосознания надо добавить «сверхиндивидуальное вселенское единство», в которое вплетено единство индивидуальное. Кант прав в том, что чувственный материал связан «нечувственным остовом опыта», но это условие возможности опыта — не субъективная самодеятельность «я», а мир, данный мне интуитивно, т. е. «самодеятельность самих вещей», за которой субъект способен следовать в «живом» опыте. Кант также прав, что «трансцендентное» знание невозможно, но он не понял, что *сами вещи* существуют *внутри* процесса познания: «знание и не соответствует объектам и не создает их, а заключает их в себе так, как они есть...» (Там же. С. 357). В этом суть «мистического эмпиризма» — в опыте переживается не *действие* объекта на субъект (в том числе Бога), а сам объект как таковой, «в своей собственной внутренней сущности». Стало быть, опыт вовсе и не есть «чувственное восприятие». Он есть *сверхчувственное*,

но вместе с тем не сверхопытное, следовательно, *мистическое* восприятие вещей.

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

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

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

С. 505). В это же время работу в том же направлении начал С. Аскольдов (Алексеев).

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

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

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

Кант прав, например, в том, что «я» как субъект не исчерпывается всем, что может быть дано мне во внутреннем опыте. Однако мое собственное бытие «в себе» абсолютно достоверно для меня благодаря вере. Заметим, что, согласно автору теории «конкретного идеализма», неверно и нелепо было бы говорить «я верю в своё существование». В противоречии с буквальным смыслом слова, но зато в согласии с Соловьевым, Лосским и другими единомышленниками Трубецкой считает веру «благодатью», дающей знание наивысшей степени достоверности. Кант, не признавая подобной веры, вынужден был «выводить» существование других субъектов (как личностей) из сознания нравственного закона. Истинно же обратное: вера непосредственно удостоверяет реальность «я» и «ты» и является, следовательно, основанием и источником нравственного сознания, независимым от него (Там же. С. 418). Ясно, что объектом подобной «веры» и во всех вещах вообще должно быть «сущее» как невещественный «субъект», духовная сила, энергия, скрытая под внешней коростой телесной оболочки. А поскольку всем существом своим мы ощущаем *родство* нашего «я» со всем миром, поскольку мы убеждены, что наше «я» — это проявление той же самой силы, которая действует в растениях, живот-

ных, Солнце, постольку неизбежен вывод о существовании всеединого, универсального, абсолютного субъекта, присутствующего мистическим — нераздельным, но и неслиянным — образом во всяком субъективном сознании и во всякой телесной вещи (1896. № 34. С. 554). Место единства апперцепции заступает «внутреннее», вне времени и пространства, соотношение всех существ со всеединым сущим (1896. № 35. С. 743). Абсолютно (безотносительно) сущее для того, чтобы быть одновременно *наряду* со всем относительным (довлеть себе) и *во всех* единичных существах как их всеединство, должно представляться как *всемогущее самоопределяющееся лицо* — таково превосходящее Канта, согласное с опытом, разумом и религией разрешение основных проблем философии.

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

Аскольдов отмечает следующие общие черты всего трансцендентально-идеалистического движения: принцип имманентности объекта сознанию (отсутствие трансцендентного); автономность мышления; знание — построение предмета, а не его воспроизведение; антипсихологизм (истинное знание всеобщее, необходимо, безлично); идея «чистой» логики; абсолютный априоризм; рационализация природы; математизм (Там же. С. 787—788). Несостоятельность критицизма обнаруживается во внутреннем стремлении всех его школ к *самоотрицанию*. Говоря просто, мысль Канта заключается в том, что субъект строит мир в своем представлении. Какой субъект? Если речь идет о «мысле-

нии вообще», то строит мир и субъект «вообще». Ясно, что последний не есть «абстракция» от конкретных субъектов — абстракция не может ничего строить! Очевидно, что это *реальная духовная сила*, а именно *нечеловеческая*, сверхчеловеческая сила, «вселенский разум». Из Канта неизбежно вырастает Гегель, а из его крайне двусмысленного, «неуловимого и неуяснимого» панлогизма с такой же необходимостью произрастает доктрина «Бога живого». Отсюда вывод: назад! Но не к Канту, «а еще глубже и дальше: к Лейбницу, Плотину и Аристотелю, вернее, назад к докантовской философской свободе мысли...» (Там же. С. 796). В другой статье, написанной десятилетием раньше, Аскольдов признался, что старая добрая концепция происхождения априорного от Бога «представляется нам гораздо более правдивой и глубокой, чем все хитроумные теории новейшего критицизма» (1904. № 74. С. 623). Кантовская критика висела гирей на крыльях религиозной фантазии русских теософов, и обращение к ней было для них тяжелой повинностью, выполняемой с желанием поскорее от нее отделаться, уличив немецкого «черта» в каких-нибудь «ошибках». Довольно удачно сказал об этом Л. Габрилович: «Из скромной куколки критицизма выпорхнула бабочка метафизики и устремилась на блуждающий огонек мистически-религиозных исканий» (1904. № 75. С. 647).

С. Аскольдов сказал главную правду: русские религиозные философы шли от Канта назад, не к Аристотелю, конечно, и даже не к неоплатонизму, а к Августину и Евангелиям. Пожалуй, наиболее характерны в этом отношении взгляды Н. Бердяева и С. Булгакова. Кредо Бердяева заявлено в его статье «Гносеологическая проблема (к критике критицизма)» со всей определенностью и резкостью: «Рационализм есть болезнь и расстройство, мистика есть здоровье и нормальность» (1910. № 105. С. 306). Вся трансцендентальная гносеология от Канта до Гуссерля — это «болезненный гамлетизм» рассудочно рефлектирующего субъекта, оторванного от объекта, от жизни. Этому «рационалистическому помрачению» противопоставляется «церковная и космическая» гносеология «священной философии», т. е. философии здорового мистического духа, нимало не сомневающегося в том, что мышление и бытие — одно и то же. Бытие и Бог даны в сознании изначально. Всякое «раздвоение» на субъект и объект, рефлексия, рациональное «построение» бытия — это болезнь в самом бытии, извращение силы жизни. Субъект не «отсечен» от бытия, не отражает и не создает его. Активность субъекта означает лишь момент самораскрытия и самооформле-

ния «вселенского бытия» (Там же. С. 292, 305). Если даже рост дерева есть процесс «вселенского познания», то тем более человеческое сознание — это не только познание, но и «жизнь бытия». Критицизму противопоставляется средневековый реализм в духе Бонавентуры: *знать* истину — значит *быть* истинным. Слово философское — не звуки и знаки, порожденные человеком, а бытие Божественного Логоса, мистерия Космоса. В литургическом богослужении осуществляется со-бытие и со-творчество вместе с Богом. Церковь — душа мира, София.

Попытка Канта обосновать знание, считая его субъектом человека, по мнению Бердяева, должна быть оценена как «сумасшедший мюнхгаузенизм», желание поднять самого себя за волосы. «Основное и неустрашимое противоречие критической гносеологии, — пишет он, — я вижу в том, что для нее трансцендентальное сознание неизбежно превращается в объект, а должно предшествовать всякому объекту... ее субъект является ее же объектом, и потому гносеология попадает в порочный круг» (Там же. С. 303—304). Выбраться из него помогает исключительно Церковь, а именно, живущее лишь в ней «соборное сознание». Немецкая философия зиждется на идее и диалектике самосознания, так как в «я», согласно разъяснениям Фихте, бытие и знание совпадают. Однако субъект и объект тождественны лишь в Духе Святом, посему вне церкви нет «большого», т. е. вселенского, цельного, «органического» Разума — вот истина, которую не смог постичь германский идеализм вообще, критицизм в особенности как продукт «протестантского индивидуализма» и схоластического паразитирования на «факте» математического естествознания. А чем хуже «факт» религии? Почему бы не утвердить философию на понимании «условий возможности» этого бесконечно более важного и прочного факта? Как мы увидим далее, идею Бердяева подробно развил С. Булгаков. Бердяев же, заключая статью, ясно показал существо русского метода критики Канта: *простым актом воли цельного духа он разрушает* гордые узел дьявольских хитро-сплетений кантизма и в непосредственной и первичной интуиции возвращается к здоровому реализму и... «критическому, сознательному, творческому догматизму». Все творческие эпохи — догматичны, как и «все творцы — догматики, образ и подобие Единого Творца-Догматика» (Там же. С. 306).

Работа С. Булгакова «Трансцендентальная проблема религии» дает образец подобного рода «критического догматизма», в данном случае — почти что пародийного применения кантовского метода и кантовской терминологии к чему-то вроде кри-

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

«Бог» — основная «категория» религиозной «способности суждения», применяемой для расширения опыта, возможного благодаря «особому, совершенно неопределимому» *чувству сверхъестественного*. Трансцендентное — вторая категория, выражающая, правда, не форму человеческого рассудка, а форму *благодати*: Бог мне сказал и я всем существом своим «слышал». Молитва — основная форма религиозного познания. Устремленность к трансцендентному образует ее «трансцендентальный состав». Имяславие — трансцендентальное условие молитвы, конституирующее религиозный опыт, возможность которого антиципируют вера и надежда как акты свободы, любви, отваги и безумия: «Верь тому, что сердце скажет, нет залогов от небес!» Булгаков указывает на ту традицию критики Канта, которую продолжает своим анализом: сразу после Канта «вера» как способность непосредственно познавать реальность вне меня была введена Якоби, называвшим даже «веру» в существование неодушевленных предметов «чудесным откровением». Шеллинг ввел термин «мистический эмпиризм». Добавим, что и у материалиста Фейербаха можно встретить такое «чудовищное» (по Ленину) выражение — «евангелие чувств». Выход, предложенный Якоби, привлекал русских религиозных философов на протяжении всего XIX в. Они пытались использовать его для преодоления кантовской критики, но так, чтобы не впасть в суеверие, оккультизм, «не оказаться у ступеней кафедры про-

тестантского проповедника или не склонить колени перед окончем католической исповедальни...» (Г. Шпет). Поиски Соловьева, Козлова, С. Трубецкого, Лосского, Бердяева, Аскольдова продолжил и Булгаков. «Вера» в его толковании — это отнюдь не сентиментальное «настроение» религиозно экзальтированного субъекта, но коренной гносеологический факт связи сознания с трансцендентным. Условия возможности этого факта и должны быть выяснены в «в свободной», трансцендентальной теософии. Немецкий идеализм вновь обвиняется в «имманентизме», протестантизме, субъективизме. Особенно достается кантовской «вере чистого практического разума». Признание бытия Бога всего лишь моральным постулатом «содержит в себе нестерпимое противоречие, которое разрешается или отвержением веры, т. е. всего построения “Критики практического разума”... или же ее приматом во *всех* областях, и в таком случае нельзя брать всерьез “Критику чистого разума”. Учение Канта о “разумной вере” страдает половинчатостью, это полувера-полуразум: хотя ею переступается область познаваемого разумом, в то же время разум не хочет отказаться от своего господства и контроля и в этой чуждой ему области» (Там же. С. 637). Согласно же Булгакову, в этой «области» кончается разум и начинается любовь, жертва, героизм, подвиг и «суровый мужской фанатизм». Протестантскому индивидуализму вновь противопоставляется вселенская «кафоличность» духа святого, православный аналог кантовской всеобщности и необходимости суждений. Место морали — средоточия социальности, по Канту — занимает религия, ибо только она подлинно общественна. Следствие «кафоличности» — соборность, т. е. единение индивидуумов в Духе Святом, одном во всех, и соответствующая ей церковность. Культ — не религиозный «спектакль», выражающий «фантазии» и психологию верующих, а воплощенный миф, реальная часть будущей жизни с Богом. Миф же следует определить как «синтетическое суждение *a priori*», потому что он содержит *новое* религиозное «ведение» как «самоочевидное». Рассудочный сухарь Кант, не веря в благодатную встречу с потусторонним, «ко всему мифическому относился без всякого понимания и со злобным презрением» (1914. № 125. С. 730. Честно признаюсь: злобного Канта представить не могу!). Догматическое богословие — лишь бледный «схематизм» красочного мифа, каталог выставки, программа концерта, зримый иероглиф невидимой тайны. Поэтому рассудочная кантовская критика доказательств бытия Бога — плод недоразумения, она все время говорит «не о том». Ведь богословское понятие слу-

жит лишь для косвенно-символического *указания* на иное, на то, что выше всякого понимания, а стало быть, выше логики, аргументации и всех рассудочных критериев. *Наука* о религии — это ее вивисекция. Евангелия открывают простому верующему сердцу бесконечно больше, чем все ученые штудии библеистики. Кант всего лишь ученый, он мыслит как чистый философ, вот почему Бог для него — всего лишь «идея», «вывод» системы, умственная «проблема». Он любит не Бога, а *рассуждения* о нем! Бытие человеческого мышления для него достовернее бытия Бога. На место geoffenbarte (откровенной) религии он ставит offenbare (очевидную) логику.

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

III

Академический журнал мог позволить себе обсуждать чисто научные темы, такие, например, как вопрос о сущности пространства и времени, занимающий принципиально важное место в кантовской философии. Мы уже видели, что и Соловьев, и Лопатин, и С. Трубецкой одобряли учение об *идеальности* пространства и времени. И другие крупные представители русского идеализма придерживались подобной точки зрения, стремясь в то же время совместить ее с отказом от кантовского «субъективизма». По мнению одного из столпов русского идеализма — Б. Чичерина, время «есть прирожденная умозрительная форма представлений». В этом отношении «Кант был совершенно прав» (1895. № 26. С. 5—6). Но он ошибся, считая время

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

Вся трансцендентальная диалектика представляется Гроту «печальным недоразумением». Ошибка Канта до того очевидна, «что не верится в ее возможность». Действительно, допустим, что все явления во внешнем и внутреннем мире мы познаем во времени. Ну а само время Кант как познавал? Само время — чистая форма чувственности — как ему «являлось»? Ясно, вопрос нелеп. Но ведь ясно также, что учение Канта о времени было результатом какого-то его личного духовного *опыта*. Следовательно, есть «опыт» философского мышления, познания, имеющий сверхчувственный, нечувственный характер. В нем душа не «является» себе, а познает себя так, как она есть вне времени и пространства, сама по себе. Условия чувственного восприятия познаются в трансцендентальной рефлексии, очевидно, не посредством чувственного восприятия, т. е. сверхчувственно, умозрительно. Но ведь это познание есть *самосозна-*

ние, самопознание, стало быть — *внутренний* опыт. Следовательно, время — форма не всякого внутреннего опыта. Познание непреложных законов мысли, воли, чувства (в логике, этике, эстетике) осуществляется посредством сверхчувственного внутреннего опыта. Учение Канта, как и всякая мысль, идея, само по себе не имеет пространственно-временных определений. Нельзя измерять *духовное* бытие единицами длительности и протяжения — вот «наше основное положение» (1894. № 24. С. 387). Тот «чистый разум», который во всех деталях его строения и функций описал Кант, не «являлся» ему во времени и не «течет» в нем. Каким же способом Кант его познал? На какого рода опыт опирались его утверждения? Можно поставить вопрос и иначе: имеет ли смысл различать «само» душевное бытие и *представление* о нем, если для души *быть* и означает *представлять*? Здесь, во внутреннем духовном опыте самопознания, нет дистанции и «призмы» между субъектом и объектом. Поэтому «в формах внутреннего опыта или самосознания мы познаем и находим *подлинные* формы и законы духовного бытия... дух, как *вещь в себе*, может быть познан нами непосредственно...» (1894. № 25. С. 467). Логическая последовательность в системе не есть временная последовательность. Сознание в сущности — сверхвременной процесс. Кантовская трансцендентальная философия представляет собой такую совокупность «бездвременных актов самосознания», выражающих природу сверхвременного и сверхфеноменального субъекта. Грот солидаризируется с мыслью Лопатина: «Субстанциальное в нас есть предмет нашего непосредственного усмотрения».

Грот поднимает крайне важную для всего немецкого идеализма проблему, о которой немало размышляли Фихте, Гегель, Шопенгауэр. Но «поднять» ее как следует ему не удастся. Очень быстро рассуждения автора клонятся к традиционному религиозному признанию нематериальной субстанциальности и вечности души, ее полной независимости от тела. Надо «довершить» коперниканский переворот и признать душу неподвижным Солнцем, освещающим все пространственно-временное бытие. Духовная жизнь хотя и «протекает» во времени, но по существу она *вечно есть*, т. е. нам лишь «кажется», что она «течет» внутри нас. Кажется потому, что душа временно связана с телом. Грот называет душу вслед за Чербери «нераскрытой книгой», в которой изначально содержится все, что может проявиться в течение жизни. Однако эта книга «переплетена в оболочку организма», связана и «парализована» этой «темницей», которая «сковывает силы души», «задерживает беспрепят-

ственное проявление духовной энергии» (1894. № 24. С. 395—398)*. В моменты взаимодействия нервного «аппарата» с внешним миром душа частично «разряжается» — вот этот-то «разряд» вечного духовного содержания и осознается нами как «течение» внутренней духовной жизни.

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

Наиболее интересна в аспекте психологического истолкования кантовского априоризма одна из статей профессора Юрьевского университета В. Чижана. Он — «сторонник Канта». Его цель — «объяснить физиологическую сторону, физиологический субстрат главного свойства воззрений пространства и времени и таким образом установить, что физиологическая психология вполне подтверждает учение Канта» (1896. № 33. С. 229). Знатоку критической философии подобная постановка вопроса может показаться наивной и некорректной, тем не менее соображения автора весьма любопытны. Физиологическая психология, пишет он, детально изучила процесс формирования восприятия пространства и времени, но до сих пор не объяснила их главное свойство, «постоянство и непереносимость». Почему представление о них *всегда* имеется в сознании? Почему оно сопровождает *все* другие представления? Психологическая атрибутивность пространства, скорее всего, определяется тем, что мышечные, или, иначе говоря, двигательные, моторные, ощущения неизменно сопровождают всякое проявление психической жизни и исчезают из сознания последними. Моторные импульсы непрерывно поступают в кору головного мозга. Вестибулярный аппарат, в частности, функционирует непрерывно

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

на протяжении всей жизни; нарушение работы органов равновесия немедленно нарушает сознательную деятельность. В. Чиж поставил на самом себе в течение трех лет опыт с целью убедиться, что и во сне человек непрерывно ощущает течение времени, более того, именно в этом состоянии, когда слабеют другие представления, он может измерять его точнее. Следовательно, не содержание духовной жизни, не сознательные представления определяют время, а, напротив, первичная, непрерывная в течение жизни интуиция времени, совершенно не зависящая от мыслительных процессов, лежит в их основе, постоянно сопровождает их. Скорее всего, первичная интуиция времени отражает в психике регулярность фундаментальных физиологических процессов: сердцебиения, дыхания, движения, обмена веществ, составляющих *условие возможности* любого чувственного восприятия и мышления. Поскольку же эти процессы отражаются в коре головного мозга еще до рождения, постольку интуиция времени *предшествует* первому впечатлению, получаемому через органы внешних чувств, и, следовательно, не «абстрагируется» от внешних вещей. Таким образом, «учение о пространстве, в философском отношении установленное Кантом, а в физиологическом его учениками — физиологами и психологами, в настоящее время может считаться законченным: нам теперь все в этом учении понятно, и мы можем гордиться им, как одним из завоеваний человеческого ума» (Там же. С. 263).

Небольшая статья В. Чижа, пожалуй, более содержательна, чем длительная, переходящая из номера в номер полемика Александра Введенского и М. Каринского по поводу книги последнего «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1893). Беспрецедентно скрупулезный для журнала разбор текстов Канта и тонкостей его учения о времени, занявший около 180 страниц журнальной площади, имел своей целью выяснить, по признанию самих спорщиков, один вопрос: «Кто из нас правильнее понимает учение Канта о смене душевных явлений?» (1895. № 29. С. 469). Каринский еще в «Критическом обзоре последнего периода германской философии» (СПб., 1873) ничтоже сумняшеся утверждал, что «кантовская теория познания вполне несостоятельна, страдает массой ошибок», а «все последующие немецкие системы философии подчинились влиянию Канта и продолжали развивать его ошибочные учения до крайних пределов, но... каждая отдельная система повторяла не все кантовские ошибки сразу, а лишь ту или другую». Книга об основаниях первых, недоказуемых посылок знания целиком посвящена

критике главных «ошибок» Канта: он «верил», что положения математики и принципы физики всеобщи и необходимы, однако «современный эмпиризм» доказал их опытное происхождение; вопреки его убеждению нет связи между априорностью созерцания и «самоочевидностью» математики; аксиомы математики не основаны на созерцаниях; «голословен» его переход от видов суждений к категориям; набор категорий случаен и догматичен; объективность смены явлений не зависит от мышления причинности; об одновременности мы узнаем независимо от знания о взаимодействии; мы непосредственно знаем, что живем в мире вещей, а не представлений; связь ощущений дается объектом, а не субъектом и т. д. Журнал опубликовал в марте и мае 1894 г. две положительно-благоприятные рецензии на книгу Алексея Введенского и Г. Серебренникова. Оба полагали, что сочинение русского логика и эмпирика, отличающееся «выдающимися достоинствами», должно «пробудить философскую мысль от догматического сна, навеянного Кантом», поколебав его авторитет (1894. № 23. С. 423). Разумеется, Александр Введенский, один из лидеров русского кантианства, принял вызов и постарался показать, что в книге Каринского имеет место неумышленное, но весьма грубое искажение критической философии, вследствие чего обвинения по адресу «воображаемого» Канта в цель не попадают (1894. № 25. С. 634).

Главная причина подмены — непонимание кантовской теории времени как основного пункта всей системы. Каринский думает, что, согласно ей, вещи сами по себе во времени не находятся, однако душевные явления действительно последовательно сменяют друг друга. Введенский возразил: неверно, что смена состояний сознания «существует», что «прошедшие» переживания, например, действительно «были», хотя и всего лишь «в субъекте», в его «душе». Основная идея Канта как раз в том и заключается, что субъект лишь *представляет* себе как внешние вещи, так и свои собственные состояния во времени. Представляемая мной действительность прошедшего переживания не означает его *прошедшей действительности*. Кант объяснил различие, отвечая на критику Ламберта, Мендельсона и Шульца, в письмах Герцу 21.11.1772 г. и Мендельсону 23.XII.1770 г., а также в § 7 «Критики чистого разума». Он писал, в частности: «Я могу, правда, сказать, что мои представления следуют друг за другом, однако это значит лишь, что мы сознаем их как сменяющиеся во времени...» (2, т. 3, с. 141). Поясню мысль Канта и Введенского. Психика ребенка, согласно ей, не «развивается» *сама по себе* во времени. Лишь тот, кто

представляет себе это развитие, для кого состояния чужой психики стали *объектом*, располагает их во времени. То же самое относится и ко мне самому: 1) я читаю, затем пишу, не думая о себе; то, на что направлено мое внимание, т. е. мой объект, представляется мне во времени, но не я сам как субъект; 2) я вспоминаю о том, что сначала я читал, затем писал, — теперь уже мои собственные «прошлые» душевные состояния стали для меня объектом, поэтому я представляю их во времени, в известном порядке, но отсюда не следует, что я и сам по себе как субъект «действительно был» во времени, даже не сознавая этого.

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

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

IV

Сравнительно мало места в журнале заняло освещение трансцендентальной философии науки. В. Вернадский прочитал на юбилейном заседании Московского психологического общества в связи со столетием со дня смерти Канта замечательный док-

лад, в котором рассмотрел в общем виде отношение мыслителя к естествознанию (1905. № 76. С. 36—70). Статья великого натуралиста — одна из немногих сохраняющих свое значение работ по данному вопросу. Место Канта в истории науки в каждую эпоху надо определять заново, ведь вместе с наукой изменяется и понимание ее истории. Поэтому новое поколение ученых видит в его деятельности «новое и иное». Взаимосвязь философии и науки — неоспоримый факт. Научные открытия изменяют содержание и характер философии. Развитие естествознания в первой половине XVII столетия, по мнению Вернадского, ознаменовано более глубокой перелом в жизни человечества, чем ренессансный гуманизм и Реформация. Под его влиянием образовались стройные метафизические системы. Однако к середине следующего столетия вновь возник разрыв между философией и наукой. В рамки докантовских систем не вмещались более ни теоретическая механика Ньютона, ни описательное естествознание, в том числе идея эволюционного происхождения организмов, ни «разношерстная толпа» данных математики, физики, химии, физиологии, физической географии, геологии, антропологии и т. д. И хотя Кант работал в «захудалом университете», имел «старосветскую начитанность», был одиноким книжником и всегда отставал от научных новинок на несколько лет, хотя он по стилю своей естественнонаучной работы жил в прошлом, не имел последователей, часто и много ошибался, а работы его почти не были замечены, все же по содержанию взглядов он был передовым и довольно крупным ученым-натуралистом своего времени. Самое решительное влияние на формирование его мировоззрения имели две идеи: всемирное тяготение Ньютона и генетическая идея природы (особенно у Бюффона). Аксиомы механики и непостижимое для натуралиста дальное действие находились «в прямом противоречии со всеми философскими системами». Эволюционизм же Бюффона не только дал новый общий принцип для объяснения открытых Линнеем совершенно непонятных и неожиданных для традиционной метафизики регулярностей в строении живых организмов, но и совершил переворот в представлении о времени. Кант — один из немногих, кто сразу оценил значение мысли о незаметных изменениях, приводящих за огромные промежутки времени, перед которыми меркнут библейские мифы, к коренным, качественным изменениям в природе. Все окружающее оказалось генетически связанным с прошлым, посредством которого и могли быть объяснены все «правильности» в природе. Оригинальность научной работы Канта и заключалась в синтезе веч-

ных законов Ньютона и понятия времени в объяснении феноменально «данного». Его работы по теории материи, о замедлении вращения Земли, изменении ее ландшафта, объяснение землетрясений или лунного вулканизма были вполне научными по меркам XIX в. Канту удалось найти «новые пути» для философии, благодаря которым его система не могла устареть в течение всего XIX в. (1905. № 76. С. 70). Поэтому, в частности, критика априоризма «с позиций науки» Гердером «заранее была осуждена на неудачу». Гениальная интуиция подсказала Вернадскому, что современная ему наука вступает в новый период, когда опять придется, подобно Канту, искать иные пути и для философии. Слова об этом были сказаны им в 1904 г., а в следующем, 1905 г. появилась первая работа Эйнштейна по теории относительности.

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

Позднее С. Богомоллов специально разобрал отношение кантовского учения о пространстве и времени к «пангеометрии» Лобачевского и пришел к выводу, что противоречия между ними не существует (1905. № 80. С. 683). Во-первых, к мысли заменить пятый постулат Евклида мог бы прийти и кантианец, поскольку аксиомы геометрии, с его точки зрения, — синтетические суждения, а стало быть, входящие в его состав понятия можно соединить и иначе. Во-вторых, любое математическое

утверждение мыслится как всеобщее и необходимое, в системах Лобачевского и Римана точно таким же образом, как и у Евклида. В-третьих, аксиомы геометрии невозможно «проверить» на опыте. Кант безусловно прав в том, что в основе всякого эмпирического восприятия а priori лежит интуиция пространства. Утверждая априорность геометрической интуиции, он, однако, ничего не говорит о ее собственных свойствах, о том, какая геометрия ее правильно описывает. По мнению Богомолова, последний вопрос неразрешим. Выбор той ли иной конкретной системы определяется лишь в частных случаях соображениями практической удобства (Там же. С. 690—693).

Еще ближе к истине, видимо, подошел Л. Габрилович, анализируя «формализм» в математике в связи с кантовской теорией познания. Он полагал, что Кант ошибочно принял современную ему *наглядную* математику за «окончательную». Теперь его теория устарела, ибо в трактате Гильберта «Основания геометрии» произошло «немыслимое для него» (1913. № 119. С. 473). А именно «формальная арифметика строго логическим путем, без всякой помощи созерцания, доказывает, что $2 + 3 = 5...$ » (Там же. С. 483). Однако проведенный Габриловичем интересный анализ противоречит его собственным словам. Он особенно упирает на то, что формализм устраняет из доказательств всякие ссылки на наглядность и созерцание. Их полностью заменяют якобы точные определения «символов» и правил их «сочетания», причем и те, и другие создаются математиком «совершенно свободно и произвольно». Превращается ли тем самым в чисто *условную игру* не только вся математика, но и формализованная, математическая логика? Габрилович прекрасно показывает, что нет, не превращается, поскольку *любая* условная формалистика предполагает и использует *безусловное содержание* — законы логики и понятия арифметики. В самом деле, всякий введенный произвольно *символ* сохраняет *себетожественность* во всем процессе рассуждения и *отличается* мною от любого другого символа — чего не могло бы быть, если бы я не подчинялся законам тождества и противоречия, не имел понятия о единице и двойке, а тем самым о всем числовом ряде. Кроме того, формальный вывод представляет собой *конструкцию*, а отнюдь не «аналитические подстановки» по закону противоречия, ибо в данных символах «самое сочетание еще не заключается» (Там же. С. 509—510). Согласившись, таким образом, с утверждением об априорном и синтетическом характере математики, Габрилович заключает так: «Кант часто повторял мысль, что математика конструирует свои объекты. Но не

следует обманываться словами. Конструкция, о которой говорил Кант, не имеет ничего общего с типичным для современной математики чисто-мысленным процессом конструкции», потому что он «думал о наглядной конструкции» (Там же. С. 511). Ответим на это, что классиков лучше меньше почитать, да больше читать. В очередной раз приходится с сожалением констатировать недостаток внимания к существованию кантовской концепции, согласно которой «действия алгебры... представляют собой если не геометрическое, то все же конструирование с помощью символов», а предмет математического *созерцания*, «несомненно, не может содержать в себе ни больше, ни меньше, чем понятие» (2, т. 3, с. 611—614). Наглядное созерцание не имеет другой цели, кроме *изображения* понятия; его принудительность, согласно Канту, имеет всецело *логическую* природу.

Логическая основа Кантовой философии науки была подвергнута критике в статье А. Сырцова, указавшего на «искусственность грани», отделяющей аналитические суждения от синтетических. Аргументация по этому традиционному для «Kant-Kritik» вопросу такова. Аналитические суждения не обязательно являются тавтологическими, но обязательно «основываются на тождестве», т. е. их можно представить не формулой «А есть А», а формулой «(А + В) есть В», где связка «есть» основа на тождестве В с В. Следовательно, В приводится в *необходимую* связь не только с В, но и с (А + В), стало быть, и с А, т. е. со *всеми* признаками понятия, а не только с В. Следовательно, это суждение синтетическое (1917. № 139/140. С. 74—75). Даже в суждении «А есть А» мы все же различаем два А, иначе и формулу не написать, поэтому даже оно — синтетическое. И наоборот: суждение «все тела тяжелы», признаваемое Кантом синтетическим, на самом деле является аналитическим. Почему при решении вопроса мы должны расчленять только субъект? Достаточно расчленить предикат «тяжесть», чтобы найти в нем понятия и тела, и движения, и центра. Во всяком синтетическом суждении типа «А есть В» между субъектом и предикатом есть нечто тождественное, потому что «А есть В» — это лишь сокращенная запись «АВСД есть ДЕЖЗ», где нечто общее — Д — и делает возможным суждение, связку. В итоге: «Всякое суждение есть *акт синтеза под формой тождества*; содержание и субъекта и предиката уходит в бесконечность, а кантовские “аналитические” и “синтетические” суждения — это лишь обозначение *пределов* единой континуальной шкалы, которых нет в действительности» (Там же. С. 84). Для «развития» логики Канта Сырцов привлекает идеи Лейбница, Шуппе и Гегеля.

V

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

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

Например, Н. Грот в статье об «Устоях нравственной жизни и деятельности» утверждает, что Кант попытался дать философское обоснование той высшей, неэвдемонистической морали, полный кодекс которой дал Христос, однако ему удалось лишь «формально» констатировать факт безусловности долга (1895. № 27. С. 150). Необходимо исходить из принципа творческого устремления духа к реализации и развитию «психиче-

ской жизни в мире», когда нравственность «приложится» сама собой.

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

в виду запрет *злой* воли. Отводя глаза негодяю, мы не лжем, а творим истинную правду.

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

Статья «О добродетелях» позволяет лишь догадываться об исходных, первичных, определяющих расхождении Соловьева с Кантом, указанных совершенно открыто позднее в рассуждениях о «действительности нравственного порядка» (1896. № 31. С. 107—130). К центральному пункту полемики мы уже подошли, сравнивая изложенные позиции по частному вопросу. Сама логика обоснования права лгать ради блага ближнего, или, более общо, логика подчинения «формального» закона держательному знанию «правды», неизбежно приводит к тому, *кто знает всю правду*, иначе говоря, к тому всеведущему существу, которое с необходимостью должно появиться в гетерономной этике, полагающей *основание* нравственности *в цели* поступка. Ведь только всеведение позволяет установить, что необходимо для достижения такой цели, будь то Царствие Божие, всеобщее или личное счастье. Вождь трудящихся, знающий то, способствовать чему нравственно (а противодействовать, соответственно, безнравственно), — малое подобие Бога, открывшего пророкам тайну жизни вечной. Оба — идолы ленивой совести, освящающие дорогу в ад. Удивительно, что Соловьев, очень хорошо знавший отличие идолов от идеалов, не принял кантовскую точку зрения и сделал шаг назад, к докантовской этике. Причина, видимо, в том, что Кант, обладавший, может быть, максимально возможной культурой мышления идеала, «понял и выразил то обстоятельство, что способность (а также обреченность) человека полагать практически неосуществимые цели есть следствие его небожественности» (1, с. 31). Признать же богооставленность человека Соловьев не мог.

Кант, по его мнению, «безукоризненно» определил «формальную сущность нравственности» как «самозаконного действия чистой воли», однако впал в «односторонний субъективизм», образующий «общую границу всех его воззрений» (Там же. С. 108). Субъективизм не позволяет удовлетворительным образом связать блаженство и добро. Тем самым нравственный миропорядок лишается *действительности*. «Морально-химический» анализ нравственного закона не в состоянии вывести из области субъективных представлений. Поэтому *вопреки* своему критицизму, стремясь обосновать реальную возможность высшего блага, Кант отыскал и Бога, и бессмертие, признав их предметами моральной *веры* практического *разума*. Но вера не может быть рациональным научным «выводом»! А разум не может опереть Бога на совесть, оправдывая совесть — Богом. Если категорический императив стоит сам по себе, то зачем ему Бог? А если Бог все же нужен, то нравственный императив не

стоит сам по себе, и бытие Бога удостоверяется независимо от него. Здесь-то Соловьев и высказывает суть всех расхождений: во-первых, бытие Бога, бессмертие и даже телесное воскресение — «это прямое содержание нравственного опыта, — то, что в нем действительно дано» (Там же. С. 113); мистический опыт и здесь, как и в теории познания, противопоставляется философской рефлексии; во-вторых, — и это еще важнее, — для понимания нравственности и нравственной жизни *мало быть человеком!* Мораль — стыд, жалость, благоговение — это обнаружение в человеке *нечеловеческого* начала, проявление в нем более высокой реальности и силы, входящей в него извне, как «благодарить», как требование быть *не только* человеком. Человеческое добро — несовершенное, слишком человеческое. Христос — явление в опыте *совершенного*, существующего «от века», вечного и нетленного бытия. Неосуществимый идеал — не идеал. Христос — осуществленный идеал, более реальный, чем любой человек.

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

Соловьев покидает в решающем пункте почву философии, подчиняя ее теософско-поэтическому образу, рожденному экстатическим религиозным чувством. Никому и в голову не придет, пишет он, сравнивать Сократа, Спинозу или Канта с «тем лучезарным явлением торжествующей духовности, которое сохранилось в Евангелиях» (Там же. С. 127). Между Христом и всяким представителем всего лишь *человеческой* мудрости бесконечная дистанция. Только космическое могущество Христа, «центра Вселенной», «только *универсальность* духа Христова, способного *все обнять и переродить*», есть действительное основание реальности нравственного миропорядка. Моральное сознание требует от человека не просто выполнять свой долг,

а стать в буквальном смысле слов *совершенным, бессмертным* и вечно *блаженным*. Я могу это сделать, потому что я не один — со мной Бог! Соловьев «выше» Канта в этике ровно настолько, насколько мистический экстаз выше ясного размышления, религия выше философии, проповедь выше науки. Кант хотел очистить моральное учение Иисуса от суеверных мифов о чудесах Христа. Соловьев предпочел вернуться назад, к апостолам, которые, подобно всем апостолам какой-либо веры в этом мире, подменяют следование учению — почитанием Учителя.

Не удовлетворил кантовский ответ на вопрос о «смысле жизни» и М. Рубинштейн, но по другой причине (1916. № 134. С. 252—270). Кант, воспитанный в пиетистском духе, видел жизнь не в розовых тонах. Стремление к счастью естественно и неизбежно, но это не смысл, ибо планы и надежды не сбываются. Кант все же оптимист, но лишь в конечном счете. Его оптимизм зиждется на постулате бытия Бога и надежде на «хитрость природы». В его душе всю жизнь боролись две тенденции. Одна — «субъективная». Согласно ей, смысл жизни — внутри нас самих, в свободе, в моральности. Человек — цель в себе и даже конечная цель творения. Царство небесное внутри нас. Другая — «объективная». Мораль формальна, сама по себе беспредельна, не дает конкретного объекта воле. Так появляется идея «высшего блага» как цели жизни, которая, однако, неосуществима без помощи Бога в том, что от нас не зависит. Выходит, что нет Бога — нет и смысла жизни. «Объективная» тенденция берет верх и разрушает все ранее построенное. Рубинштейн полагает, что Кант не сумел использовать широкие возможности принципа автономии субъекта, сведя свободу и смысл жизни к одному сухому Долгу. Надо понять его шире, развить, особенно за счет признания эстетического удовольствия одним из величайших благ.

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

ствуует мне достоинство моей личности, превосходящее все конкретные обстоятельства моего общественного бытия.

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

Кант верно указал различие морали и права, но связь их между собой установить не смог (1901. № 58. С. 315). Неясно, как юридические обязанности могут становиться этическими, в чем моральная основа права. Нельзя ведь сводить его к сугубо внешним предписаниям, единственным основанием которых признается физическая сила. Кантовское «чистое» понятие права — только абстракция. Государство как реализация *идеи* права тоже остается всего лишь отвлеченным понятием. От нравственной свободы личности нет перехода ни к конкретным правомочиям, ни к конкретным политическим теориям. Высо-

чайшая оценка достоинства личности сочетается со скудной политической программой; категорические требования превращаются в примирительные решения. Принцип автономии как будто лежит в основании теории государства: центральная власть должна реализовать *волю народа*, не ущемляя всеобщей личной свободы. Каждый должен повиноваться только тому закону, на который сам дал согласие. Но то, что у Руссо было политическим требованием, у Канта стало идеей разума, которая в жизнь не воплощается: так называемая воля народа никогда не может себя выразить, никакая форма представительства, никакое собрание, никакой закон или акт не могут быть адекватными этой идее. Поэтому... всякая власть неприкосновенна! Ибо воля народа всегда разъединена, т. е. *беззаконна*, и должна быть вследствие этого подчинена воле суверенной (верховой власти), без которой невозможен юридический порядок и неизбежны хаос и террор. Подчинение верховной власти обязательно, несмотря на то, что она не может быть справедливой, так как принадлежит людям, неспособным по природе своей не злоупотреблять своим «служебным положением». Априорная идея права реально существует лишь в качестве *свободы слова* — единственного паладиума народных прав. Как философ Кант много говорил о «духе» правления и слишком мало о реальных учреждениях. Но он прав все же в том, считает Новгородцев, что автономия нравственного сознания позволяет избежать утопии реализованного социального совершенства, тогда как идеал-иллюзия «светлого будущего» отдает нетленные нравственные ценности во власть сиюминутных ограниченных интересов.

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

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

VI

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

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

В конце XIX — начале XX в. и происходило такого рода движение, рецидивирующее и до сих пор. Среди ряда публикаций на эту тему выделяется ясностью и пронизательностью статья А. Дживелегова «Марксизм и критическая философия» (1901.

№ 58. С. 252—281) в жанре аналитических заметок о брошюре К. Форлендера «Кант и социализм...» (1900). Официально-ортодоксальный марксизм, пишет автор, «все еще остается под фелулой Гегеля... Но в последнее время в связи с другими попытками внести изменения в систему марксизма выдвигается вопрос о его связи с кантовской критической философией. Этот поворот представляет и философский, и общественный интерес, как показатель «кризиса» в марксизме» (Там же. С. 252—253). Сначала Дживелегов анализирует логику движения от кантианцев к марксизму. К. Форлендер опирается на тот несомненный факт, что этика Канта глубоко социальна. Категорический императив говорит о *каждом* человеке как цели, самоценной личности, которую нельзя использовать только как средство. Легко видеть, что всякая эксплуатация и есть использование человека в качестве всего лишь средства производства. Кант говорит о цели человечества как о таком общественном порядке, в котором могут развиваться все задатки человека и свобода каждого ограничивается лишь ее совместимостью со свободой каждого другого. Нетрудно увидеть аналогию с известным Марксовым определением коммунизма. Философско-этическим базисом социализма (коллективизма) может быть только категорический императив. Р. Штаммлер дополняет социологический детерминизм этической телеологией. Всякий исторический «закон» виден лишь в свете идеи, коренящейся в потребностях субъекта. Теоретическое знание объективных общественных законов может дать лишь *технику* реализации идеала, средства, но не может поставить человеку нравственную цель. П. Наторп согласен с этим: социально-технический план необходим, но он а priori стоит под эгидой идеи личности как самоцели. Критический метод в применении к социальной реальности прямо приводит к следующим социалистическим принципам: человек должен господствовать над производством, а не оно над ним; все имеют равные права на развитие своих способностей, на образование, дающее возможность каждому участвовать во всех трех родах социальной активности — труде, управлении, духовной жизни (1904. № 71. С. 71—128). Г. Коген полагает, что *воля* к социалистическому переустройству жизни может корениться исключительно в нравственных убеждениях; одна «хозяйственность» и наука о ней к социализму не ведут. Ф. Штаудингер доказывал, что если превосходство этического идеала над экономической и политической целесообразностью игнорируется, то неизбежна утилитарная этика насилия, которая средства (революционное преобразование общества) ставит вы-

ше цели (жизни человека). Если масса стремится к счастью и не имеет понятия о безусловном долге, крах неизбежен.

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

Однако абстрактное сопоставление марксизма и критицизма недостаточно, необходим более конкретный анализ в историческом контексте. Кант находился под нравственным влиянием Руссо, политическим воздействием французской революции и буржуазных конституций, а также в какой-то мере был связан традиционной прусской идеей государства как осуществления воли народа (1901. № 58. С. 270—272). Очевидный моральный пафос марксизма свидетельствует, что значительная доля «идеализма» в нем была всегда, «несмотря на то, что над ним веет официальный штандарт материализма». Практическая программа не может быть действенной без эмоционально-этического элемента, который никак не может быть «выводом» из бесстрастной и сложной теории, доступной немногим интеллектуалам. Здесь, по мнению автора, и следует искать точку соприкосновения марксизма с критической философией, ведь во времена Канта из всех идейных предпосылок марксизма налицо была лишь одна: добрыми чувствами, жадой свободы, равенства, справедливости был насыщен воздух. Поэтому общие идейные мотивы неизбежны: «Царство целей и прочие на своем месте очень плодотворные построения Канта... прекрасно идут к практической части системы марксизма. Идеалы в обоих случаях имеют много аналогий и кантовским идеалам, кроме того, найдется много работы, «критической» работы в идеалах Маркса» (Там же. С. 276). Никто в наше время, заключает Дживеле-

гов, не поддерживает ортодоксальный марксизм. Как далеко пойдет ассимиляция кантианства, неизвестно, но она, во всяком случае, плодотворна.

VII

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

Десятилетие спустя (№ 47) Ю. Айхенвальд высоко оценил книгу Ф. Паульсена «Иммануил Кант. Его жизнь и учение» (1898), подчеркнувшую этическую и религиозно-метафизическую сторону кантианства. Г. Шпет буквально разгромил перевод Н. Соколовым «Критики чистого разума» (2-е изд., 1902) —

«Библии современных философов». По его мнению, «весь перевод плох», на каждой странице — «сплошное искажение» (1904. № 74. С. 550—564). Подробно излагая интересную книгу Г. Зиммеля «Кант. Шестнадцать лекций, прочитанных в Берлинском университете» (1904), Н. Молчанов признает эстетическую теорию Канта «самою глубокою из всех» (1905. № 78. С. 477). Перечисление можно было бы продолжить, но закончим его наиболее важным эпизодом из «хроники научной жизни».

В 1896 г. А. Введенский сообщил о создании в Германии нового философского журнала «Кант-Studien» во главе с Г. Файхингером и при участии Э. Адикеса, В. Дильтея, К. Фишера, Б. Эрдмана, В. Виндельбанда и др., а также при содействии ряда известных ученых из Бельгии, Дании, Англии, Франции, Голландии, Японии, Италии, Норвегии, Польских земель, Швеции, Венгрии, США и России (№ 34. С. 460—466). Его появление было связано главным образом с решением Берлинской королевской академии наук начать издание Полного собрания сочинений Канта, собрать и изучить для этой цели весь его рукописный фонд, рассеянный по библиотекам, архивам и частным собраниям. Введенский, бывший русским корреспондентом журнала, приветствовал образование международного организационного центра кантоведческих исследований. Он выразил уверенность, что в связи с общеевропейским движением «назад к Канту» журнал не будет иметь недостатка в сотрудниках и читателях. Во вступительной статье к первому номеру «Kant-Studien» Файхингер указал на двойные задачи журнала — исторические и систематические. Прежде всего он должен был содействовать разработке широкого круга важнейших философских проблем, поскольку все они так или иначе восходят к Канту. Его учение является достоянием всех культурных народов, поэтому и журнал был с самого начала международным, публиковал статьи на четырех языках — немецком, английском, французском, итальянском — и стремился избежать односторонности, давая высказаться представителям любых направлений. Журнал не окупался, и Г. Файхингер незадолго до столетней годовщины со дня смерти Канта выпустил обращение к друзьям Кантовой философии, в котором предлагал учредить для материальной поддержки «Kant-Studien» общество имени Канта и Кантовский фонд. Первое собрание нового философского общества состоялось 22 апреля 1904 г. Его членами могли быть все желающие. Заплатившие 20 марок считались «годовыми членами», с правом бесплатного получения журнала, а лица, внесшие 25 марок, становились постоянными членами с пра-

вом голоса. В первом списке знаменитого теперь Кантовского общества было 34 человека, в том числе трое русских — доцент Московской духовной академии П. Тихомиров, приват-доцент Московского университета Д. Викторов и приват-доцент Казанского университета В. Ивановский. Все трое — члены Московского психологического общества. В том же 1904 г. вышел в свет памятный сборник «Zu Kants Gedächtniss...» с двенадцатью статьями О. Либмана, В. Виндельбанда, Ф. Паульсена, А. Рия, Б. Бауха и др. Рецензию на него незамедлительно опубликовал Г. Шпет (1904. № 73. С. 406—418), сообщивший также о появлении первого тома Полного собрания сочинений Канта и об организации Кантовского общества. Лишь восемьдесят шесть лет спустя культурная среда в России, образованию которой существенно способствовал наш первый философский журнал, вновь стала достаточно питательной для того, чтобы взрастить национальное Кантовское общество (учреждено в Калининграде в 1990 г.) и начать восстановление утраченных связей с мировой кантоведческой наукой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вопросы философии. 1990. № 10.
2. *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963—1966.
3. *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
4. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989.