

Древо смыслов

# Кант и философия сегодня



Российская академия наук  
Институт философии

# Кант и философия сегодня



Центр гуманитарных инициатив  
Москва–Санкт-Петербург  
2025

УДК 1(430)-051+141.131  
ББК 87.3(4Гем) + 87.3(0)5  
К 19

Серия основана в 2023 г.

Главный редактор и автор проекта «Древо смыслов» С.Я. Левит  
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

*Редакционная коллегия серии:*

Е.Н. Балашова, И.И. Блауберг, В.В. Бычков, Г.В. Вдовина, Б.Л. Губман,  
С.А. Гудимова, Г.И. Зверева, В.К. Кантор, Н.А. Касавина, А.Н. Кожановский,  
И.В. Кондаков, М.П. Крыжановская, И.И. Ремезова, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

*Утверждено к печати решением Ученого совета  
Института философии РАН*

*Редколлегия тома:*

академик РАН А.А. Гусейнов (председатель),  
доктор философских наук Ф.Е. Ажимов, доктор философских наук В.Н. Белов,  
член-корр. РАН В.В. Васильев, доктор философских наук А.Н. Круглов

*Ответственный редактор и составитель тома А.А. Гусейнов*

*Редактор: И.И. Ремезова*

*Серийное оформление: П.П. Ефремов*

К 19 **Кант и философия сегодня** / отв. ред. и составитель тома А.А. Гусейнов. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. — 356 с. (Серия «Древо смыслов»)

ISBN 978-5-98712-464-2

Предлагаемая книга является коллективным проектом ведущих кантоведов Института философии РАН и четырех московских университетов — МГУ им. Ломоносова, НИУ «Высшая школа экономики», РУДН им. Патриса Лумумбы, РГГУ. В ней авторы размышляют над тем, как складывалась судьба философии Канта в России и какое место она занимает в ней сегодня, а также о том, в какой мере проблемы и дискуссии современной философии уходят своими истоками в идейное наследие Канта. Признавая Канта несомненным классиком европейской философии, они и саму его систему критической философии рассматривают в качестве открытой для критики и современных исследовательских поисков. Предназначена для специалистов и всех интересующихся философией.

*В оформлении обложки использованы фрагменты картин:*

*Иоганн Готтлиб Беккер. Прижизненный портрет Иммануила Канта. 1768;  
Франц фон Штук. Падающие звёзды. 1912; Эдвард Поттст. Звездная ночь. 1923*

ISBN 978-5-98712-464-2

© С.Я. Левит, автор проекта «Древо смыслов», составитель серии, 2025  
© А.А. Гусейнов, составитель тома, 2025  
© Коллектив авторов, 2025  
© Центр гуманитарных инициатив, 2025

# Содержание

## Часть I. Русский Кант

*Гусейнов А. А.*

Вместо введения:  
кого мы чествовали в год трехсотлетия Канта? ..... 9

*Круглов А. Н.*

Кант в истории русской философии и культуры .....21

## Часть II. Коперниканский переворот

*Васильев В. В.*

Кант и аналитическая философия: страницы истории ..... 83

*Смирнов А. В.*

Незавершённая критика ..... 101

## Часть III. Разум и вера

*Соловьев Э. Ю.*

Даже если Бога нет, человек не Бог (противоречия,  
парадоксы и загадки кантовской антропологии) ..... 161

*Резвых П. В.*

Парадоксы кантовского учения о коренном зле  
в человеческой природе ..... 181

*Крыштон Л. Э.*

Кант и философская теология .....208

## Часть IV. После Канта

*Шохин В. К.*

Кантовское наследие и дискуссии о философском  
реализме XIX столетия .....253

*Белов В. Н.*

Современная трансцендентальная философия:  
от неокантианства к постнеокантианству .....285

Аннотации .....330

Авторы .....337

Abstracts Collection .....339

---

The authors .....	345
Table of Contents .....	347
Указатель имен. <i>Составитель И.И. Ремезова</i> .....	348

А. В. Смирнов

## Незавершённая критика

**К**акой была бы «Критика чистого разума», если бы Кант был с нами и задумал выпустить третье её издание к собственному 300-летию юбилею в 2024 г.?

### Кант в системе европейской философии

Если наметить общую линию развития европейской философии начиная с греков и до наших дней, она протянется между двумя точками, исходной и конечной. Исходная — в философии греков, в зрелой форме — Платона и Аристотеля. Конечная — в будущем, далёком или не далёком, мы точно не знаем; но очевидно, что достижение этой точки Омега будет означать выполнение философией задачи рефлексии собственных оснований, когда она сможет осветить не только основания чего бы то ни было (что она с бóльшим или меньшим успехом делала до сих пор), но прежде того — основания себя самой. Только тогда философия сможет сказать, что достигла зрелости и способна осознанно формулировать свои задачи и оценивать их решение.

Эти две точки, задающие движение европейской философии, выражены формулами: «познаётся то, что есть» и «есть то, что познаётся».

Благодаря досократикам познание осознаётся как проблема. Нельзя доверять никакому знанию, ни обыденному, ни научному. Они обманывают, подсовывая вместо подлинности — тени вещей. Наверное, своей кульминации это недоверие к познанию достигает у Зенона Элейского, в его апориях: даже самое очевидное, чего, казалось бы, нельзя отрицать — физическое движение, — оборачивается кажимостью. Точнее, оно фиксируется чувствами; однако рассудок отказывается его признавать. Уже здесь со всей силой намечена кантовская проблематика «двух стволов познания», чувственности и рассудка, о которой мы будем говорить. Ведь нельзя, в самом деле, не признать, что чувствами мы постигаем движение; и не только постигаем его, но способны двигаться сами, как показал в своей шуточной зарисовке

Пушкин. Собственное движение, фиксируемое телесно, непросто подвергнуть сомнению, однако рассудок не способен выстроить связанное рассуждение об этой очевидности. Как быть? Признать, что чувства обманывают: таково решение Зенона. Признать, что ни чувства, ни рассудок нас не обманывают, но изменить исходное представление о времени, а именно — о моменте «теперь», чтобы рассуждение получило связность: таково решение Аристотеля<sup>1</sup>. В результате момент «теперь», в совершенном расхождении с интуицией и здравым смыслом, превращается в отсутствие, в границу между прошлым и будущим. Ведь всё, что у нас есть, заключено в «теперь»: воспоминания о прошлом и надежды на будущее располагаются в «теперь», не в прошлом и не в будущем; однако это «теперь», момент настоящего — не точка, а пустота, граница между уже не существующим прошлым и ещё не наступившим будущим.

Знанию о мире нельзя доверять, оно может на поверку оказаться ложным, хотя и предстаёт как очевидное. Выходит, знание не имеет опоры в самом себе; оно должно найти опору в чём-то ещё. Это «что-то ещё», дающее надежду на то, что мы сможем подобраться к подлинности вещей, открыто греками как бытие.

Бытие составляет подлинность вещей, но никогда не явлено как таковое. Точно так же геометрическая линия, точка, треугольник или любая фигура: они составляют подлинность действительных треугольников и других тел в нашем мире, дают о них истинное знание, но никогда не явлены нашим чувствам как таковые, как именно геометрические объекты. Мы не можем «подержать в руках» точку, линию или плоскость, они попросту не могут обрести существование в нашем мире, но именно с их помощью, полагая бытие существующих вещей как геометрическое, видя за явленностью вещи умозрительные геометрические сущности, мы можем понять, как ведут себя вещи нашего мира и каковы их свойства. Подлинность существующей вещи — в её бытии.

Значит, знание обретает свою опору, гарантию своей истинности, применимости и полезности, вне себя, в бытии. Только то, что подлинно есть, что подлинно бытийствует, а не просто существует и кажется, — только это составляет знание. Знание следует за бытием; задача в том, чтобы пробиться к бытию и закрепиться в этой подлинности, так обеспечив истинность знания<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Аристотель*. Физика. Книга четвёртая. Глава десятая // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 145–146 (218a5–15); *Аристотель*. Физика. Книга шестая. Глава девятая // Там же. С. 198–199 (238a35–239b10).

<sup>2</sup> «“Бытие” и “есть” означают, что нечто истинно» (*Аристотель*. Метафизика. Книга пятая. Глава восьмая // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 156 (1017a30)).

Этому соответствует не всегда высказываемое представление о том, что мир дан независимо от того, знаем мы его или нет, даже независимо от того, существуем ли мы, познающие его люди, или нет. Бытие мира, его подлинность никак не зависит от нашего знания. Мы можем познать (истинно познать), и мы познаём (истинно познаём) только и именно то, что бытийствует, что подлинно есть. Такова отправная точка европейской философии: «познаётся то, что есть».

Положение Платона о врождённом знании, положившее начало спору сторонников теории врождённых идей и теории чистой доски, не противоречит тезису о первичности бытия в отношении познания в том смысле, о котором здесь идёт речь: врождённым оказывается подлинное знание, удостоверенное бытием. А спустя две с лишним тысячи лет тезис о «главном вопросе философии» мог быть сформулирован в известной своей форме, только если при этом исходили из того, что бытийствующий мир «дан» сознанию, так что остаётся лишь решить, что в этой паре первично, что от чего зависит: первое от второго или второе от первого. Такая формулировка однозначно подсказывает ответ: конечно же, если бытие «дано» как объективное, тогда как субъективное сознание «соответствует» ему более или менее удачно, то утверждать первичность сознания — попросту ребячество, противоречие очевидному.

Заметим, что научные, а значит, в основе своей материалистические теории сознания, вплоть до самых современных, следуют той же логике, разве что добавляют (поскольку они — научные), в явной или неявной форме, представление о причинной связи от первичного ко вторичному, от бытия к сознанию, стремясь провести его более или менее последовательно. В самом деле, если верить в принцип причинности и исходить из научно-материалистической установки в понимании сознания, сознание должно оказаться не просто вторичным в отношении бытия, но и производным от него как генетически, так и с точки зрения своего функционирования и содержания. Об этом стоит напомнить потому, что тезис о двух главных линиях в истории европейской философии, материализме и идеализме, разделившихся по вопросу о первичности бытия или сознания, — не просто факт истории мысли, но и факт сегодняшних дискуссий о сознании (в которых эта дихотомия выражается терминологически иначе и с новыми нюансировками, которые, однако, не меняют сути дела, о которой

---

О тесной связи истинности и бытия (а также открытости и света) в более широком индоевропейском контексте см.: *Бородай С.Ю.* Об индоевропейском мировидении // Осознать смысл, осмыслить сознание: разум и Другая рациональность: Сб. статей / отв. ред. серии Р.В. Псху, отв. ред. тома А.В. Смирнов. М., 2023. С. 239–288.

идёт речь), поскольку выражает представление о непрерывной первичности и данности «мира», о его каузальной первичности в отношении сознания. И если такую причинную связь не удаётся построить уверенно и последовательно, это не ставит под сомнение исходную установку, унаследованную от времён младенчества европейской философии: познаётся то, что есть, сознание следует за бытием, мир как таковой (сегодня сказали бы: объективный) дан сознанию и не зависит от сознания.

Интересно, конечно, что в постановке вопроса о первичности бытия в отношении сознания, в том числе в современных редакциях, подчас не различено бытие мира — и его наличность, его существование. Когда считают, что сознание возникает на своём носителе (тело и мозг, а сейчас также — машинные носители), то о чём говорят: о бытии тела, мозга, машины — или об их существовании? Если о бытии, т.е. о той подлинности, что стоит за явленностью вещей, за их кажимостью, и которая измеряется в том числе или даже, для сегодняшнего учёного, в первую очередь математически, — то разве такое бытие не тождественно сознанию? Когда Платон находит твёрдое основание знания в бытии вещи, то такое бытие разве не дано нам в нашем сознании, способном проникнуть в мир идеального, и разве не дано оно нам — именно как наше сознание? Но если это так, то вопрос о первичности, а значит, и о каузальной зависимости теряет здесь своё основание: понятно, что сознание полагает самого себя в бытии своего «носителя», чтобы затем обнаружить себя же самого<sup>3</sup>.

Есть неустранимое внутреннее противоречие в той позиции, которая была выработана на заре европейской философии. Если знание не имеет опоры в самом себе, если оно, взятое как таковое, без надёжного якоря, крепящего его к бытию, всегда под подозрением, всегда может обмануть, то бытие обладает безусловным приоритетом в отношении знания. Истина — вот кумир эпистемологии. Но как убедиться в том, что знание заякорено в бытии, что оно истинно? Только с помощью того же знания, которому удалось каким-то образом пробить-

<sup>3</sup> Взять хотя бы ставшую столь популярной тему ChatGPT и других реализаций искусственного интеллекта на основе больших языковых моделей. В качестве *существующих* эти варианты ИИ предстают как массивы текстов, порождаемых машиной в ответ на вопросы или реплики того, кто ведёт с ней разговор. А в качестве *бытийствующих* они представлены сложными математическими выкладками и алгоритмами. Их подлинность — эта математическая начинка, их явленность — порождаемые тексты, порой внятные, порой не очень. Какой смысл имеет вопрос о том, сознательна ли машина, способная производить такие тексты? Сознателен человек, обеспечивший её бытие, являющее себя в той форме, которая и порождает этот псевдовопрос.

ся к бытию, к его открытости; которому удалось каким-то образом оказаться тождественным бытию.

Эта загадочность *скачка к бытию*, невозможность его рационализации (потому что всякая рационализация возможна только благодаря этому скачку, после него) сопровождает европейскую философию и науку, родившуюся на её основе, до сих пор; разве так называемая «трудная проблема сознания» говорит о чём-то ином, нежели о неподотчётности этого скачка? В платонизме, а затем и в неоплатонизме скачок к чистому бытию представлен как мистическое восхождение; это задаёт в когнитивном пространстве европейской большой культуры устойчивую парадигматическую (не объясняемую из неё самой, но предпосылаемую) иерархию идеального и материального, души и тела, не только имеющую коренное значение для теории познания, но и в целом задающую силовые линии выстраивания культуры. Аристотелизм находит удивительно изящное решение вопроса о том, как подтвердить истинность знания, закрепив её, эту истинность, бытийно (в бытии вещей). Логика здесь следует за метафизикой как её параллель: родовидовая эпистемология точно отражает принцип гилеморфизма и потому не может не быть истинной. Но и здесь первую скрипку играет онтология: то, что есть, и то, каким мыслится бытие, определяет эпистемологию, т.е. то, как познаётся сущее.

Эта позиция может быть названа поиском внеположного основания знания. Знание, не находя опоры в самом себе, полагает его вне себя — в бытии. Мир расщепляется на бытийное и существующее, познаваемое истинно и познаваемое как мнение. Противоречие самообоснования знания не решается в тех парадигмах, которые задают движение европейской философии в Античности и Средневековье. Познаётся то, что есть; однако «есть», подлинное бытие, дано нам в конечном счёте только как знание. Значит, выйти за пределы знания, пробиться к его твёрдой опоре и найти ясный критерий подлинности знания вне его самого не получается.

Декартовский коренной поворот в европейской философии знаменовал новый этап её развития, который можно характеризовать как поворот к поиску собственного, внутреннего основания знания. Подлинную опору знание может обрести только в себе самом, больше нигде. Такова исходная позиция, и в этом смысл декартовского обращения к *Я* как единственной твёрдой опоре знания.

Поиск внутрисложенного сменяет поиск внеположного, оказываясь вместе с тем его логически необходимым продолжением и развитием. Если знание невозможно убедительно обосновать отсылкой к внешнему, к бытию, поскольку любая такая отсылка на деле

приведёт нас опять внутрь, к знанию же, остаётся попробовать найти основание знания внутри, в нём самом, а не вовне. Тогда бытие и субстанциальность можно открыть как самоочевидные, — такие, сомневаться в которых невозможно. Установка на бытие и субстанциальность унаследована Декартом от прежнего этапа развития философии, начало которому дали греки. Так поиск внутритропного основания, обращающийся как будто бы к самому знанию и спрашивающий, в лице его зачинателя Декарта, о самоочевидном, о том, что открывается любому уму как непредвзятое, — на деле наследует предвзятость категориального каркаса, лежащего в основании такого вопрошания и, главное, обнаруживаемого ответа. Субстанциальность, т.е. устойчивое бытие *Я*, — вот что мы вместе с Декартом находим как имманентное основание любого дальнейшего движения знания, как единственную (потому что это — единственная самоочевидность, отрицание которой самопротиворечиво) надёжную опору знания.

Делая поворот к внутреннему основанию знания, Декарт тут же сворачивает назад, к бытию и субстанциальности. Он как будто не решается пройти вперёд по дороге, которая ему открылась. «Бытие» сохраняет над его мышлением свою власть: без устойчивости бытия, которая схватывается категорией субстанции, невозможно строить знание.

Но всё же Декарт делает самый решительный шаг к тому, чтобы поставить вопрос: «Что в моём сознании от самого сознания, а что — от мира?». Самоочевидность «я мыслю», *je pense*, равнозначна у него бытию мыслящей субстанции, но бытию автономному, самостоятельному по отношению к субстанции протяжённой. Чаще обращаются к латинскому варианту Декартовой формулы, ошибочно передавая его как *cogito ergo sum*<sup>4</sup>, хотя он служит переводом французского выражения *je pense, donc je suis*, изначально появившегося в 4 части «Рассуждения о методе», и звучит на самом деле *ego cogito, ergo sum*. И французский оригинал (1637 г.)<sup>5</sup>, и латинский перевод (1644 г.)<sup>6</sup> оставляют внешнее впечатление логического вывода, хотя речь у Декарта о пер-

<sup>4</sup> Речь о русскоязычных авторах. Самое раннее такое «сокращение» мне встретилось у В.С. Соловьёва в «Теоретической философии»; возможно, у него были предшественники.

<sup>5</sup> *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode*. Leyde: l'Imprimeries de Ian Maire, 1637. P. 33, 34.

<sup>6</sup> Латинский перевод «Рассуждения о методе» был опубликован в 1644 г. вместе с латинским оригиналом «Первоначал философии», в одном томе, но с отдельной пагинацией; латинский перевод содержит формулу *ego cogito, ergo sum* (*Dissertatio de Methodo rectè utendi ratione, et veritatem in scientiis investigandi*. P. 28 // *Renati Descartes. Principia philosophiae*. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1644).

вичной достоверности, самоочевидности «я мыслю», в которой невозможно сомневаться, а вовсе не о силлогизме. В том-то и дело, что «значит, я существую» присоединяется *как столь же самоочевидное*, как и «я мыслю». Латинский оригинал «Первоначал философии», опубликованный в 1644 г. (за ним последовал французский перевод 1647 г.), содержит формулировку *ego cogito, ergo sum*<sup>7</sup>, точно такую же, как латинский перевод «Рассуждения о методе». «Рассуждения о первой философии», впервые опубликованные в 1641 г., содержат (Рассуждение второе) формулировку *ego sum, ego existo* «я есть, я существую» как указание на первичную данность и очевидность бытия Я<sup>8</sup>.

Самоочевидность «бытия» — это того же типа самоочевидность, которую Кант позже обозначит как всеобщий и строго необходимый характер категорий *a priori*, делающий возможным познание<sup>9</sup>. Именно априорный, коллективный и бессознательный характер этой самоочевидности заставляет Декарта, как и его последователей, считать, что «я существую» ничего не добавляет по существу к самоочевидности «я мыслю»:

Когда я сказал, что положение *Я мыслю, следовательно, я существую* является первичным и самым достоверным, какое только может представиться кому-либо в ходе философствования, я тем самым не отрицал необходимости знать до него, *что такое мышление, существование, достоверность*, а также *что немислимо, чтобы то, что мыслит, не существовало* и т.п., но поскольку это — простейшие понятия, кои сами по себе не дают познания ни одной из сущих вещей, я не счёл нужным их перечислять<sup>10</sup>.

Декартова формула критиковалась за что угодно, но не за неочевидность и негарантированность этого «бытийного» добавления, что показывает лишний раз власть коллективного когнитивного бессознательного над мыслительным пространством европейской (как и любой другой) большой культуры. Критиковавшие Декарта, как,

<sup>7</sup> *Renati Des-Cartes. Principia philosophae. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1644. P. 7.*

<sup>8</sup> *Renati Des-Cartes. Meditationes de prima philosophia. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1642. P. 16.*

<sup>9</sup> «Бытие» не фигурирует как таковое среди категорий *a priori* у Канта, но фактически оно введено в их состав под видом категории «субстанция», которая и обозначает, по Канту, непрерывность бытия.

<sup>10</sup> *Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. / пер. с лат. и франц.; сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. М., 1989. С. 317.*

например, Юм<sup>11</sup>, В.С. Соловьёв<sup>12</sup>, Г.Г. Шпет<sup>13</sup> или Э. Рош<sup>14</sup>, указывали на негарантированность субстанциальности «я», его сущностного характера, но не на то, что существование примыслено к «я» не по праву. А те, кто видел в Декарте подлинного родоначальника новоевропейской философии, как Хайдеггер, нисколько не сомневались в том, что самодовлеющее бытие *Я* и есть та простая и первоосновная истина, которая открыта Декартом<sup>15</sup>. А ведь в самом деле, ещё Платон утверждал («Софист» 237d), что «выражение “что-либо” мы относим постоянно к существующему; брать его одно, само по себе, как бы голым и отрешённым от существующего, невозможно»<sup>16</sup>.

Сознание — от самого сознания (даже если его содержание, все наши ясные идеи, вложены в него, по Декарту, Богом): вот что означает психофизический дуализм. Ясные идеи непременно истинны не оттого, что «соответствуют» (или как-то иначе «адекватны») миру, т.е. протяжённой субстанции. Они истинны потому, что, будучи ясными, в силу этого совершенны, а значит, даны нам Всесовершенным Существом. Бог выступает гарантом того самого скачка от знания к бытию, который в системе Декарта и не нужно совершать, поскольку Бог за нас устраивает дело так, как если бы этот скачок имел место.

Декартовское *cogito* — это всё многообразие содержания сознания, во всяком случае, всё многообразие *действий*, которые могут быть приписаны сознанию. Все эти действия совершаются *Я*: они имеют одного действителя. Все эти многочисленные акты сознания не рассыпаны в беспорядке, они имеют ясно обозначенного собственника: моё *Я*. Это ясно и потому, что противоположное было бы бессмыслицей: действие без действителя — как улыбка Чеширского кота, не удержится и растает в воздухе. Это ясно также и из того, как Декарт вводит первое основоположение своей философии: речь идёт именно о нём самом, о Картезии, при том, что все действия сознания,

<sup>11</sup> См. его «Трактат о человеческой природе», кн. 1, ч. IV, гл. 6 «О тождестве личности» (Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 365–378).

<sup>12</sup> Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Собрание сочинений В.С. Соловьёва. Т. VIII. СПб., 1903. С. 175.

<sup>13</sup> Шпет, Густав. Сознание и его собственник. (Заметки) // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 156–210.

<sup>14</sup> Варела Ф., Томпсон Э., Рош Э. Отелеснённый ум. Когнитивная наука и человеческий опыт / пер. К. Тулуповой, отв. ред. В. Лысенко, предисл. В. Лекторского. М., 2023. С. 171.

<sup>15</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. Сб. переводов / сост. и послесловие П.С. Гуревича, общ. редакция Ю.С. Попова. М., 1988. С. 261–313.

<sup>16</sup> Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 302.

все многочисленные *cogitationes*, прикреплённые к Декартову *Я*, могут быть воспроизведены любым другим *Я*. Всё, что Декарт говорит, обращено к читателю; выдвигая основоположение своей философии «я мыслю, следовательно, я существую», он подразумевает, что любой читатель убедится в его правоте. Значит, Декартово *Я* универсализируемо, вместо него может быть подставлено *Я* любого человеческого существа. И вместе с тем любой человек может говорить о познании только от первого лица, утверждая *cogito* как своё, и только своё действие. Очевидно, что проблема универсальности и интересубъективности в логически полной форме уже поставлена здесь.

Все акты сознания, все многочисленные (а лучше сказать – бесчисленные) *cogitationes* прикреплены к *Я*, будучи актами *Я*. То, что говорит Декарт, не предполагает какого-то другого вывода. Но ведь любой акт сознания *меняет Я*, поскольку сомневаться – не то же самое, что чувствовать, надеяться и т.д.; и при этом *Я* в формально предикативной конструкции «я сомневаюсь» (=я есть сомневающийся) не мыслится у Декарта как член предикативной конструкции, как что-то отдельное от каждого конкретного акта сознания. «Я сомневаюсь», «я мыслю», его *cogito* – это, подчёркивает Декарт, *простая* очевидность, в силу своей простоты исключаящая сложность. Но именно поэтому (поскольку «Я» и есть «мыслю») *Я* должно становиться другим, оно должно меняться с каждым новым актом сознания, с каждым новым *cogito!* И вместе с тем оно не может меняться, оно должно оставаться строго тем же самым, поскольку иначе единство сознания рассыплется, потеряв точку своей сборки: действитель всех действий моего сознания – строго один и тот же, одно и то же *Я*, а именно – моё *Я*, в котором я не могу представить никакой расщеплённости (такая расщеплённость – признак душевного недомогания).

### Коллективное когнитивное бессознательное больших культур

Не будем останавливаться на критике декартовского «я мыслю, следовательно, я существую», в том числе в отечественной философии: её надо разбирать отдельно, и она малоубедительна. Для нас важно другое. Задолго до Декарта к вопросу о познании *Я* обратился Ибн Сина; в нескольких пассажах, известных как рассуждение о «парящем человеке»<sup>17</sup>, он показывает, что знание *Я* даётся иначе, чем знание о мире

<sup>17</sup> См.: Смирнов А. В. Рефлексивна ли философия? // Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4. Вып. 1. URL: <https://transcendental.su/s271326680024729-1-1/>. Дата обращения: 05.12.2024; История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А. В. Смирнова. М., 2020. С. 133–135.

или знание о собственном теле, и не зависит от них: ни от мира, ни от тела, ни от познания того и другого. Ибн Сина открывает иной, нежели известные в аристотелизме, способ познания, и именует его *хадс*. Есть определённая ирония в том, что это слово, взятое, совершенно очевидно, из арабских переводов аристотелевского корпуса, где оно служит эквивалентом аристотелевской «проницательности»<sup>18</sup>, использовано для обозначения иного, нежели известные в аристотелизме, источника знания, а именно — интуиции, непосредственного, прямого схватывания, исключаяющего расстояние между познающим и познаваемым.

Эта интересная историко-философская параллель — вовсе не параллель, если говорить о том, из каких предпосылок исходят Ибн Сина и Декарт и в чём смысл их открытий: они встроены в разные перспективы, и хотя говорят как будто об одном и том же — о знании *Я*, — на самом деле говорят разное и о разном. Смысл того периода развития европейской философии, начало которому положил Декарт, заключается в том, чтобы со всей ясностью, отчётливо поставить вопрос: «Что в моём сознании от самого сознания, а что — от мира?» Этого нет у Ибн Сины, и смысл открытия им третьего, наряду с чувственным и рациональным познанием, источника знания — в том, чтобы задать эпистемологическое обоснование той философии света, которую после него представил как систему ас-Сухраварди в своей «Мудрости озарения» (сам ас-Сухраварди ссылается на Ибн Сину как открывателя философии ишракизма<sup>19</sup>). Поэтому разговор об Ибн Сине и ас-Сухраварди — это особый, отдельный разговор, который здесь будет не к месту; единственное, что к месту, — это замечательное авиценновское открытие третьего источника знания, наряду с известными двумя. Это интересно для нас, поскольку Кант исходит из того, что человеческое познание имеет только два «ствола», чувственность и рассудок<sup>20</sup>. Почему Кант занимает эту позицию и в чём её смысл, догматична она или нет — нам предстоит понять.

<sup>18</sup> Или, в другом переводе, «сообразительности» (*Аристотель*. Вторая аналитика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 314). Подробнее см.: *Смирнов А. В.* Все-человеческое vs. общечеловеческое. М., 2019. С. 34–35.

<sup>19</sup> Об этом см.: *История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология* / под ред. А. В. Смирнова. М., 2020. С. 138–151, 445–458.

<sup>20</sup> «Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*» (*Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 2006. Т. 2. Ч. 1. С. 83).

Но ведь Ибн Сина и ас-Сухраварди также говорят о самоочевидности *Я*. *Я* открыто самому себе со всей полнотой. Нет ничего, что заслонило бы *Я* от самого себя: чистая явленность *Я* сродни чистой явленности света, поскольку не нуждается ни в чём дополнительном. Такая чистая явленность исключает возможность ошибки или ущербности знания: *Я* всегда явлено полностью. И такая чистая явленность исключает возможность того, чтобы *Я* оказалось сокрытым от себя самого: *Я* не может не быть явленным. Наконец, *Я* абсолютно просто, в нём нет никакой сложности, и это также объясняет, почему *Я* не может не познаваться целиком и без всякого изъяна. Таковы принципиальные положения, которые выдвигают Ибн Сина и ас-Сухраварди, говоря об интуитивном познании *Я*.

Самоочевидность и невозможность отрицать явленность *Я* – в этом позиции Ибн Сины, ас-Сухраварди и Декарта совпадают. Однако для Декарта такая самоочевидность равносильна утверждению о субстанциальном бытии *Я*, тогда как для Ибн Сины и для развивающего авиценновские положения ас-Сухраварди такой вывод не просто не очевиден, но исключён. Это со всей силой подчёркнуто в «Мудрости озарения»: вся перипатетическая онтологическая терминология – чистой воды фикция ума, на самом деле слова «бытие», «субстанция», «форма», «материя» пусты и ничего не обозначают. Простота и абсолютная сила света, тождественные *Я*, – вот какой вывод мы делаем из факта самоочевидности *Я* вместе с ас-Сухраварди, раскрывающим, по его утверждению, положения, прежде высказанные Ибн Синой.

Значит, самоочевидность *Я*, невозможность отрицать собственное *Я* (потому что отрицать его будет оно же само) как таковые вовсе не означают ни субстанциального бытия *Я*, ни его тождественности чистому свету. И тот, и другой вывод *присоединены* к несомненности *Я* как нечто дополнительное. Но ведь в обоих случаях они присоединены как нечто само собой разумеющееся, как то, что не нуждается в обосновании; как такое дополнительное, которое как будто ничего и не добавляет. Иначе говоря, категориальная оснастка, которую получает один и тот же факт самоочевидности *Я* в двух традициях, арабо-мусульманской (у Ибн Сины и ас-Сухраварди) и европейской (у Декарта), – эта категориальная оснастка априорна в смысле Канта, она взята из когнитивного опыта тех больших культур, арабо-мусульманской и европейской, которые породили эти традиции философии.

Для каждой из этих культур этот опыт носит коллективный (разделяется всеми или почти всеми) и бессознательный (эти когнитивные привычки не рефлектируются) характер. Но он разный в двух случаях – вот в чём дело. Это заставляет нас задуматься о том, в каком

именно смысле априорное, по Канту, носит «необходимый» и «строго всеобщий» характер<sup>21</sup>. Не следует ли различать абсолютно всеобщее, такое, которое не знает никаких ограничений, и всеобщее в границах больших культур — т.е. в тех границах, которые сами эти априорные принципы и задают? Ведь если, по Канту, познание, будь то чувственное или рассудочное, возможно только на основе априорного, то эти априорные принципы и задают то поле, в пределах которого они применимы и действительно обосновывают всеобщие законы. Здесь нечто вроде доброкачественного *petitio principii*: принципы *a priori* задают область, в которой познание на их основе будет «необходимым» и «строго всеобщим», как, скажем, онтология физических объектов задаёт ту область, на которой законы физики необходимы и строго всеобщие. Но этим вовсе не исключается, что другими принципами *a priori* будет задана другая область познания «необходимых» и «строго всеобщих» законов: онтология физики отнюдь не исключает онтологии химии или другой науки. Если, конечно, мы не считаем, что мир исчерпывается физическими объектами.

Категории субстанции и бытия, о которых позже Кант будет говорить как об априорных<sup>22</sup>, делающих возможным рассудочное познание, обосновывают Декартову формулу *ego cogito, ergo sum*, одновременно отсекая любые другие толкования или выводы, которые, казалось бы, явным образом вытекают из *cogito*. Речь не только о той трактовке, которая очевидна для Ибн Сины и ас-Сухраварди. В самом деле, разве можно не заметить, что *cogito* — это действие моего сознания? *Cogito* фиксирует активность сознания — разве это не очевидно? Если уж исходить из *непредвзятого* (без категорий *a priori*) смысла *cogito*, то это — чистое действие, никак не бытие; значит, надо было бы сказать «я мыслю, следовательно, действую». Но «действие» в системе когнитивного опыта европейской большой культуры, получившего категориальное оформление в философии, не является первоосновным, таким, на которое можно опереть всё прочее; напротив, оно само нуждается в том, чтобы быть присоединено к субстанциальной основе. Значит, подобная первооснова — только субстанциальное бытие. Это со всей определённой подчёркнуто Кантом, который выводит на свет эту важнейшую черту коллективного когнитивного бессознательного европейской большой культуры:

<sup>21</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 1. С. 55.

<sup>22</sup> У Канта они как будто склеиваются в одну, поскольку, по Канту, субстанция и обозначает непрерывность бытия.

Если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то всё же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как *субстанцию* или как нечто присоединённое к субстанции... Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно а priori пребывает в вашей способности познания<sup>23</sup>.

Значит, *Я* не может не мыслиться как субстанция, т.е. как носитель атрибутов, которые могут быть многочисленны и разнообразны, но которые все собраны в единство благодаря прикреплённости к своему носителю — к *Я*. Вот в чём суть той схематики смыслополагания, которой следует Декарт и которую вскрывает Кант. Эта схематика априорна в отношении «ощущения *Я*», или сырой данности *Я*, составляющей наше самосознание до того, как эта данность будет осмыслена и получит ту или иную категориальную оснастку.

Именно «ту или иную». Субстанциальная схематика задаёт логическую возможность осмыслить любое действие как качественное состояние субстанции: я мыслю  $\Rightarrow$  я есть мыслящий. Тождественность этих двух форм отмечена ещё Аристотелем (Метафизика, Кн.5, гл. 8, 1017a):

Нет никакой разницы сказать: «человек есть здоровый» или «человек здоров», и точно так же: «человек есть идущий или режущий» или же «человек идёт или режет»; и подобным образом во всех других случаях<sup>24</sup>.

Эта тождественность позже подтверждена в «Логике Пор-Рояля»:

Всё равно, сказать ли *Пётр живёт* или *Пётр есть живущий*

т.д., поскольку любой глагол преобразуется в есть + атрибут<sup>25</sup>. В когнитивном пространстве, где возможна и необходима метафизика бытия и субстанции, такие языковые формы не могут не быть

<sup>23</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 57.

<sup>24</sup> Аристотель. Метафизика. Книга пятая. Глава восьмая // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976.

<sup>25</sup> Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить / пер. В.П. Гайдамака. 2-е изд. М., 1997. С. 84–89.

быть тождественными постольку, поскольку форма «S есть P» служит языковым выражением осуществления когнитивного механизма полагания связности «что-и-какое» на основе пространственной интуиции, что задаёт принципиальные контуры когнитивного пространства европейской большой культуры. Кант предлагает существенное развитие этого взгляда, различая подобные высказывания со связкой «есть» (объективное единство апперцепции) и глагольные фразы, где подлежащим служит «я» и отсутствует связка «есть» (субъективное единство апперцепции; см. ниже, с. 118–119). Возможность осмыслить «я мыслю» как «я есть мыслящий» и т.п. — это именно логическая, точнее, логико-смысловая возможность, она не обязательно осуществляется (как у Декарта, настаивающего на простоте «я мыслю», т.е. его неразвёрнутости в предикативную конструкцию), но она всегда присутствует в глубине сознания именно как логическая (логико-смысловая).

Итак, формула *je pense, donc je suis* вскрывает априорные категориально оформленные представления, взятые из коллективного когнитивного бессознательного европейской большой культуры и делающие возможным осмысление факта самоочевидности Я. Возможным — но не единственно возможным. Сравнение опыта двух больших культур, арабо-мусульманской и европейской, открывших один и тот же факт самоочевидности Я, но осмысливших его принципиально по-разному, показывает расхождение систем априорных рассудочных категорий, даже их полное несовпадение. В этом смысл различения двух видов всеобщего (абсолютного и ограниченного принципами *a priori*): второе намечает эпистемные области больших культур, тогда как первое остаётся пока чистым именем, не наполненным содержанием. Ведь если любая традиция философии принадлежит той или иной большой культуре, разделяет то или иное коллективное когнитивное бессознательное, исходя из принципов *a priori* в построении знания, то как можно выйти за эти ограничения, как можно *не* принадлежать никакой отдельной традиции?

### «Коперниканский переворот» в теории познания

В первых словах «Введения» в «Критику чистого разума» Кант даёт общую экспозицию соотношения центральных категорий, задающих базовую проблематику его теории познания:

Без всякого сомнения, всё наше познание начинается вместе с опытом; в самом деле, чем же побуждалась бы к выпол-

нению своих задач способность познания, если не предметами, которые воздействуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти приводят в движение деятельность нашего рассудка, направленную на то, чтобы сравнивать, связывать или разделять представления и, стало быть, перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом?<sup>26</sup>

Опыт первичен в том смысле, что без опыта, т.е. встречи нашей способности познания с миром, никакого познания не было бы: это столкновение с предметом познания необходимо, чтобы «запустить» процесс познания. Опыт здесь понимается в самом общем, расплывчатом виде, предварительно, дабы обосновать высказанное положение: воздействие вещей на наши чувства инициирует познание, без этого воздействия познания бы не было — ни чувственного, ни рассудочного<sup>27</sup>.

Значит, мир, понимаемый как то, что помимо нас и что от нас не зависит, воздействует на нашу познавательную способность, и только благодаря этому начинается и далее протекает процесс познания. Предметы, неоднократно говорит Кант, каким-то образом «аффицируют» нашу душу<sup>28</sup>. Всё, что мы можем знать, располагается по эту (нашу) сторону границы между вещами-в-себе и нашей познавательной способностью. Вещи-в-себе как таковые, помимо того, что говорит нам о них как о явлениях (так о них ли?) наша познавательная способность, оснащённая принципами а priori, нам неизвестны и *никогда* не будут известны.

Как по лезвию бритвы, Кант проходит по острию вопроса: «Что в моём сознании от самого сознания, а что — от мира?». Оказывается, на этот вопрос можно дать только «тотальный» ответ, поскольку

<sup>26</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Т. 2. Ч. 1. С. 51.

<sup>27</sup> В других местах Кант даёт теоретически более проработанное определение опыта: опыт — это впечатления, полученные от чувств и прошедшие «обработку» априорными категориями рассудка (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 2006. Т. 2. Ч. 1. С. 197); опыт — это синтетическая связь впечатлений, выраженная в суждении, которое благодаря использованию априорных понятий рассудка становится «необходимо общезначимым, следовательно, объективным и из восприятия превращается в опыт» (Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 119). Это, впрочем, не противоречит тому, что сказано здесь.

<sup>28</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 89, 137 и др.

любой половинчатый неизбежно ввергнет нас в неразрешимые противоречия, вытекающие из необходимости оправдать мистический скачок к бытию. В моём сознании всё — от самого сознания, фактически говорит нам Кант; и тут же добавляет: но это всё — от мира. Удивительным образом во многих, прежде всего в самых принципиальных вопросах своей системы он не просто оставляет, но предполагает возможность диалектически противоположного ответа, иного хода рассуждения, уводящего нас совсем в другие «подвалы кантовской метафизики», нежели те, дверь в которые он явно приоткрывает.

В самом деле, с одной стороны, всё наше знание получено изначально от чувств. Чувственное знание может стать опытом, т.е. встречей с вещью-в-себе, только благодаря тому, что сознание способно уложить эти сырые данные (бессмысленные как таковые) в априорные формы пространства и времени, которые заготовлены сознанием специально с этой целью. Никакого пространства и времени попросту нет вне нашего сознания; вещи-в-себе не находятся в пространстве и времени. При этом именно познание в формах пространства и времени даёт знание не вымышленное, не фантазийное, но крепко связанное с вещами-в-себе. Что касается рассудка, то он оснащён, с одной стороны, системой категорий, а с другой — способностью суждения, т.е. способностью связывать представления и подводить особенное под всеобщее, представления под понятия (см. ниже, с. 137), в чём ему помогает способность воображения, обеспечивающая схематизм рассудочных категорий<sup>29</sup>. Эта оснащённость делает возможным теоретическое познание. Например, впечатления от чувств выражены высказываниями: «Когда солнце освещает камень, он становится тёплым». Но если мы скажем: «Солнце *нагревает* камень», это будет суждением, основанным на категории причинности, которая а priori присутствует в нашем сознании и которую рассудок способен задействовать<sup>30</sup>. Значит, вовне, в вещах-в-себе нет никакой причинности, это — исключительно способность нашего созна-

<sup>29</sup> Так и не прояснённое по сути понятие схемы у Канта призвано навести мост между чувственностью и рассудком, двумя стволами нашей познавательной способности. Трудность выстраивания этого моста — следствие того, что Кант, как и прежняя традиция европейской философии, принципиально разводит эти два «ствола», не видя их органической связи (хотя Кант всё время указывает на её наличие). Роль схемы как посредника между двумя сторонами сводится поэтому к эклектическому совмещению того, что характерно для чувственности, и того, что характерно для рассудка; как именно это работает, Канту толком объяснить не удаётся.

<sup>30</sup> *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 119.

ния так организовывать и так осмысливать данные чувств. Но и сырое содержание наших чувств — результат воздействия вещи-в-себе на нашу познавательную способность, а потому также располагается по эту, нашу сторону границы между сознанием и миром. Ведь и то, что относили к первичным качествам, т.е. (в кантовских терминах) качествам вещей-в-себе, Кант переместил внутрь сознания, объявив априорным.

Это с одной стороны. А с другой, Кант делает всё возможное, чтобы исключить солипсизм, самозамкнутость сознания, и в целом — характеристику его философии как идеализма<sup>31</sup>. Такая трактовка его взглядов была бы, с его точки зрения, грубой ошибкой и прямо противоречила бы его намерениям. Явление, т.е. то, как вещь-в-себе предстаёт в нашем сознании на уровне чувственного восприятия и в суждениях рассудка, когда они обретают общезначимость, даёт нам знать именно о вещи-в-себе<sup>32</sup>! Но как же это возможно? Ведь в вещах-в-себе нет ничего того, чем сконструировано явление в нашем сознании: в них нет ни пространства, ни времени, ни субстанциальности, ни причинности, ни телесности, и т.д., и т.п. Однако явление — это явленность вещи-в-себе, аффицировавшей нашу душу, но никак не произведение нашего сознания. Тем более — не произвольное произведение.

Это — очевидная антиномия в самом основании системы взглядов Канта; затруднение, которое он не может разрешить. Он обнажает эту проблему, вышелушивает её, максимально освобождая от мистических наслоений, доставшихся в наследство от европейской традиции. Проблема скачка от знания к бытию, неразрешимость этой проблемы — это то, что встроено в само основание европейской философии, прочно стоящей на фундаменте платонизма. Эту проблему нельзя решить, такой скачок невозможен в принципе, если, конечно, мы требуем от наших построений рациональной обоснованности. Эту проблему можно только замаскировать, что и делали, каждый по своему, предшествующие европейские философы.

<sup>31</sup> Против этого Кант выступает самым решительным образом, настаивая, что его теория познания — о том, как возможно *объективное, общезначимое знание* (Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 105, 117—118).

<sup>32</sup> «Объект [опыта] сам по себе всегда остаётся неизвестным; но когда связь представлений, полученных от этого объекта нашей чувственностью, определяется рассудочным понятием как общезначимая, то предмет определяется этим отношением и суждение объективно» (Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 117). Если суждение объективно, не означает ли это, что оно имеет какое-то отношение к объекту; и даже не какое-то, а прямое, т.е. даёт знать об объекте, который... остаётся притом неизвестным.

Отметим, чтобы обратиться к этому ниже, три обстоятельства.

Первое. В отличие от Декарта, Кант не говорит о самоочевидности *Я*. Его «два ствола познания» — это стволы познания мира, но никак не *Я*. Интересно, что Декарта, подвергнувшего тотальному сомнению всё, кроме *Я*, не обвиняют в агностицизме или солипсизме, тогда как Канта, поставившего в качестве главного вопроса «как возможны синтетические суждения а priori?», т.е. как возможно приращение научного знания, выставляли агностиком. Кант не ставит самосознание в основу своей теории познания, хотя декартовское *я мыслю/я есть* он безусловно принимает как само собой разумеющееся, даже не обсуждая оправданность этого положения, и кладёт его в основание учения о трансцендентальном единстве апперцепции.

Второе. Кант говорит о вещи-в-себе и о её явлении-для-нас, никак не проблематизируя саму возможность говорить о вещи. Как и предшествующая (а также и последующая) традиция европейской философии, кантовская мысль проскальзывает мимо «вещи», как если бы эта категория была сама собой разумеющейся. В самом деле, мы не находим «вещь» в системе категорий рассудка или в трансцендентальной эстетике. «Вещь» употребляется «по умолчанию», как если бы такое употребление не требовало оправдания. «Вещь» как будто замещена у Канта категорией «субстанция», трактуемой в духе первой субстанции Аристотеля, т.е. как именно вещь, данная чувству<sup>33</sup>. Вместе с тем принципиальную важность имеет положение Канта о логической форме любых суждений, которая состоит в «объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий». В самом деле, всякое ощущение или созерцание — это *моё* созерцание и ощущение; каким образом возможно суждение о предмете познания, а не о моих ощущениях? Отвечая на этот вопрос, Кант фактически говорит о *переносе субъектности* (хотя и не использует такое выражение) с «я» на предмет. Его собственный пример: «Если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление тяжести». Однако представления о телесности и о тяжести будут связаны в объекте (а не в субъекте), только если сказать: «Оно, это тело, есть нечто тяжёлое». Это суждение имеет форму объективного единства апперцепции, обеспеченную использованием связки «есть», функция которой, по Канту, — обозначать «отношение представлений к изначальной ап-

<sup>33</sup> «Явления должны быть... подведены, [во-первых], под понятие субстанции, которое, как понятие самой вещи, служит основанием для всякого определения существования...» (*Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 126*).

перцепции и её *необходимое единство*»<sup>34</sup>. Здесь Кант, как представляется, уловил важнейшую способность сознания — проецировать субъектность на мир, благодаря этому полагая его миром *вещей*, а не суммой качеств и свойств.

И третье — язык. Кант как будто не замечает, что использует язык и что, далее, его главный вопрос о возможности синтетических суждений а priori не мог бы быть поставлен во внеязыковой форме. Не менее, а на самом деле и более важен другой, более общий вопрос: способность к языку не проблематизируется Кантом, в отличие от способности к чувственному познанию и рассудочным суждениям. Иначе говоря, Кант не замечает, что человеческая способность к языку (именно человеческому языку, а не системе знаков) нуждается в критическом исследовании, она не может быть принята как самоочевидная. Кант ставит вопрос «как возможны синтетические суждения а priori?», но как будто не видит, что прежде того следовало бы поставить вопрос «как возможно суждение?». Способность суждения представляется Канту самоочевидной, как будто самоданной — такой, которую невозможно проблематизировать.

Так, во всяком случае, обстоит дело в «Критике чистого разума». Но и в «Критике способности суждения» мы не находим самого главного — вопроса о том, как подлежащее и сказуемое, субъект и предикат суждения связываются в нечто единое: как множественность, не переставая быть множественностью, становится строгим единством. В самом деле, суждение выражает единичный факт, и истинность либо ложность мы приписываем суждению как единице, а не его составляющим: без этой способности нашего сознания полагать множественность единством были бы невозможны язык и логика. «Книга лежит на столе» — это высказывание об одном факте нахождения книги-на-столе, это не высказывание о столе или о книге. Но этот единый факт не высказан прямо, как единый, он высказан как связанная множественность. Удивительная способность нашего сознания к связности, не отмеченная Кантом.

В этих трёх пунктах: *я мыслю/я есть*, «вещь» и способность к языку (способность к суждению как способность к связности) — Кант не демонстрирует склонности к критике. Если пользоваться его собственным различием критического и догматического, в этих трёх моментах он догматичен. Мы вернёмся к этому позже.

<sup>34</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 2006. Т. 2. Ч. 1. С. 213–215.

Кроме чувственности и рассудка, в нашем сознании присутствует ещё и разумная способность. Термин «разум» употребляется порой у Канта в самом общем смысле, как синоним высшей познавательной способности вообще<sup>35</sup>, но в собственном смысле разум — это способность задать принципы познания а priori<sup>36</sup>. Это — чистый разум, поскольку к такому знанию не примешивается никакое опытное знание<sup>37</sup>. Попытка Канта использовать понятие разума для обозначения ещё одной человеческой способности — способности полагать *идеи* того, что вне чувственного и рассудочного познания (идеи Бога, свободы и бессмертия<sup>38</sup>) — субъективна по своим мотивам и сигнализирует скорее о сбое теории, чем о каком-то её достижении.

Принципы познания а priori определяются чистым разумом. Эти принципы а priori лежат в основании как чувственного (трансцендентальная эстетика), так и рассудочного (трансцендентальная аналитика) познания, делают их возможными. Но как именно чистый разум задаёт эти принципы? Вот вопрос; а ведь и главный вопрос Канта, как возможны синтетические суждения а priori, имеет непосредственное к этому отношение. И другой, прямо связанный с этим: как мы отличаем априорное от апостериорного? Ведь если любое познание начинается с опыта, т.е. столкновения нашей познавательной способности с вещами-в-себе, а сама по себе наша познавательная способность, собственно говоря, ни к чему не способна, пока не будет пробуждена к делу, аффицированная вещью-в-себе, то откуда возьмётся чистое знание а priori? Чистым априорным знанием оказывается знание Я у Ибн Сины, ас-Сухраварди и Декарта, если

<sup>35</sup> Кант имеет в виду, говоря его словами, один из двух стволов, которые даёт, раздваиваясь, общий корень нашей познавательной способности (см.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. М., 2006. С. 1047). Метафора корня (общего, но пока неизвестного) и его двух стволов повторена неоднократно. Каков этот корень, Кант не говорит, между тем именно это — самое интересное, что должно было бы быть выведено на свет критикой. Мы подойдём к этому в конце этого исследования.

<sup>36</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 79.

<sup>37</sup> «Из познаний а priori *чистыми* называются те, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение а priori, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта» (*Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 53).

<sup>38</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 57 и др.

их построения выразить в кантовских терминах; однако сам Кант не вводит *Я* как самоочевидный принцип познания. Но он говорит:

Вполне возможно, что даже наше опытное познание складывается из того, что мы получаем благодаря впечатлениям, и из того, что наша собственная способность познания (только побуждаемая чувственными впечатлениями) даёт от себя самой, причём это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, *когда длительное упражнение привлекает к нему наше внимание и развивает наше умение обособливать его*<sup>39</sup>.

Какое именно «длительное упражнение»? В чём состоит это «умение обособливать»? Как убедиться, что мы отделяем в самом деле априорное, а не выдаём апостериорное за априорное? У Канта нет ответа на эти вопросы; он не акцентирует это зияние, но и не маскирует его: его тексты удивительно откровенны и честны. Между тем отсутствие какой-либо определённости в этом вопросе, неспособность отличить априорное от апостериорного оборачивается тем, что Кант выдаёт апостериорное, полученное из опыта европейской большой культуры, а значит, ограниченное этим опытом, за априорное, т.е. строго необходимое и всеобщее.

Такова вторая антиномия кантовской системы – антиномия априорного и апостериорного. Она составляет параллель первой антиномии – вещи-в-себе и явлений.

«Коперниканский переворот» в теории познания, и в целом в философии, задуман Кантом как решительное утверждение принципа «есть то, что познаётся». Не спрашивать, каким образом независимо от нас бытийствующие вещи оказываются представленными в нашем сознании, а спрашивать, каковы вещи, исходя из того, что они оказываются познанными, когда я пускаю в ход свою познавательную способность. Вещи познаются нами, это – исходный пункт кантовских рассуждений, без него они были бы попросту невозможны; агностицизм, субъективный идеализм и тому подобные характеристики кантовских взглядов неудачны постольку, поскольку не учитывают этого важнейшего факта. Но дальше, разрабатывая свою позицию, исходящую из этой установки, Кант попадает в ловушку двух коренных

<sup>39</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 51 (курсив мой. – А.С.).

антиномий, которые невозможно устранить из его системы, не перестроив её с самого основания.

Вещи, которые познаются нами, таковы, какими мы их познаём; но они таковы не сами по себе (вещи-в-себе для нас недоступны и не могут быть доступны), а как явленные нашей познавательной способности; однако явлены ей именно вещи-в-себе, ничто иное. Это первое. И второе: наша познавательная способность представлена прежде всего чистым разумом, задающим принципы а priori, единственно благодаря которым возможно всё познание, начиная с чувственного. Никогда ни до, ни после Канта априоризм не был заявлен с такой силой. Кант фактически говорит, что чувственное познание рационально в части организации результатов восприятия. Сырые данные чувств, «впечатления», не рациональны, они суть результат встречи чувств с вещами-в-себе, но такие сырые данные сами по себе и не составляют опыта в строгом смысле слова. Опыт — это обработка этих сырых данных на основе принципов а priori, заданных чувственному познанию чистым разумом. Мы увидим, насколько важно это положение Канта<sup>40</sup>. Тем более это относится к рассудку. А с другой стороны, каковы критерии, позволяющие отличить а priori от а posteriori? Это различие принципиально, оно лежит в основании всех построений Канта. И тем не менее мы не находим ясного критерия, который дал бы нам знать, с чем мы имеем дело, с априорным или с апостериорным. Кант обычно приводит примеры, когда обсуждает деление знания на эмпирическое и чистое. Но, во-первых, он никак не обосновывает такое деление теоретически, как если бы оно было очевидным. А во-вторых, понятия, полученные благодаря опыту, могут входить в состав априорного знания (понятие изменения, например). В ряде случаев, когда Кант ссылается на ощущения, такая отсылка к очевидности, похоже, работает, поскольку нам нетрудно принять, что тепло солнца мы действительно ощущаем поверхностью нашего тела и узнаём о нём из опыта, но не априорно. Но это касается устранения эмпирической составляющей нашего знания. А будет ли отсылка к очевидности работать, если надо подтвердить не просто чистоту, но именно априорность знания (а не отделить от него эмпирическое, апостериорное)? В случае с априорными формами пространства

<sup>40</sup> Но только в том случае, если различить всеобщее-вообще (это тот самый, оставшийся для Канта загадочным, «общий корень» нашей познавательной способности: способность к целостности и связности как *начало* сознания; об этом в конце данного исследования) и всеобщее-в-пределах-большой-культуры (а эти пределы и заданы, в общем и целом, выделенными Кантом принципами а priori, для каждой большой культуры предстающими в особом варианте). См. подробнее ниже, с. 135–137.

и времени, и тем более их конкретной реализацией, о которой говорит Кант (время как пространственная линия<sup>41</sup>), — так ли убедительна отсылка к очевидности, которую Кант использует и в данном случае? И даже если такая отсылка убедительна для меня, откуда я знаю, что она действительно убедительна для всех? В лучшем случае — по опыту общения, индуктивно; но индукция не может дать всеобщего. Значит, во-первых, априорное на деле оказывается апостериорным; и это будет относиться не только к пространству и времени, но тем более к категориям рассудка, поскольку предполагать, что сознание всех людей оснащено категориями субстанции, причинности и т.п. и что они не задумываясь пускают их в ход, по меньшей мере наивно. Значит, априорное по сути апостериорно, что фактически признаёт и сам Кант<sup>42</sup>; но тогда что остаётся на долю чистого разума? Такова вторая антиномия в основании кантовских взглядов.

Удался ли Канту «коперниканский переворот» в теории познания? Он удался в том смысле, что одна лишь постановка вопроса о таком перевороте — сама по себе переворот. Переориентировать ход мысли с формулы «познаётся то, что есть» на формулу «есть то, что познаётся» — уже переворот. Декарт лишь начал, лишь сделал первый шаг; но всерьёз заявить об этой переориентации смог Кант. Лишним подтверждением фундаментальности этого шага служит тот факт, что последователи Канта, и в целом — посткантовская философия не только не сумели продолжить движение по открытому Декартом и Кантом

---

<sup>41</sup> «...внутреннее созерцание не имеет никакого внешнего очертания, мы стараемся устранить и этот недостаток с помощью аналогий и представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и заключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением лишь того, что части линии существуют все одновременно, тогда как части времени существуют друг после друга» (*Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 109). Кант не раз повторяет мысль о том, что «мы» не можем представить себе время иначе, нежели проводя линию в пространстве. Это — один из ярких примеров того, как апостериорное, выделенное из опыта европейской большой культуры и теряющее значимость за его пределами, Кант ошибочно принимает за априорное, т.е. всеобщее.

<sup>42</sup> Познание а priori должно не зависеть ни от какого опыта вообще, говорит Кант, рассматривая пример с человеком, подрывшим фундамент своего дома (см.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 51–53); но как можно *доказательно* убедиться в такой независимости? Никак; можно только декларативно верить в неё, пока не будет приведено доказательство обратного, как мы верим в правильность индуктивных обобщений, пока не убедимся в обратном. В этом и заключается смысл выявления комплексов принципов а priori неевропейских больших культур: они служат основанием для сравнения и отбрасывания ложной уверенности в априорности-вообще того, что априорно только для европейской большой культуры.

пути, но и сделали всё, чтобы вернуться на старые рельсы. Подлинным продолжением кантовского проекта могла бы стать феноменология, о задаче которой замечательно сказал Шпет:

Всё непосредственно данное... необходимо является нам с определённым коэффициентом сознания; исследуя ту или иную область действительности или бытия вообще, ...мы можем производить многочисленные операции над выведением за скобки то одного, то другого множителя, и таким образом получать феноменологические описания разной степени общности и разного характера по существу. Продолжая эту задачу идеально до конца, мы можем предвидеть, что останется некоторый коэффициент, общий множитель ко "всему", заключённому в скобках. Его исследование как коэффициента *всего* и есть чистая область феноменологии во всём её всеобщем и основном значении<sup>43</sup>.

Чем занята феноменология, при всём многообразии её направлений: выполнением первой задачи по Шпету — или же второй? «Многочисленными операциями» над «выведением за скобки» — или же исследованием «общего коэффициента всего»? Кажется, именно первым, но не вторым. Между тем только второе служит выполнением коренной задачи философии: только так обнаруживает себя *начало*, разворачивающееся как содержание сознания; или, по слову Канта, «общий корень» обоих стволов нашей познавательной способности.

### Принципы познания a priori

*Доказывает* ли Кант априорность того, что считает принципами познания a priori, или *заявляет* их априорность?

Свою критику мы противопоставляем не *догматическому методу* разума в его чистом познании как науке (ибо наука во всякое время должна быть догматической, т.е. должна давать

<sup>43</sup> Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и её проблемы. М., 1914. С. 53–54. Обнаружение такого «коэффициента всего» и было бы ответом на вопрос: «Что в моём сознании *только* от моего сознания, но не от мира?». Для Шпета остаётся открытым вопрос, не окажется ли такой коэффициент «простой единицей», т.е. тем, что никак не меняет данные мира. Ответ на этот шпетовский вопрос — в конце статьи: такой «коэффициент» — это способность к целостности и связности, ключевая способность сознания.

строгие доказательства из надёжных принципов a priori), а *догматизму* как таковому, т.е. притязанию продвигаться вперёд при помощи одного только чистого познания из понятий (философских) согласно принципам, давно уже употребляемым разумом, и [притязание] при этом оставлять без выяснения вопрос о методе и праве, с помощью которых принципы были обреты. Следовательно, догматизм есть догматический метод чистого разума *без предварительной критики способности самого чистого разума*<sup>44</sup>.

Значит, критика – это в первую очередь «выяснение вопроса о методе и праве, с помощью которых принципы [разума] были обреты». Иначе говоря, ответ на вопрос: по какому праву нечто заявляется как принцип (первооснование) разума? Почему не ставится под сомнение? И как можно получить такие принципы? Вопрос о методе – главный вопрос Декарта; но и Кант говорит, что критика, в отличие от догматизма, – это выяснение метода получения первоосновных положений и ответ на вопрос: «По какому праву они заявлены как первоосновные?». Скажем, логика Аристотеля (используем пример самого Канта) появилась сразу практически в законченном виде, она не сделала ни шагу назад (но и ни шагу вперёд, говорит Кант) за две с лишним тысячи лет. Она, конечно, служит принципом, первооснованием разумной способности: взять хотя бы закон противоречия, к которому неоднократно прибегает сам Кант, доказывая те или иные положения, или задание структуры априорных категорий рассудка на основе логической типологии суждений. Является ли такое использование Кантом логики Аристотеля догматическим или критическим? Конечно, догматическим; нет никакой возможности ответить на этот вопрос иначе. Значит, Кант должен был бы, следуя собственному различению догматизма и критики и императиву необходимости предварительной критики чистого разума, поставить вопрос: «по какому праву» и «каким методом получено» относительно логики, доказать её априорность. Или же математики. Или же чистого естествознания. Разве это не очевидно? Тем более оглушительным является молчание Канта в этих вопросах.

И в трансцендентальной эстетике, и в трансцендентальной аналитике Кант, опираясь на понятие принципа познания a priori, попросту излагает такие принципы, как если бы *само их изложение уже*

<sup>44</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 39.

было бы критикой. Само по себе введение понятия «принцип познания а priori» служит как будто охранной грамотой, избавляющей Канта от необходимости следовать собственному императиву критики! Но и в самом деле, если нечто оказывается первым основоположением любого познания (поскольку принципы а priori, по Канту, носят всеобщий и строго обязательный характер), то и доказывать как будто бы ничего не надо. Ведь тогда всё доказательство свелось бы к отсылке к очевидности, поскольку, если это действительно принципы а priori, никто не может не согласиться с такой отсылкой. Если дело действительно обстоит так (так ли?), то критика и заключается во введении принципов а priori, выяснении их исчерпывающего списка и объявлении всех прочих принципов познания апостериорными. — Но ведь Кант так, собственно, и поступает! Он даёт список принципов познания а priori для чувственного и рассудочного познания и, объявив их априорными, не заботится далее о том, чтобы эту априорность *доказать*, показав метод получения каждого из принципов и обосновав тем самым право включить его в такой перечень. Разве может считаться доказательством фактическая отсылка к очевидности, к которой скрыто прибегает Кант, вводя основополагающие положения об априорном? Когда он утверждает, например, что нам не могут быть даны вещи иначе чем в формах пространства и времени, что время мы не можем мыслить иначе чем как линию, что если отбросить от тела все его признаки, то останется пространство, что в понятии вещи нельзя обойтись без категории субстанции как длящегося бытия и т.п.

Удивительно: здесь мы встречаемся с новой антиномией, антиномией критики и догматики, в основании кантовской системы. То, что должно быть достигнуто с помощью критики, оказывается догматически постулируемым. Это — другой аспект антиномии априорного и апостериорного. Но неужто Кант, с его пристрастием к порядку в мыслях, с его системностью и аналитичностью, — неужто он сам не заметил столь очевидного?

Думаю, что ответ на этот вопрос прост: так потому, что эти презумпции разделялись всей докантовской традицией европейской философии. Эти представления о пространстве и времени, о субстанциальности, бытии, причинности, простоте и сложности, единстве и множественности и т.д. составляли коллективное а priori европейской большой культуры. Они разделялись всеми, не рефлексировались (их обоснование не выводилось на поверхность сознания) и не подвергались сомнению, поскольку составляли основу смыслополагания (полагания «что-и-какое»; это будет разъяснено ниже) для

носителей этой большой культуры. И именно по этой причине Кант допускает столь, казалось бы, непростительную оплошность, предлагая читателю *поверить*, что излагаемые им принципы познания действительно служат принципами а priori (т.е. всеобщими и строго обязательными): для него самого это именно так, и он не может представить, чтобы было иначе.

А в самом деле, разве может быть иначе? Пребывая вместе с Кантом в его эпохе и в пределах европейской большой культуры, на этот вопрос можно ответить только отрицательно. Мы вновь встречаемся со своеобразной рекурсивностью, обращённостью на саму себя и обоснованностью самой собой кантовской системы взглядов. Под видом «принципов познания а priori вообще» Кант фактически выделяет «а priori европейской большой культуры», где эти принципы действительно являются таковыми (всеобщими, разделяются всеми и не подвергаются сомнению), — и в этом заключается значение его списка этих первооснований чувственного и рассудочного познания. Иначе говоря, если мы верим Канту и принимаем их как принципы а priori, то они таковыми и окажутся, поскольку наша познавательная способность будет воспитана практиками данной (европейской) большой культуры именно на основе данных принципов. Такова рекурсия самообоснованности, замыкающая систему кантовских взглядов саму на себя как догматическую.

А можно ли её разомкнуть? Можно ли вернуть её к критике, тем самым *обосновав* догматику? Ведь именно в этом подлинная цель Канта в метафизике: критикой заложить несомненный фундамент метафизики, который в будущем *никогда* не может быть подвергнут сомнению, и тем самым сделать возможной метафизику как науку, т.е. как строго догматическое положительное знание. В этом Кант видел главную свою задачу и, судя по некоторым его замечаниям, полагал её выполненной<sup>45</sup>. Можно ли разомкнуть самозамкнутую систему кантовской философии, сделать её действительно критичной и тем самым выполнить поставленную им задачу?

Можно. Но для этого, во-первых, нужен материал для сравнения, а во-вторых, такая критика потребует — вполне в кантовском духе — определённой перестройки всего здания, поскольку будет перестроен его фундамент. Значит, рефлексия в данном случае возможна только

<sup>45</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 25. А в конце предисловия к «Критике способности суждения» Кант говорит, что этим сочинением завершает критический цикл и незамедлительно приступает к доктринальной работе (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4. С. 77).

на контрасте, только в сравнении с другой большой культурой, в которой — коль скоро это действительно большая культура — работают другие принципы а priori. Во времена Канта востоковедение находилось в зачаточном состоянии, а философского востоковедения ещё не возникло. Кант просто не мог знать всего того, что мы знаем сегодня. А если бы знал? Тогда, можно не сомневаться, он, во-первых, ввёл бы различие неограниченно всеобщего и всеобщего в границах принципов а priori, а во-вторых и как следствие первого, выдвинул бы положение о вариативности принципов познания а priori.

### Чувственное познание и трансцендентальное единство апперцепции

Любые сырые данные чувств (импульсы, поступающие от вещей-в-себе, которые аффицируют нашу познавательную способность) воспринимаются нами как мир, а не остаются набором данных, поскольку, во-первых, эти данные укладываются в априорные формы пространства и времени, а во-вторых, поскольку все эти данные соотнесены с моим *я есть*, каковое *я есть* сопровождает все мои ощущения и мысли, всё моё чувственное и рассудочное познание<sup>46</sup>.

В самом деле, *Я* как простое представление ещё не даёт ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от *Я* созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором благодаря самосознанию было бы дано также и всё многообразное, был бы *созерцающим* рассудком; между тем наш рассудок может только *мыслить*, а созерцания он должен получать из чувств. Итак, я сознаю своё тождественное *Я* в отношении многообразного [имеющегося] в представлениях, которые даны мне в созерцании, потому что я их все называю *своими* представлениями, составляющими *одно* представление. Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которому подчинены все данные мне представления, причём именно синтез должен подчинять их ей...

Высшее основоположение о возможности всякого созерцания в его отношении к чувственности в соответствии с транс-

<sup>46</sup> Представление «*я есть...* (Ich bin) сопровождает все мои суждения и действия рассудка» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 45).

цендентальной эстетикой гласит, что всё многообразное в созерцаниях подчинено формальным условиям пространства и времени. В отношении же к рассудку высшее основоположение о возможности созерцания гласит: всё многообразное в них подчинено условиям изначально-синтетического единства апперцепции. Все многообразные представления созерцания подчинены первому из этих основоположений, поскольку они нам *даны*, и второму, поскольку они должны иметь возможность быть *связанными* в одном сознании, так как без этой связи через них ничто нельзя мыслить или познать, потому что в таком случае данные представления не имели бы общего акта апперцепции: *я мыслю* и в силу этого не связывались бы в одном сознании<sup>47</sup>.

Кант фактически даёт два ответа, а не один, на вопрос «почему для моего сознания явлены вещи-в-себе как вещи-для-меня, а не сырые данные чувств?». Ответ, конечно же, должен был бы быть один; мы позже увидим, что он и есть один, если дело кантовской критики довести до конца. Ведь на самом деле эти два ответа смыкаются в точке моего сознания, поскольку именно моё сознание способно укладывать данные чувств в априорные формы пространства и времени, и именно моё сознание зиждется на *я мыслю/я есть* как первооснове своей собранности, без которой оно рассыпалось бы. Но к этому мы подойдём чуть позже, а сейчас исследуем подробнее суть кантовских двух ответов.

Кант говорит об априорных формах чувственности так, как если бы это было что-то вроде форм для выплавки металла, в которые чувственные данные, как расплавленный сырой материал, втекали бы пассивно и отливались бы в законченное восприятие внешнего мира. Получается, что не сознание укладывает чувственные данные так, как считает нужным, а они сами укладываются в априорные формы пространства и времени.

Но тогда возникает вопрос: априорные формы пространства и времени должны быть, по всей логике кантовского изложения вопроса, абсолютными, т.е. ничем не ограниченными, как в ньютоновской картине мира. И дело не в её отличии от квантово-механической или аристотелевской, а в том, что формы пространства и времени — это именно формы *вообще*. Но мы никогда не воспринимаем мир

<sup>47</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 207–209.

«вообще», мы воспринимаем конкретные вещи. Как совершается этот шаг от пространства и времени вообще как необходимых условий чувственного восприятия — к восприятию конкретных вещей? Если продолжить метафору отливок и форм для них, то мы могли бы ожидать, что Кант представит нам априорные формы для конкретных отдельных вещей, а не формы пространства и времени вообще. Пусть Кант прав, когда говорит, что вещи всегда являются в формах пространства и времени; но ведь являются именно вещи, а не сами пространство и время. Разве кто-то может чувственно воспринять пространство и время? Нет, конечно, только что-то в пространстве и времени; и это что-то будет, по слову Канта, непременно субстанцией или чем-то присоединённым к субстанции. Но субстанция — категория рассудка, а не конкретная вещь; откуда же у нас чувственное восприятие отдельных вещей?

На этот вопрос не даёт ответа и отсылка к трансцендентальному единству апперцепции. Все мои восприятия, говорит Кант, соотнесены с моим *я есть/я мыслю* (интересна эта очевидная переключка с Декартом), и отсюда — единство моего восприятия, которое иначе распалось бы на множество отдельных чувственных восприятий. Но ведь с моим *я есть/я мыслю* соотнесены вообще все мои восприятия, причём не только внешние (вызванные встречей с вещами-в-себе), но и внутренние. Так единство чего именно обеспечено как трансцендентальное единство апперцепции: единство каждой отдельной вещи или единство всей суммы моих восприятий, внешних и внутренних, т.е. единство мира-и-меня?

Априорность пространства и времени как форм чувственного восприятия задаёт возможность математики как априорной синтетической науки. Но разве мы воспринимаем пространство или время математически точно? Разве мы видим линии, квадраты, эллипсы или окружности? Нет, эти математические объекты не могут быть восприняты чувственно, мы всегда воспринимаем их в мире с каким-то «дефектом»: не вполне прямая линия, не вполне правильный квадрат, т.д.; да и не линия она вовсе, поскольку линия должна иметь нулевую ширину, — и как тогда мы её воспримем чувствами? или точку, вовсе не имеющую измерений? А между тем Кант считает «неопровержимо доказанным, что все внешние предметы нашего чувственно воспринимаемого мира необходимо должны со всей точностью согласовываться с положениями геометрии»<sup>48</sup>. Со всей точностью! Не только

<sup>48</sup> Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 104.

точность недостижима, но и сами геометрические объекты, о которых сообщают положения геометрии, никогда и никак не могут быть даны в восприятии; они — вещи-в-себе, но особые, такие, о которых мы можем составить понятие. Если же под «согласованностью» имеется в виду не восприятие предметов опыта как геометрических форм, а некое «соответствие» воспринимаемого априорным положениям геометрии, то вопрос о том, почему такое соответствие имеет место и в чём именно оно состоит, остаётся открытым в силу разнородности априорной геометрии и восприятия предметов в формах пространства. В общем, полагание пространства в качестве априорной формы чувственного восприятия никак не помогает обосновать возможность математики как априорной синтетической науки.

Значит, между априорной математической наукой и нашим чувственным восприятием — зазор, причём такой, что все базовые понятия геометрии (или арифметики) надо было бы вводить как набор априорных категорий — но тогда уже рассудка, а не чувственности. Если формы пространства и времени априорны и именно они делают возможной чистую математику, то почему мы не воспринимаем мир в правильных геометрических формах? в правильных числовых формах (мы же не видим числа, не видим, к примеру, длину стола как число)? Априорное строго обязательно и всеобще, оно не может «портиться» и искажаться, «не работать», — а именно это и происходит постоянно при нашем чувственном восприятии мира.

Выдвигая положения об априорных формах пространства и времени, Кант ориентируется на теоретическое (научное) их представление, но ссылается также и на факты массового сознания, когда утверждает, что время нельзя представить иначе чем как линию, проведённую в пространстве. И даже не просто проведённую, а как *проведение* такой линии, подчёркивая текучесть времени<sup>49</sup>. Это означает, что представление о времени подчинено пространственной интуиции. Но как так может быть, если формы пространства и времени априорны, а значит, самостоятельны в этом своём статусе и не могут подчиняться одна другой? А между тем именно это имеет место. Кант прав, говоря, что массовое сознание носителей европейской большой культуры (он ведь другие не рассматривает) представляет время как пространственную линию. Разве не привыкли мы рисовать «линию времени» и размечать на ней события точками или отрезками? Эта привычка формируется и закрепляется начиная со школьных учебников и музе-

<sup>49</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 231.

ев, куда водят детей. Только поэтому мы понимаем, что значит «сдвинуть сроки вправо»: теперь так часто говорят, но это выражение не имело бы смысла, если бы не пространственная интуиция в представлении времени. Да и строгая наука действует в том же духе: как иначе возможно представление о времени как четвёртом измерении в четырёхмерном пространственно-временном континууме? Значит, сознание носителей европейской большой культуры каким-то образом подчиняет представление о времени представлениям о пространстве, «опространствливает» время. Почему так и что это влечёт для тезиса об априорности форм пространства и времени?

Если формы пространства и времени действительно априорны вообще, без конкретизации, они должны быть строго одинаковы для всех людей, и во всех больших культурах должны вырабатываться по сути одинаковые представления о времени и пространстве как на уровне массовой психологии, так и на уровне теорий. Однако это не так. В арабо-мусульманской большой культуре уже мутазилистами, первыми теоретиками, создавшими развитую философию и систематизировавшими исламское вероучение, что задало в целом теоретическую и обыденную картину мира для носителей этой большой культуры, были разработаны теории времени и пространства, принципиально иные, чем те, на которые ссылается Кант. Эти теории встроены в метафизику действия, а не метафизику субстанции, как то имеет место в европейской большой культуре. Это — первое и самое главное отличие, определяющее всё прочее. Первичная действительность в этой системе взглядов — действие, объяснить мир означает увидеть его как собрание действий (а не собрание субстанциальных вещей), а после этого возвести каждое действие к его действителю. Это несовместимо с европейскими герменевтическими ожиданиями, точно выраженными Кантом, сказавшим, что всё в мире — субстанция либо нечто присоединённое к субстанции (см. примеч. 23). Здесь не так: здесь всё — действие либо нечто, присоединённое к действию, т.е. действитель либо претерпевающее действия. Совсем другая картина мира; но так и должно быть, если системы принципов а priori различаются в разных больших культурах. Время в представлении мутазилитов — череда атомарных моментов, неделимых и не делящихся, каждый из которых задан двумя действиями Действителя (одного Действителя для всех действий, чем логически обеспечивается единство мира для взгляда, основанного на метафизике действия, а не на метафизике субстанции), уничтожающего и сотворяющего заново все акциденции (либо субстанции и акциденции, в зависимости от варианта метафизической теории) мира. Завершением такого продумывания

концепции времени стало понятие *'ан да'им* «непрестанное теперь»<sup>50</sup>, разработанное в суфизме. Поскольку атомарные моменты времени следуют один за другим, но никакой из них не связан с предыдущими или последующими причинно-следственными связями, мы можем считать, что имеем дело с единственным моментом времени «теперь», который постоянно обновляется: время никуда не «течёт», оно — не линия, проводимая потенциально до бесконечности, а единственная точка, в которую отображается вечность, причём эти отображения дискретно сменяют друг друга.

Схематика действия как протекания между действователем и претерпевающим правит здесь бал и определяет понимание не только исходного круга категорий, но и логики рассуждения, задавая принципиальные черты морфологии арабо-мусульманской большой культуры<sup>51</sup>. Причинные связи не действуют между моментами времени; в каждой причинно-следственной паре причина и следствие связаны протеканием действия Действителя в данный, и только данный момент времени: причинно-следственные связи действуют «внутри» каждого момента времени, но не связывают разные моменты времени, не действуют «во времени» в смысле связи прошлого и будущего состояний мира. Таковы некоторые основные черты метафизики действия, которая была создана мутазилитами, первыми, по слову Л. Масиньона, исламскими философами, оставшимися вне греческого влияния<sup>52</sup>. Здесь не место излагать сколько-нибудь подробно эту метафизику, но важно отметить, что это философское по своей сути учение было создано в ходе разработки исламской теоретической картины мира и систематизации исламского вероучения, а потому неудивительно, что позже, благодаря усилиям ашаритов, основные положения такого понимания времени и причинности вошли в основные варианты исламского вероучения, и в целом — в исламскую картину мира. Философия суфизма, великолепная система Ибн 'Араби<sup>53</sup>, считавшего себя завершителем и окончательным истолкователем всей суммы исламской мысли (в чём он был недалёк от истины:

<sup>50</sup> См.: История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. М., 2020. С. 208.

<sup>51</sup> Подробнее см.: Смирнов А.В. Что такое цивилизация? // Цивилизация: контрапункты теории / отв. ред., сост.: А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб., 2024. С. 9–62.

<sup>52</sup> Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература (Сб. статей зарубежных ученых). М., 1978. С. 46–59.

<sup>53</sup> См.: История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология. С. 196–221.

его система исчерпывает логические потенции осмысления мира в схематике действия и в той парадигме, что была характерна для классического периода арабо-мусульманской большой культуры), основана на метафизике действия и теории времени, которые были разработаны мутазилитами. Суфизм, наряду с вероучением, формировал массовое сознание носителей арабо-мусульманской большой культуры, значит, эти представления о времени, основанные на схематике действия, а не схематике субстанции, были массовыми.

Я не собираюсь здесь подробно излагать весь этот материал и теоретические положения о схематике действия, лежащей в его основе<sup>54</sup>. Моя цель — показать, что Кант, выдвигая положение о принципах познания а priori и считая их всеобщими и строго обязательными, прав, но только в том случае, если это его утверждение ограничить рамками европейской большой культуры, где оно действительно имеет смысл и силу. Значение кантовских положений об априорном — в том, что он таким образом фактически проговаривает первый круг внятных, артикулированных значений, которые необходимы для разворачивания любых теоретических построений. Это — именно *круг*, т.е. замкнутая на себя цепочка взаимосвязанных значений, проявляющихся на первом шаге разворачивания осмысленности. Это важно подчеркнуть: речь не идёт о том, чтобы начать с «простого начала» или набора неких «простых, ясных идей». Эти стратегии экспликации содержания сознания не ведут к успеху, неверны постольку, поскольку всегда оставляют необоснованным самый первый шаг, самое первое звено. Но первым звеном, *началом* может быть только *целостность*; мы к этому вскоре подойдём.

Хотя Кант и не говорит этого, фактически его положения о принципах познания а priori намечают основные звенья такой замкнутой цепочки, первого круга значений. Эти кантовские положения нуждаются в существенном уточнении и перепродумывании, но только и именно на их основе можно сегодня продвигаться вперёд в вопросе о том, что такое человеческое сознание и как оно работает. На вопрос «что в моём сознании от самого сознания, а что — от мира?» Кант фактически отвечает: в моём сознании от него самого — способность развернуть, на основе додискурсивного, допонятийного

<sup>54</sup> Читатель найдёт изложение основных моментов логики смыслополагания, основанной на схематике действия, в: *Смирнов А.В., Солондаев В.К.* Процессуальная логика. М., 2019; *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М., 2021; *Смирнов А.В.* Что такое цивилизация? // *Цивилизация: контрпункты теории* / отв. ред., сост.: А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб., 2024. С. 9–62.

и неосознаваемого, первый круг внятных значений и задать способ их связывания в речь. Эта способность — не от мира, эта способность — от самого человеческого сознания, хотя она пробуждается и постепенно формируется, достигая зрелости, в ходе столкновения с миром и благодаря социализации человека в той или иной большой культуре. Второе условие, о котором Кант не говорит и которое я добавляю от себя, столь же принципиально, как и первое. Мир необходимо включает в себя все практики большой культуры, если мы ведём речь о том, как сознание становится человеческим.

В этом важнейшем деле уточнения кантовских положений об априорном (т.е. о познавательной самодеятельности сознания) принципиальная роль принадлежит систематизации и учёту опыта других, неевропейских больших культур человечества, выработавших иные, нежели европейская, системы принципов а priori. Работа в этом направлении только начата, но существенные наработки востоковедения, особенно историко-философского, делают возможным продвижение в этом вопросе. Мы нуждаемся в том, чтобы для арабомусульманской, индийской и китайской больших культур были выяснены, с максимальной проработкой и подробностью, те принципы познания, которые Кант относил к априорным: представления о пространстве и времени, о базовых категориях, задающих мировоззрение и лежащих в основе философской традиции данной большой культуры, а также о варианте реализации способности суждения (которая, вопреки Канту, вариативна, а не инвариантна), о языке (исключительно с опорой на автохтонные традиции языкознания), о котором Кант не говорит специально (хотя его отдельные замечания очень важны).

В завершение разговора о принципах познания а priori отмечу одно обстоятельство. Если чувственное познание основывается на тех же принципах а priori, что и наука о пространстве и времени, то чувственное познание ставится фактически в один ряд с рассудочным — в том смысле, что рассудок не исправляет ошибки чувств, не очищает их данные от ненужных наслоений, не проводит абстрагирование (загадочная операция разума, аналогичная скачку к бытию, поскольку абстрагирование и призвано давать подлинное знание о бытийствующем) и т.д. Тем самым Кант, кажется, впервые в истории европейской философии ставит как будто в один ряд чувственное познание и рассудок, ставит их *в линию*, а не одно над другим.

Если чувственное восприятие действительно «управляется», в пределах каждой большой культуры (примем это добавление к кантовским представлениям), априорными принципами, которые

действуют всегда и никогда не дают сбой, тогда, поскольку принципы а priori различны в разных больших культурах, в том числе и в том, что касается чувственного восприятия, оно (чувственное восприятие) будет устроено по-разному в разных больших культурах. Это звучит для традиционной философии очень непривычно, если не сказать вызывающе, поскольку нарушает все молчаливо принятые установки здравого смысла, подсказывающего, что чувственное познание одинаково (с необходимыми, но в данном случае не имеющими значения поправками) у всех людей, поскольку физиологически мы все одинаковы (более или менее), ибо прошли одну и ту же эволюцию, приспособились к одним и тем же условиям, живём на одной и той же планете, а значит, видим и слышим, осязаем и чувствуем вкусы и запахи, боль и наслаждение одинаково. Однако с точки зрения современных когнитивных и нейронаук правильным будет сказать, что видим (а также слышим, т.д.) мы не физическими органами чувств, а нашим сознанием благодаря деятельности нашего мозга. Но если сознанием, то априорные принципы чувственного познания не могут не влиять на его результаты! Тогда, если эти принципы вариативны, то и результаты чувственного познания будут вариативны.

Чтобы это доказать научно, нужны эксперименты, которые, возможно, могли бы провести учёные. Но и без того мы знаем по многовековому и однозначному свидетельству арабской языковедческой традиции (АЯТ), что носители арабского языка не могут произнести то, что в традиции западной лингвистики (т.е. в пределах а priori европейской большой культуры) называют одиночным звуком, согласным либо гласным, из набора которых состоит алфавит европейских языков. Так было с самого начала письменной фиксации АЯТ, и так осталось до сих пор, т.е. как минимум на протяжении тринадцати веков. Не могут не потому, что их способность урезана в чём-то, а потому, что она другая, задаётся схематикой действия, а не схематикой субстанции. Здесь произносимым минимумом будет атом звучания (атом протекания действия), а не звука (атомарная субстанция)<sup>55</sup>. Если так устроено произнесение, значит, так устроено и восприятие минимальной, атомарной единицы: в арабо-мусульманской большой культуре для носителей арабского языка таковой является не субстанциально понятая единица звука, наделённая предикатами (в основе дихотомическими: гласный либо согласный), а процессуально

<sup>55</sup> См.: *Смирнов А.В.* Событие и вещи. М., 2017; *Смирнов А.В.* Априори языка и языкознания: слово и его минимальный сегмент // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 167–180.

понятая единица звучания, включающая всегда начало, протекание и окончание звучания. Таково отдельное, но очень яркое свидетельство того, что на уровне чувственного восприятия работа сознания носителя данной большой культуры и данного языка следует другим априорным (ставшим априорными благодаря практикам большой культуры) схематикам.

## Способность суждения

Способность суждения должна была бы стоять в центре внимания кантовского исследования познавательной способности, поскольку его главный вопрос о возможности синтетических суждений *a priori* имеет прямое к этому отношение, и мы могли бы ожидать, что именно с исследования способности суждения он начнёт свою критику, поставив эту способность во главу угла. Но Кант даже не выделяет способность суждения в качестве какого-то «ствола» нашей способности познания, ограничиваясь двумя — чувственностью и рассудком. Фактически способность суждения как будто включена в рассудочное познание, хотя вместе с тем Кант посвящает ей отдельную, третью «Критику». Архитектоника познавательной способности, взятой в целом, остаётся не слишком ясной у Канта.

«Способность суждения есть умение *подводить* под правила, т.е. различать, подчинено ли нечто данному правилу или нет»<sup>56</sup>; «мыслить... — значит соединять представления в сознании... соединение представлений в сознании есть суждение»<sup>57</sup>. Явления также «подводятся под» категории рассудком, например, под категорию субстанции. Как именно происходит такое «соединение» или «подведение под», Кант не говорит, не вскрывает когнитивные механизмы такого «подведения» или «соединения». Не считая необходимым делать это, Кант тем самым показывает, что это входит в состав коллективного когнитивного бессознательного европейской большой культуры и не подвергается рефлексии. А между тем именно эти способы разворачивания осмысленности должны стоять в центре внимания, а не уводиться на периферию, в область бессознательно принимаемого за очевидное, если мы хотим ответить на вопрос «что в моём сознании от самого сознания?», поскольку именно это составляет собственную,

<sup>56</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 249.

<sup>57</sup> Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 123.

априорную способность сознания, которую оно никаким образом не может получить от мира, или, говоря кантовскими словами, из опыта.

Поэтому, с одной стороны, «никакая другая познавательная способность, кроме рассудка, не может дать априорные конститутивные принципы познания»<sup>58</sup>, а «способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчинённое всеобщему»<sup>59</sup>, а значит, способность суждения не может быть выделена как особая сфера априорного творчества познавательной способности: такое «подчинение» особенного всеобщему Кант не проблематизирует и прямо говорит, что для способности суждения нет необходимости в априорных законах постольку, поскольку они уже даны «чистым рассудком»<sup>60</sup>. В таких случаях способность суждения выступает как «определяющая», когда дано всеобщее и остаётся только подвести под него особенное. Но она может выступать и как «рефлектирующая», если дано только особенное, а всеобщее надо усмотреть<sup>61</sup>. Тогда в дело вступает понятие целесообразности природы – «особое понятие а priori, которое имеет своё происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения»<sup>62</sup>. «Целесообразность» приходит на помощь там, где не получается органично (исходя из общей архитектоники) связать теоретический и практический разум, а также навести порядок в слишком большой пестроте «многообразных форм природы» и «модификаций всеобщих трансцендентальных понятий природы, которые остаются неопределёнными со стороны тех законов, какие чистый рассудок даёт а priori»<sup>63</sup>.

Таким образом, у Канта остаётся непрояснённым самое главное, что делает способность суждения ею, т.е. именно способностью суждения: *как и благодаря чему происходит связывание субъекта и предиката?* Почему они образуют неразъёмное единство, оставаясь при

<sup>58</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 2001. Т. 4. С. 69.

<sup>59</sup> Там же. С. 99.

<sup>60</sup> «Закон предначертан ей а priori, и, следовательно, для того, чтобы иметь возможность особенное в природе подчинить всеобщему, ей не нужно самой придумывать закон» (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4. С. 99).

<sup>61</sup> В этом можно расслышать отзвук аристотелевской «проницательности», благодаря которой «проницательный» человек может, зная вывод, восстановить по нему общую посылку и достроить силлогизм до полной фигуры (см. примеч. 18).

<sup>62</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4. С. 103.

<sup>63</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4. С. 99.

этом разымаемыми? Ведь истинность или ложность мы приписываем суждению целиком, а не отдельным его частям, не субъекту или предикату и не связке. Но как эти три (это — минимальный состав высказывания и суждения, далее не сокращаемый: почему именно так и что из этого вытекает?) превращаются в строгую единицу, которая, однако, не теряет способности быть разымаемой? Три как одно и одно как три? На этот вопрос Кант не отвечает, да он и не ставит его; но и никто после него так и не смог ответить на этот вопрос и даже внятно и всерьёз поставить его. В других местах<sup>64</sup> я показывал, как сделать это, более того, я утверждаю, что в истории европейской мысли всё готово, чтобы не только поставить этот вопрос, но и ответить на него. А сделать это критически необходимо — потому, что только так исследование способности суждения станет действительно критикой, а не набором догматических утверждений.

И дело не только в том, чтобы разъяснить действие связочной функции, на которой основывается способность суждения, хотя это — первоосновное и главное в данном вопросе. Дело ещё и в том, чтобы ответить на вопрос, что значит «подвести под», «вывести из», «содержится в»: почему эти пространственные метафоры, ключевые для различения аналитических и синтетических суждений, используются здесь, и как именно они работают? Действительно ли они всеобщи, как полагает Кант? Или дело обстоит так же, как с принципами познания а priori: всеобщность, а значит, инвариантность действительна только в пределах больших культур, а если говорить о разных больших культурах, то мы всегда будем иметь дело с вариантами, а не с инвариантом? И тогда окажется, что вариативность принципов познания а priori (т.е. представлений о пространстве и времени и исходных комплексов базовых категорий, а также логика) синхронизирована с вариативностью способности суждения, а значит, вариативность того и другого имеет общий исток.

Кант не мог знать того, что мы знаем сейчас: связочная функция в арабском литературном языке (АЛЯ) устроена иначе, чем в известных по опыту европейской большой культуры (европейских) языках. Связывание подлежащего и сказуемого в единое высказывание осуществляется в АЛЯ благодаря тому, что в арабской языковедческой традиции именуется *иснад*. Это — действие «опирания» сказуемого на подлежащее. Когда одно опирается на другое, они оказываются связаны воедино действием, протекающим между ними, и пока это

<sup>64</sup> См., напр.: Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М., 2021. С. 63–166.

действие не разорвано, они остаются чем-то одним, хотя и могут быть разъяты (с разрывом данного действия). Здесь работает схематика действия, значит, и метафоры, описывающие преобразования с подлежащим и сказуемым предложения (т.е. действие способности суждения), будут иными, нежели те, что приводит Кант. Здесь нельзя «подвести под», «вывести из» и т.п., поскольку изначально работа связочной функции не схватывается на основе пространственной интуиции. В европейских языках, где связка «быть» отражает действие интуиции ограниченного замкнутого пространства — вспомним круги Эйлера (см. примеч. 64), — будут не только оправданны, но и необходимы подобные пространственные метафоры и, главное, представления о возможности иерархического выстраивания понятий и категорий, наподобие древа Порфирия. Эта важнейшая когнитивная привычка носителей европейской большой культуры целиком основана на интуиции замкнутого ограниченного пространства и невозможна вне этой интуиции<sup>65</sup>. Как видим, встроенность языка в когнитивную архитектуру оказывается органичной, так что в данном случае, как и во многих других, мы не различим даже, идёт ли речь о сугубо языковых функциях, таких как связочная, или когнитивных: они попросту одинаковы, точнее, суть одна и та же функция.

Если субъект и предикат не могут быть поставлены в пространственные отношения, когда одно «включено в» другое и т.п., можем ли мы говорить о различии аналитических и синтетических суждений? Нет, конечно; во всяком случае — не можем без коренного переосмысления значения этих терминов, без изменения исходной схематики смыслополагания со схематики субстанции, опирающейся на интуицию ограниченного пространства (европейская большая культура), на схематику действия, основанную на интуиции ограниченного протекания (арабо-мусульманская большая культура). В самом деле, эти важнейшие для Канта категории, взятые в его понимании, теряют свой смысл там, где не действует интуиция замкнутого ограниченного пространства, и если мы хотим сохранить подобное различие, мы должны переосмыслить его: вложить в него другой смысл, сказать *то же* — но сказать *иначе*, на основе другой исходной схематики. Эти категории, входящие в первый круг проговариваемых

<sup>65</sup> Интересные наблюдения на примере Ареопагитик о возможности осмысления понятия «иерархия» не на основе пространственной интуиции, а в схематике действия, см. в: Мелас С. «Всё в порядке, но по-другому»: переинтерпретация ареопагитского понятия иерархии // Казанский социально-гуманитарный вестник. 2024. № 2 (65). С. 71–76.

понятий, напрямую зависят от базовой интуиции, определяющей связочную функцию. Значения, по меньшей мере — значения этого круга слов, напрямую определяются этой интуицией. Её вариативность, как, например, в европейской и арабо-мусульманской больших культурах, влечёт и неизбежную вариативность данного круга категорий. Даже если они обнаружат номинальное совпадение (как, например, категории единства, множественности, противоположности, субстанции), значение их будет коренным образом различаться, поскольку различна исходная интуиция смыслополагания, задающая разворачивание осмысленности.

### Что дальше?

#### «Болевые точки» кантовской философии, взятые как точки роста

Человек — существо смыслополагающее. Осмысливающее мир. Смысл — не что-то, что добавляется к уже наличному, твёрдому значению как красивый, но не обязательный довесок. Смысл составляет возможность значения: разве можно представить себе бессмысленное значение? это уже и не значение. Но как мир «делает смысл» (makes sense), а точнее, *делается смыслом* для нас?

Ответ на этот вопрос хотелось бы услышать от Канта. Жаль, что он его не задал; нам придётся самим пробиваться к решению этой загадки. В самом деле, если мы хотим ответить на вопрос «что в моём сознании от самого сознания, а что — от мира?» и тем самым завершить кантовский «коперниканский переворот», эту загадку мы должны разгадать или хотя бы приблизиться к разгадке. Ведь *осмысливать*, т.е. именно что «делать смысл», изготавливать его, — главная функция нашего сознания, которую оно выполняет само, без какой-либо подсказки внешнего мира.

Тогда первым и главным вопросом кантовского проекта критики чистого разума должен был бы быть вопрос «как возможно суждение?» — ведь прежде чем спрашивать о возможности какого-то одного вида суждений, а именно — синтетических а priori, следовало бы узнать, как возможно суждение вообще, любое суждение, поскольку без этого в вопросе «как возможны синтетические суждения а priori?» мы будем начинать не с начала. Если возможность любого суждения, будь то аналитическое или синтетическое, выведена из-под критики, значит, она постулируется догматически, и тогда любые дальнейшие рассуждения, будь то о синтетических или аналитических суждениях, также оказываются догматическими, а не критически прояснёнными. А это наносит смертельный удар всему кантовскому проекту.

А ведь Кант, в самом деле, «проскальзывает» мимо вопроса «как возможно суждение?». Можно было бы считать, что он не задаёт его не потому, что это не приходит ему в голову, а потому, что он не ожидает найти здесь хоть что-то нетривиальное, не такое, что всем известно и что не даст прироста знания. Возможно, это и так; но и в таком случае не вывести на свет базовую черту нашей познавательной способности — по меньшей мере странное упущение. Ведь исследованию познавательной способности человека посвящён весь проект критики чистого разума; как же получается, что Кант проходит мимо самого начала, которое прежде прочего следовало бы подвергнуть критическому исследованию, — мимо вопроса о возможности суждения? Любая из наук, стоящих на фундаменте чистого априорного знания, будь то математика, естествознание или метафизика — а Кант гордится тем, что его критика заложила прочное, навсегда, не подлежащее никаким изменениям основание для будущего построения этих наук, — выстраивает себя как система синтетических суждений а priori; как же можно приступать к делу, да ещё и гордиться его безупречным завершением, не задав вопроса о возможности суждения? Между тем Кант неоднократно говорит, что функция способности суждения — просто подведение особенного под всеобщее или связывание представлений в суждение, — как если бы это было совершенно беспроблемным! Но ведь суждение — это такая связь подлежащего и сказуемого, субъекта и предиката, благодаря которой они оба, плюс связка между ними, становятся чем-то одним, арифметически одним, неразъёмной единицей: истинность или ложность, как мы говорили, приписывается суждению в целом, а не его частям. Это полагание множественного (тройственного) неразъёмной единицей и, напротив, полагание неразъёмной единицы (суждения) разываемой множественностью (поскольку субъект, предикат и связка могут участвовать в любых других суждениях) — разве является тривиальным? Между тем до сих пор никто — ни в языкознании, ни в философии — не ответил на вопрос, как это возможно. Более того, его и не ставили. А значит, не могли и поставить вопроса о том, вариативна ли связочная функция или нет, по умолчанию (но совершенно не по праву) считая её инвариантной. Так поступал и Кант, утверждая, что способность суждения не нуждается в том, чтобы давать априорные законы (см. примеч. 60). Но ведь это — чистой воды произвол, не что иное, как откровенная догматика вместо критики.

Такова первая и главная болевая точка критической философии Канта. С ней тесно связана и служит её продолжением другая, не менее существенная. Различение вещи-в-себе и вещи-для-нас (явления)

лежит в основании кантовского «коперниканского переворота». Всё, что Кант говорит о науке и познании, — всё это о вещах, либо вещах-для-нас, либо вещах-в-себе. Но что такое «вещь» — вещь как таковая, неважно, в-себе ли или для-нас, и «вещь» как инструмент нашего теоретического рассуждения? Этого Кант не говорит, более того, не ставит этого вопроса и не видит его необходимости. Если критика призвана *оправдать* (показать, по какому праву возможно) применение разума, то как же не начать с базовых инструментов — с тех, которые задействованы во всех работах?

Вместо постановки этих двух взаимосвязанных вопросов — молчание Канта. С одной стороны, оно неслучайно; с другой — нетерпимо.

Неслучайно оно потому, что этот двуединый вопрос подводит нас к самому краю, к самой границе нашей познавательной способности — к той черте, пройти за которую с нашими теоретическими рассуждениями мы не можем, поскольку за ней мы теряем базовые инструменты таких рассуждений. Само по себе теоретическое предприятие Канта выражено как сумма суждений о вещах — как же он может заскочить за черту, за которой нет ни возможности суждения, ни «вещи» как инструмента рассуждения? Думаю, здесь срабатывает тот псевдоаргумент, который и сегодня нередко повторяют со ссылкой на авторитет Аристотеля: любое построение должно начинаться с принятия некоторых неопределяемых понятий и утверждений, поскольку всякое доказательство должно базироваться на чём-то, и это «что-то», если оно — изначальное, не может быть доказано. А в данном случае мы и оказываемся у самой последней черты, или, что то же самое, у самого начала: там, где начинается наша познавательная способность, оперирующая суждениями о вещах.

А нетерпимо молчание Канта по этим вопросам вот почему. Оно было бы приемлемо, если бы Кант строил науку, а не философию. Наука не только может, но и должна принимать догматически некоторые положения, и только на их основе она способна выстраивать себя. Но ведь философия — не наука постольку, поскольку такого позволить себе не может: она обязана дать отчёт во всём, в том числе, и даже прежде всего, в самых последних (или, что то же самое, в самых первых) основаниях. В отличие от науки, философия обязана задавать вопрос «по какому праву» в отношении оснований себя самой, совершая самую трудную рефлекссию — рефлекссию собственных оснований.

А ведь это — не более чем кантовская точка зрения, разве что сформулированная в немного других терминах. Что такое различие критики и догматики, как не различие философии и науки? Более того,

после того, как философия выполнит свою миссию критики (Кант считал, что он её выполнил), она сможет приступить к построению себя как метафизики вполне научными методами, т.е. догматически. Это будет возможно потому, что её основания будут целиком и полностью оправданы критикой.

Не разясняя, что такое «вещь» как таковая, Кант не может удовлетворительно развести и вещь-в-себе и вещь-для-нас. С одной стороны, между ними нет ничего общего: вещь-в-себе нам не известна и никогда не будет известна именно как вещь-в-себе, она принципиально за пределами той сетки категорий а priori трансцендентальной эстетики и аналитики, благодаря которым наше сознание обладает представлением вещи-для-нас. Значит, абсолютное различие, непроходимая пропасть. А с другой стороны, вещь-в-себе аффицирует нашу душу, говорит Кант, и с этого — и только с этого — начинается наше познание. Воздействие вещи-в-себе на нас запускает нашу познавательную способность: без этого толчка она не могла бы начать действовать. Далее, и «материал» нашего познания, укладываемый в априорные категории, целиком берётся из опыта, т.е. из взаимодействия нашей познавательной способности с вещами-в-себе. Но чтобы воздействовать на что-либо, надо иметь с этим что-то общее — как иначе осуществилось бы воздействие? Значит, вещь-в-себе не отделена от нас безвозвратно, она постоянно воздействует на нас и является нам как вещь-для-нас, как явление. Не случайно ведь Кант всячески и неоднократно отводит обвинение в идеализме: вещи мира, т.е. именно вещи-для-нас — не плод нашего воображения, а *настоящие* вещи. Но что значит «настоящие»? Настоящие вещи — это вещи-в-себе, или же это объекты, сконструированные как результат объективного трансцендентального синтеза? Конечно, второе, не первое. Но объекты ведут себя так, как им предписано вещами-в-себе, поскольку окончательная, абсолютная реальность — за вещами-в-себе, не за объектами. Невысказанной презумпцией Канта служит представление о том, что вещь-в-себе и объект научного познания, т.е. вещь-для-нас, — это *одна и та же* вещь, лишь взятая *иначе*. Как же возможно это *то же иначе*, если между вещами-в-себе и вещами-для-нас — пропасть, которую невозможно преодолеть?

И ведь этим дело не ограничивается. Мы сами, одновременно и сразу, — и вещь-в-себе, и явление. Только так оказывается возможен проект чистого практического разума Канта. Рассматриваемый как часть мира явлений, поступок человека встроен в систему причинно-следственных связей, он не свободен, а определён предшествующим течением событий и определяет будущее их течение. Здесь нет места

для разговора о свободе воли и о моральной ответственности. Но рассматриваемая в-себе, наша воля свободна, не встроена в систему причинно-следственных связей, которые действительны только для вещей-для-нас, т.е. для явлений. Значит, и поступки свои мы можем совершать свободно. Свобода — это то, чем мы безусловно обладаем; правда, по Канту получается, что наша задача — быть совершенно свободными в том, чтобы полностью сковать себя моральным законом и поступать по нему вопреки всем своим желаниям и склонностям, вопреки привязанностям к близким и вопреки всему внешнему миру — миру явлений, вещей-для-нас, которые в данном случае, когда мы выступаем как вещь-в-себе, никакой власти над нами иметь не могут. Свобода, по Канту, — это абсолютная свобода быть абсолютно несвободными ни в чём, и чем более мы несвободны, тем лучше и совершеннее будет наша свобода исполнять моральный закон: если исполнение морального закона хотя бы в чём-то не встречает препятствий со стороны наших естественных склонностей и хотя бы в чём-то совпадает с ними, в силу этого и в этой мере наша моральная добродетель страдает. Удивительные перевёртыши кантовского мышления: свобода и моральность — в том, чтобы перестать быть человеком и превратиться в машину для исполнения морального закона! Разве это не расчеловечивание человека, проведённое до конца во имя человека? логически безупречное субстанциальное понимание человека?

Кроме того, если наша воля, взятая как вещь-в-себе, свободна, то непонятно, почему моральный закон даёт сбой и не всегда выполняется беспрепятственно. Что мешает нашей воле как вещи-в-себе быть собою? что может заставить вещь-в-себе, нашу свободную волю, свернуть со своего пути? Ничего такого не должно было бы быть. А между тем это именно так, и выполняется ли моральный закон хотя бы кем-то в силу именно того, что он — моральный закон, т.е. в силу долга, — это большой вопрос.

Наконец, нельзя не спросить вот о чём: оправдано ли рассмотренное проблематики воли и свободы моего действия исключительно в оптике практического разума и, в конечном счёте, в оптике категории долга и категорического императива? Любое ли моё действие, совершаемое намеренно, является поступком, подпадающим под требование категорического императива как закона для всякого разумного существа? Неужели сейчас, когда я пишу эту работу, чтобы выразить своё понимание кантовской философии, я не выступаю как действующий согласно своей воле; однако может ли написание мною данной работы рассматриваться в принципе как выполнение

требования категорического императива, как следование долгу, как следование требованиям всеобщего закона<sup>66</sup>? Очевидно, что нет, иначе оказалось бы, что я должен желать, чтобы все люди хотели написать именно мою работу, что абсурдно; и даже если сделать требование менее конкретным (я желаю, чтобы все хотели написать какие-то работы, я желаю, чтобы все хотели что-нибудь да писать, т.д.), абсурдность никуда не уйдёт. Но каковы именно критерии отличия тех действий, где субъективная максима моего поведения должна совпадать с объективным всеобщим законом, от тех, где этого не требуется? ведь очевидно, что волевых действий гораздо больше, чем тех, которые имеет смысл измерять мерой долга.

Итак, мы сами, в своём существе, одновременно — и вещь-в-себе, и явление мира, и эта двойственность неустранима. Но ведь мы не раздваиваемся; в отличие от внешних вещей-в-себе, сами-то себе мы *явлены*. Но если явлены, то как явление, а не как вещь-в-себе: когда «мы аффицируем *себя* изнутри, т.е. во внутреннем созерцании, мы познаём свой собственный субъект только как явление, а не соответственно тому, как он есть сам по себе»<sup>67</sup>; «я *познаю* себя не так, как я *есть*, а только так, как я себе *являюсь*»<sup>68</sup>. Но тогда на каком основании Кант говорит всё, что он говорит о свободе воли и о моральном законе? Откуда взялись эти положения, заявленные как абсолютная очевидность, но вовсе не доказанные? и если я не знаю себя таким, какой я есть, то откуда известно, что я не знаю себя именно таким — чтобы это утверждать, надо это уже знать. Иначе говоря, откуда известно, что моя явленность себе — это то, как я являюсь, а не то, как я есть? отрицание тождества требует знания обеих вещей, а не только одной. Ведь это всё равно что сказать: «Я знаю себя как явление, а не как *X*, а что такое *X*, я не знаю и никогда не узнаю», — такое высказывание не имеет смысла, поскольку я не могу указать основание отличия себя

<sup>66</sup> «Существует только один-единственный категорический императив и притом следующий: поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом. ...Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что собственно называется *природой* в самом общем смысле (по форме), т.е. бытием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы звучать также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы*» (Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, подг. к изд. Э. Соловьёва, А. Судакова. М., 1997. Т. 3. С. 141, 143).

<sup>67</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 231.

<sup>68</sup> Там же. С. 233.

как явления от неизвестного *X*. Значит, наша явленность себе должна всё же быть какой-то иной, нежели явленность нашей познавательной способности внешних вещей-в-себе, поскольку иначе мы сами для себя — явление, а не вещь-в-себе. Но ни о каком другом способе протянуть ниточку от вещей-в-себе к вещам-для-нас, кроме их явленности, Кант не говорит. Как же происходит это перепрыгивание пропасти между вещью-в-себе и вещью-для-нас в нашем случае: как мы становимся одновременно и вещью-в-себе, и вещью-для-нас (т.е. вещью-для-себя); как мы *знаем себя*? ведь без этого знания мы не могли бы практиковать моральный закон!

Выходит, вещь-в-себе — это *то же* самое, что вещь-для-нас, но взятая *иначе*. Однако этого *то же иначе* Кант не показывает, не открывает, хотя без этого его проект построения наук на основе априорного синтетического знания и проект чистого практического разума попросту терпят крах. Вместо твёрдого фундамента, о котором мечтал Кант (и даже уверял себя, что обнаружил его), — зыбучий песок антиномии вещи-в-себе и вещи-для-нас, где не на что опереться и где каждое из этой пары тут же оборачивается противоположностью. Двигаться вперёд можно, только устранив основание этой антиномичности, только ответив на вопрос о том, как возможно *то же иначе*.

Другим важнейшим противопоставлением для Канта, лежащим в основании проектов чистого теоретического и практического разума, является противопоставление а priori и а posteriori. Без того, чтобы ясно и твёрдо различать их, нельзя обосновать возможность чистого научного знания и возможность следования абсолютному моральному закону. В свою очередь, различение а priori и а posteriori служит своего рода параллелью различению критики и догматики: принципы а priori добываются критикой, которая расшелушивает завалы догматики, накопившиеся в философии, и вытаскивает на свет чистые принципы познания а priori. Но *как именно* критика выводит на свет принципы а priori? *Как именно* критика отличает априорное от апостериорного? Что их необходимо различать и что предшествующая мысль была догматична постольку, поскольку не умела этого делать, Кант говорит неоднократно. И мы могли бы ожидать, что он даст нам технологию критического добывания принципов а priori или, на худой конец, хотя бы ясный критерий отличения а priori от а posteriori. Но ничего, во все ничего в этом роде Кант не предлагает! Это молчание Канта столь же оглушительно, как и молчание по вопросу возможности суждения. Напрасно мы будем перечитывать «Критику чистого разума» или «Пролегомены ко всякой будущей метафизике», «Основоположения метафизики нравов» или «Критику практического разума», надеясь

обнаружить хотя бы такой критерий, если не ясную технологию открытия принципов а priori. Оказывается, Кант попросту декларирует эти принципы, заявляет их догматически. Это — не менее разрушительная для всего его проекта антиномия а priori и а posteriori.

Означает ли это, что априорный проект Канта не имеет ценности и его следует забыть? Вовсе нет; наоборот. Как раз крайне ценно фактическое признание Канта в том, что определённый им набор принципов а priori *не может быть обоснован в рамках европейской философской традиции* и, шире, в рамках европейской рациональности — ведь если бы это было возможно, Кант непременно представил бы такое обоснование и не допускал бы столь очевидной нелепости: заявлять догматически именно то, что должно быть очищено от догматики критикой. Это значит, что Кант под видом принципов а priori выделяет то, что составляет первый круг значений, разворачиваемых в ходе смыслополагания. Не любого смыслополагания, а именно того, которое задаёт тип рациональности (и, шире, тип сознания), характерный для носителей европейской большой культуры. Этот первый круг — базисный, первоосновной, он проявляет себя и в европейской философии, и в европейском мышлении в целом как неопределяемый, как такой, относительно которого не спрашивают, почему это так, и заглянуть *за* который обычно считают невозможным, поскольку *за* ним уже нет инструментов рациональности (категорий и логики).

*За* него действительно заглянуть невозможно, во всяком случае, оставаясь в обычном состоянии сознания и не претендуя на сверхчеловеческие откровения. Но между тем, что располагается *за* ним, и тем, что располагается по сию сторону, лежит *граница*. Это — граница между неосознанным и осознаваемым, между тем, где сознания нет (и о чём, следовательно, мы не в состоянии говорить), и тем, что уже развёрнуто как дискурс<sup>69</sup>.

Именно там, на границе между неосознаваемым и осознанным, располагается *ключевая и стержневая способность нашего сознания — способность к целостности и связности*. Ключевая потому, что она составляет характерную черту именно человеческого сознания, ясно отличая его (если брать эту способность во всех её проявлениях, включая высшие) от сознания животных, в том числе высокоразвитых. Стержневая потому, что она *собирает* сознание, обеспечивая исполнение его функций, и тем самым задаёт его связность. (Не единство, как обычно говорят, а именно связность.)

<sup>69</sup> Такая граница — не обязательно линия, это может быть и полоса, включающая промежуточные состояния; и всё же она ясно отделяет одно от другого.

Эта способность интуитивна: она не осознаётся нами и сопротивляется рефлексии. Это понятно, поскольку любая рефлексия предполагает использование этой интуиции в качестве основания разворачивания сознания. Уловить эту интуицию можно по её проявлениям, которые не могут быть объяснены иначе, нежели способностью к связности и целостности. Понятно также, что эта интуиция не может быть интуицией чего-то (чего-то развёрнутого), поскольку в таком случае она располагалась бы по эту сторону сознания, а не на его границе.

Это — интуиция *Я-и-я*, интуиция целостности и связности.

Абсолютное (никак не ограниченное) *Я* сопровождает нашу сознательную жизнь и не может быть утеряно без разрушительных для нашего сознания последствий. *Я* знаю себя, именно себя, от начала моих воспоминаний и до самого конца моей жизни, который наступит в будущем. Эта неизменность *Я* несомненна, поскольку иначе я бы не чувствовал ответственности за прошлое и не строил бы планов на будущее: я не был бы собою. Такое *Я* — вне любой предикации, ему нельзя ничего приписать и нельзя ничем его ограничить.

Наряду с моим неизменным и абсолютным *Я*, в каждое мгновение своей жизни я также — *я*, «маленькое», или феноменальное *я*. Такое *я* всегда — какое-то, всегда окрашено какими-то красками: оно не бывает бесцветным и абсолютным, оно всегда определено и ограничено.

Но *я* и *Я* — не два разных «я», это — одно и то же «я», поскольку, если бы *я* не было бы тем же, что *Я*, мы не могли бы, во-первых, называть его *я* (не могли бы использовать первое лицо), а во-вторых, не могли бы считать, что все эти мириады *я* — это именно «я», что они составляют меня, мою жизнь. Значит, *Я* и *я* — *то же иначе*: каждое из них — не что иное, как другое, но взятое в своей инаковости.

Единство-и-множественность как *то же иначе* коренятся здесь, в этой интуиции *Я-и-я*. Она, эта интуиция целостности и связности, составляет подлинную ткань всей моей жизни, и именно она (а не чистое *Я*, как у Ибн Сины и ас-Сухраварди, и не «я есть» или «я мыслю», как у Декарта и Канта) составляет неустранимое и нередуцируемое ядро моего сознания, без которого меня уже нет.

Интуиция *Я-и-я* — ответ на вопрос «что в моём сознании от самого сознания?»: эта интуиция не может быть сведена к миру. Скорее, напротив, мир должен быть понят как разворачивающий эту интуицию: *я* своей качественностью всегда погружено в то, что мы привыкли называть миром.

*Я-и-я* — целостность. Целостность — это множественность, которая не может потерять что-либо, не утрачиваясь целиком. Это значит,

что целостность не имеет частей, в отличие от целого. Пример целостности — простейшая родовидовая конструкция (род и два вида): с утратой любого из этих трёх утрачивается всё сразу и целиком. Все такого рода примеры разворачивания целостности берут своё начало (коренятся) в интуиции Я-и-я. Два вида — *то же*, что род, но взятые *иначе*, как Я — *то же*, что я, взятое *иначе*.

Я-и-я задаёт принцип субъектности — такой субъектности, которая всегда погружена в качественность и составляет её *неиное* (т.е. служит для неё *тем же иначе*). Моё я — всегда качественно, и при этом оно всегда *то же*, что моё Я (иначе не было бы первым лицом), но взятое *иначе*. *То же иначе* всегда — множественность, но такая, которая неотличима от единства: Я-и-я, взятое как целостность, сразу и нераздельно — и множественность, и единство. (Подлинное начало не может быть простым: поиск простого начала в истории мысли был очевидной ошибкой.)

Целостность Я-и-я, т.е. способность к тому, чтобы *сразу*, нераздельно и неслиянно, являть собой *то же иначе*, оказывается *тем же*, что связность, но взятым *иначе*. Способность нашего сознания к целостности — это способность к *сразу*; способность нашего сознания к связности — это способность к *затем*. *Сразу* и *затем* выступают как интуиции пространства и времени: это не априорные формы (понимание их как «форм» ведёт к непреодолимым затруднениям, о которых было сказано выше), до «формы» как инструмента рациональности в определённом её модусе (в том, что характерен для европейской большой культуры) нам ещё далеко, мы только в самом начале пути разворачивания осмысленности, в самом начале пути к разгадке тайны значения и смысла. «Форма» появится на пути разворачивания исходной, изначальной (служащей началом) целостности и связности только после ряда шагов. Лишь тогда можно будет использовать «форму» как инструмент рациональности, оправдав её как смысл: как шаг на пути целостностного разворачивания. До тех пор использование «формы», как и любого другого готового инструмента разума, не будет оправданным.

Кант говорит об Аристотеле, что тот брал наугад какие-то слова, объявляя их категориями, и потому наряду с действительными в его списке категорий оказались случайные и к делу не относящиеся. Но ведь и сам Кант поступает не менее произвольно, беря определённые инструменты разума в качестве инструмента критики и никак это не оправдывая, а значит, используя их не по праву. Это «не по праву» выражается не только в том, что критика оборачивается догматикой: использование инструмента разума задаётся как факт, не только не

оправдывается, но и не замечается как нечто, подлежащее оправданию (мы имеем дело с недостатком рефлексии). Это могло бы быть терпимо, если бы Кант «попал в точку», если бы найденное решение было единственно верным: в таком случае мы могли бы подождать, пока будет найдена возможность обосновать его, как математики десятилетиями, а то и столетиями ждут доказательства той или иной теоремы. Но в том-то и дело, что не только это, но и *никакое* произвольное использование инструмента разума для того, чтобы *описать сам разум*, не может быть оправданным потому, что вносит неизбежные искажения в такое описание. Ведь мы тогда забегаем вперёд, структурируя исследуемый предмет (разум) им же самим в определённом порядке, определённым образом, и получаем определённые результаты, заданные не исследуемым предметом (разумом как таковым), а инструментом, который им же порождён (и который мы использовали не по праву). Вот что самое главное: *инструменты рациональности не могут быть предпосланы исследованию самой рациональности*, как при разгадывании неизвестного языка его расшифровке невозможно предпослать его грамматику или лексику. Кажется, это ясно на уровне обыденного здравого смысла, если речь о разгадывании неизвестной письменности; почему же это не ясно при исследовании разума?

Те средства разума (инструменты рациональности), с помощью которых мы исследуем разум, служат такими же произведениями разума, как и все прочие его проявления. В случае исследования разума метафора инструментов и произведений вводит в заблуждение постольку, поскольку настраивает на оправданность и неизбежность использования «инструментов» ради получения «произведений», выводя тем самым «инструменты» из-под критики. Почему мы считаем, например, что для объяснения того, как устроено рассудочное познание, необходимо ввести систему категорий, «под» которые будут подводиться данные опыта? Неужели ответом будет только отсылка к авторитету Канта, а до него — Аристотеля? ведь это — самый плохой догматизм.

Если инструменты разума — не инструменты, а такие же его произведения, как и всё прочее, что исследуется с их помощью, значит, они не могут быть ни в каком смысле предпосланы исследованию разума. Они должны быть *изготовлены в ходе исследования самого разума*. Это значит, что они могут быть только *развёрнуты* из того, что служит, во-первых, несомненным началом, а во-вторых, способно развернуться само (без всякой посторонней помощи). И то, и другое условие выполняется для *Я-и-я*; мною только намечены основные моменты, предметное исследование которых — дело будущего. Гегелевская

попытка развернуть всё здание философии и наук не может не впечатлять своей грандиозностью, но это здание построено без фундамента: требования несомненности и саморазворачивания не выполняются в этом случае. Гегель, как и Кант, находится под определяющим воздействием европейской рациональности и, не умея отнестись к ней рефлексивно, как сами собой разумеющиеся использует её инструменты и ставит целью оправдать её уже развёрнутые в ходе истории результаты.

Целостность — это нередуцируемое единство-и-множественность, данное *сразу*. Связность — это разворачивание единства как множественности (столь же нередуцируемое) одного *после* другого, *вслед за* другим. Примером служит любое высказывание в своей минимальной, далее не редуцируемой форме. «Лес [есть] хвойный» — строгая единица, развёрнутая как троичность: подлежащее (субъект), сказуемое (предикат) и связка между ними.

Связность, таким образом, это связность «что-и-какое». «Что-и-какое», будучи связностью, представляют собой *то же иначе*: «что» — это *то же*, что «какое», но взятое *иначе*, и наоборот. Если вести речь о реализации связности «что-и-какое» согласно тому способу смыслополагания (т.е. разворачивания изначальной целостности *Я-и-я*), который лежит в основании европейской большой культуры, то это — субъект-предикатная конструкция, аристотелевский гилеморфизм. И именно поэтому, как хорошо замечено, субстанция никогда не явлена как таковая, как «подлинный субъект», но только как сумма своих предикатов<sup>70</sup>: нельзя задать «что» иначе, нежели как «какое». Но ведь и обратно: никакие суммы качеств не дадут «что», поскольку «что-и-какое» — это прежде всего связность, т.е. способ так связать предикаты, чтобы они стали субстанцией. Это можно сделать, опираясь на интуицию ограниченного пространства; тогда мы получим тот способ смыслополагания, который задаёт европейскую большую культуру. А можно сделать *то же самое*, но *иначе*, опираясь на интуицию ограниченного протекания; тогда мы получим тот способ смыслополагания, который задаёт арабо-мусульманскую большую культуру.

Интуиции *сразу* и *затем*, коренящиеся в целостности *Я-и-я*, могут развернуться как связность в двух её вариантах, задавая тем самым два варианта чистого разума. В их основе лежат, таким образом, интуиции пространства и времени как ведущие интуиции полагания связности. Они развёрнуты исторически как европейская и арабо-

<sup>70</sup> Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 154.

мусульманская большие культуры. Различаясь исходными интуициями и, соответственно, схематиками реализации когнитивного механизма полагания «что-и-какое», эти две большие культуры совпадают в том, что в паре «единство-множественность» отдают приоритет единству: если европейское мышление стремится свести множественность к единству и осмыслить мир как единство субстанции, то мышление арабо-мусульманской большой культуры стремится свести множественность к единству, осмысливая мир как единство действий. Однако приоритет может быть отдан не единству, а множественности, когда мышление ставит задачу не свести множественность к единству, а, напротив, полагать множественность несводимой к своему единству, начинать не с единства, а с множественности. С одной стороны, такая возможность вытекает из сугубо логического требования полноты системы вариантов; с другой — это чистой воды моя догадка, не претендующая ни на что большее, чем быть ни к чему не обязывающей догадкой, хотя мне представляется, что мышление индийской и китайской культур, насколько я могу о нём судить, не противоречит этому предположению. Если поиск логик смыслополагания, т.е. самостоятельных вариантов осуществления когнитивного механизма полагания «что-и-какое», для каждой из индийской и китайской больших культур не даст результатов на этом пути, значит, надо будет попробовать поискать другие возможности. Но в том, что это будет именно независимый вариант механизма полагания «что-и-какое», я уверен. Та «полная система чистого разума», о которой Кант говорил как о незавершённом проекте<sup>71</sup>, может быть завершена на этом пути.

Так мы получаем ответ на вопрос «как возможно суждение?»: оно возможно как связность, причём осуществляющаяся вариативно, а значит, способность суждения (вопреки Канту) не только может, но и обязана выявить те априорные законы, которые обеспечивают вариативность её осуществления. Так мы получаем и ответ на вопрос «что такое вещь и “вещь”?» (т.е. вещь как таковая и «вещь» как инструмент разума): это — связность «что-и-какое», осуществляемая в разных вариантах.

Способность к полаганию «что-и-какое» — это способность человеческого сознания видеть *изменение*<sup>72</sup> как *обновление неизменного*, где

<sup>71</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 79.

<sup>72</sup> Кант не раз упоминает «изменение», когда говорит о познании мира (напр.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 119), но всякий раз понимает его как простое обновление, как поток

«что» отвечает за неизменность мира, а «какое» — за возможность его обновления. В названных двух способах смыслополагания<sup>73</sup> неизменность, следовательно, будет фиксироваться либо субстанцией — и тогда мы получим тот априорный набор категорий, который представлен у Канта, — либо действием, и тогда мы получим другой априорный набор категорий, который был задан арабо-мусульманской традицией философии. Конечно, между такими традициями прямой диалог невозможен, коль скоро различаются априорные системы категорий; он возможен только как *то же иначе*, как логико-смысловой перевод с одного понятийного языка на другой.

Способность к связности «что-и-какое» — это суть языковой способности: язык — наш доступ к связности. Базовая типология языков — это типология их связочной функции, основанная на понимании базовой интуиции полагания «что-и-какое». Язык, практически выпавший из поля внимания Канта, оказывается органично встроен в когнитивную архитектуру нашего сознания как способности к разворачиванию целостности и связности.

Так вылечиваются «болевы́е точки» кантовской философии. Так обнаруживается тот самый «пока неизвестный», по слову Канта, «общий корень двух стволов познания» — чувственности и рассудка. Он уже известен. Смыслополагание, т.е. разворачивание целостности как связности «что-и-какое» в её вариативности, позволяет не только органично связать чувственное и рассудочное познание, но и встроить в эту эпистемную цепочку язык. На этом же пути, благодаря доступу к разворачиванию связности, нам впервые приоткрывается тайна значения не как отсылки к другому значению (дурная бесконечность знаковых теорий), а как его рождения в ходе разворачивания. Здесь нет возможности подробно говорить об этом; это было сказано в других местах и будет подробно рассмотрено в будущих исследованиях. Здесь моей задачей было лишь обрисовать контур движения к завершению кантовского критического проекта как ответа на вопрос: «Что в моём сознании от самого сознания?».

---

данных опыта, а не как обновляющееся неизменное, не как «что-и-какое». Если способность к связности, т.е. к полаганию «что-и-какое», априорна для человеческого сознания, то «изменение» — не более чем обозначение этой главной априорной способности. Способность видеть «изменение» — основа любой эмпирической науки.

<sup>73</sup> Всем известно, что бывают субстанции, а бывают действия. Тот способ смыслополагания, который практикует европейская большая культура, дал начало метафизике субстанции. А тот способ смыслополагания, который практикует арабо-мусульманская большая культура, дал начало метафизике действия. Подробнее см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М., 2021.

## Контуры кантовского проекта сегодня

Кантовская критика осталась незавершённой не потому, что Канту не удалось довести её до конца. Она осталась незавершённой потому, что не была начата: не было найдено *начало* ответа на вопрос «что в моём сознании от самого сознания, а что — от мира?». Кантовский ответ на этот вопрос оказался слишком поспешным, не учитывающим полноту когнитивного опыта человечества, который представлен в своём нередуцируемом многообразии большими культурами (мы можем говорить как минимум о четырёх), не говоря уже о гигантском многообразии входящих в их состав конкретных культур.

Но это вряд ли может быть поставлено в вину Канту: в его время философского востоковедения фактически не существовало, и тот вариант принципов а priori, который Кант знал по опыту европейской большой культуры, был принят им за универсальный. Однако эту ошибку необходимо исправить, сохранив великие достижения кантовской критики. Следует сделать ещё один шаг очищения от эмпирического содержания, чтобы добраться до подлинного априорного начала. Такое начало — не конкретные содержательно сформулированные тезисы или системы категорий, не конкретные законы логики и не конкретная реализация связочной функции, обеспечивающая способность суждения в её конкретном варианте, как у Канта, а лишь способность к их разворачиванию.

Подлинным *началом* сознания, подлинным принципом а priori служит способность человеческого сознания к целостности и связности, представленная интуицией *Я-и-я*. Говоря о трансцендентальном *Я* и *Я* эмпирическом, Кант так и не свёл их воедино; но, с другой стороны, *единство* их и не может быть достигнуто. Их нельзя отождествить или каким-то иным образом объединить; их можно только *собрать в целостность*.

После этого необходимо показать, как задаётся вариативное многообразие того, что Кант считал принципами а priori. Сохраняя важнейшие прозрения Канта, нужно вместе с тем расширить и упорядочить поле исследования. Ариадниной нитью в этом предприятии станет прослеживание действия когнитивного механизма, обеспечивающего вариативность разворачивания связности в тех её важнейших «узлах», что характеризуют человеческое сознание: язык, чувственное восприятие, рассудочное мышление. Это — полагание «что-и-какое», вариативность которого обеспечена различием исходных интуиций целостности.

Только после этого, обнаружив возможность вариативного разворачивания этого когнитивного механизма (полагания «что-и-какое»), мы сможем очертить различные области принципов а priori, уже в их конкретных содержательно выраженных, вариативных воплощениях, которые и будут задавать когнитивное пространство каждой из больших культур. Исследование важнейших узлов эпистемной цепочки: язык, чувственное восприятие (включая обыденную картину мира), рассудочное мышление, поможет набросать в общих чертах чертёж когнитивного пространства каждой из больших культур. Выяснение действия стержневого когнитивного механизма (полагания «что-и-какое») в пределах каждой из больших культур станет точной и строгой экспликацией метафор вроде «мышление культуры», «морфология культуры» и прочих, давно употребляемых учёными и философами.

Тем самым будет в основных чертах выяснена сфера коллективного когнитивного бессознательного для каждой из больших культур, заданная реализацией когнитивного механизма обеспечения связности «что-и-какое» в каждом из его конкретных вариантов. Эта увлекательная работа может быть обозначена как выяснение принципов а priori разных больших культур, как эти принципы понимал Кант, но с необходимыми дополнениями и систематизацией этих принципов вокруг действия механизма полагания «что-и-какое». Иначе говоря, это – исследование того, как реализуется связочная функция и иные аспекты связности (определяющие конструкции, словопорождение и др.), к которым дают нам доступ стержневые языки больших культур; представления о времени и пространстве; полагание вещи; представления о базовой логике и её законах; первичный круг базовых категорий и понятий философского и научного дискурса.

Таким могло бы быть современное прочтение кантовского проекта, в том числе и самим его автором. Но это прочтение не было бы полным без ответа на вопрос, составивший его сердцевину: как возможна наука, принципы которой заданы априорными синтетическими суждениями? Думаю, ответ на этот вопрос может быть таким: математика возможна как априорная наука о связности; естествознание – как насыщение этой сетки связности конкретным содержанием, в том числе с опорой на то, что Кант определил как набор априорных категорий, с необходимым их перепродумыванием в свете вариативности реализации когнитивного механизма полагания «что-и-какое» в каждой из больших культур.

## Список литературы

- Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. М., 2006.
- Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 4. М., 2001.
- Кант И.* Основоположения к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, подг. к изд. Э. Соловьёва, А. Судакова. Т. 3. М., 1997.
- Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
- Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976.
- Аристотель.* Вторая аналитика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1978.
- Аристотель.* Физика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 3. М., 1981.
- Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить / пер. В.П. Гайдамака. 2-е изд. М., 1997.
- Бородай С. Ю.* Об индоевропейском мировидении // Осознать смысл, осмыслить сознание: разум и Другая рациональность: сб. статей / отв. ред. серии Р.В. Псху, отв. ред. тома А.В. Смирнов. М., 2023. С. 239–288.
- Варела Ф., Томпсон Э., Рош Э.* Отелеснённый ум. Когнитивная наука и человеческий опыт / пер. К. Тулуповой, отв. ред. В. Лысенко, предисл. В. Лекторского. М., 2023.
- Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / пер. с лат. и франц.; сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. М., 1989.
- История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. М., 2020.
- Масиньон Л.* Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература (Сборник статей зарубежных ученых). М., 1978. С. 46–59.
- Мелас С.* «Всё в порядке, но по-другому»: переинтерпретация ареопagitского понятия иерархии // Казанский социально-гуманитарный вестник. 2024. № 2 (65). С. 71–76.
- Платон.* Софист // *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М., 1993.
- Смирнов А.В.* Априори языка и языкознания: слово и его минимальный сегмент // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 167–180.
- Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М., 2019.

- Смирнов А. В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М., 2021.
- Смирнов А. В., Солондаев В. К.* Процессуальная логика. М., 2019
- Смирнов А. В.* Рефлексивна ли философия? // Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4. Вып. 1. URL: <https://transcendental.su/s271326680024729-1-1/>. Дата обращения: 05.12.2024
- Смирнов А. В.* Событие и вещи. М., 2017
- Смирнов А. В.* Что такое цивилизация? // Цивилизация: контрапункты теории / отв. ред., сост. А. В. Смирнов, Н. А. Касавина, С. А. Никольский. М.; СПб., 2024. С. 9–62.
- Соловьёв В. С.* Теоретическая философия // Собрание сочинений В. С. Соловьёва. Т. VIII. СПб., 1903.
- Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. Сб. переводов / составление и послесловие П. С. Гуревича; общ. редакция Ю. С. Попова. М., 1988. С. 261–313.
- Шпет Г.* Сознание и его собственник. (Заметки) // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 156–210.
- Шпет Г.* Явление и смысл: феноменология как основная наука и её проблемы. М., 1914.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1966.
- Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode. Leyde: l'Imprimeries de Ian Maire, 1637.
- Renati Des-Cartes.* Meditationes de prima philosophia. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1642.
- Renati Des-Cartes.* Principia philosophae. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1644.

# Авторы

## **Белов Владимир Николаевич**

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания факультета гуманитарных наук и социальных наук Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы.

belov-vn@rudn.ru

## **Васильев Вадим Валерьевич**

доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

izf@philos.msu.ru

## **Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович**

доктор философских наук, профессор, академик РАН, врио директора Института философии РАН.

guseynovck@mail.ru

## **Круглов Алексей Николаевич**

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

akrouglov@mail.ru

## **Крыштоп Людмила Эдуардовна**

доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы.

kryshstop-le@rudn.ru

## **Резвых Петр Владиславович**

кандидат философских наук доцент школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

prezvykh@hse.ru

## **Смирнов Андрей Вадимович**

доктор философских наук, академик РАН, заведующий сектором философии исламского мира и отделом истории философии Института философии РАН.

public@avsmirnov.info

**Соловьев Эрих Юрьевич**

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

izf@iphras.ru

**Шохин Владимир Кириллович**

доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии религии Института философии РАН.

vladshokhin@yandex.ru

# The authors

**Belov Vladimir Nikolaevich**, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Ontology and Theory of Cognition, Faculty of Humanities and Social Sciences, Patrice Lumumba People's Friendship University of Russia.

belov-vn@rudn.ru

**Vasilyev Vadim Valerievich**, Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

izf@philos.msu.ru

**Guseynov Abdusalam Abdulkerimovich**, Doctor of Philosophy, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting Director of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

guseynovck@mail.ru

**Krourglov Alexei Nikolaevich**, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities.

rsuh@rsuh.ru

**Kryshtop Lyudmila E.**, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Patrice Lumumba People's Friendship University of Russia.

kryshtop-le@rudn.ru

**Rezyvych Peter Vladislavovich**, PhD, Associate Professor, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

prezvykh@hse.ru

**Smirnov Andrey Vadimovich**, Doctor of Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of Philosophy of the Islamic World and the Department of the History of Philosophy at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

public@avsmirnov.info

**Solovyov Erich Yurievich**, Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Department of the History of Western Philosophy at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

izf@iphras.ru

**Shokhin Vladimir Kirillovich**, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

vladshokhin@yandex.ru

# Table of Contents

## I. Russian Kant

*Guseynov A.A.*

Instead of the Introduction: Who Did We Honor in the Year of  
Kant's 300<sup>th</sup> Anniversary? ..... 9

*Krouglov A.N.*

Kant in the History of Russian Philosophy and Culture .....21

## II. The Copernican Turn

*Vasilyev V.V.*

Kant and Analytical Philosophy: Pages of History ..... 83

*Smirnov A.V.*

The Unfinished Critique ..... 101

## III. Reason and Faith

*Solovyov E.Y.*

Even if There is No God, Man is Not God ..... 161

*Rezyvych P.V.*

The Paradoxes of Kant's Doctrine of the Fundamental Evil in Human  
Nature ..... 181

*Kryshstop L.E.*

Kant and the Philosophical Theology .....208

## IV. After Kant

*Shokhin V.K.*

Kantian Legacy and The Discussions on Philosophical Realism in the  
XIX Century .....253

*Belov V.N.*

Modern Systematic Transcendental Philosophy: From Neo-Kantianism  
to Postneo-Kantianism.....285

# Кант и философия сегодня

Корректор И.И. Ремезова  
Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова  
Серийное оформление: П.П. Ефремов



По издательским вопросам обращаться:  
«Центр гуманитарных инициатив»  
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

---

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ  
ООО «Университетская книга-СПб».

---

«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям, библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему спектру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики, истории, социологии и политологии. Продукцию ведущих гуманитарных научных издательств Санкт-Петербурга и России вы можете приобрести у нас по издательским ценам.

Контакты:  
Тел.: +7 (812) 640-08-71, e-mail: ukniga4@mail.ru

Рассылка по России:  
Интернет-магазин Ozon.ru – <https://www.ozon.ru>

Подписано к печати 07.10.2025. Формат 60x90 1/16. Заказ № .  
Усл. печ. л. 22,25.  
Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета  
в Акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»  
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.  
Тел.: +7 (495) 221-89-80

« Две вещи наполняют душу  
 всегда новым и все более сильным  
 удивлением и благоговением, чем чаще  
 и продолжительнее мы размышляем  
 о них, — это звездное небо надо мной  
 и моральный закон во мне... Первый  
 взгляд на бесчисленное множество  
 миров как бы уничтожает мое значение  
 как животной твари... Второй, напротив,  
 бесконечно возвышает мою ценность  
 как мыслящего существа, через мою  
 личность, в которой моральный закон  
 открывает мне жизнь, независимую  
 от животной природы и даже от всего  
 чувственно воспринимаемого мира. »

*Кант.*

*Критика практического разума*

