



Несение креста. Художник Иероним Босх. 1516.

УДК 11:17.023



С.А. Нижников



А.А. Лагунов

Нижников С.А.\*,  
Лагунов А.А.\*\*

## Фил и Соф: диалоги о вечном и преходящем. О метафизике и морали: антикантианские рассуждения

\*Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (Москва)  
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

\*\*Лагунов Алексей Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры социологии и теологии Северо-Кавказского федерального университета  
E-mail: emaillag@mail.ru

В статье в диалогической форме полемически обсуждаются проблемы взаимосвязи метафизики и морали. Глубинные причины кризисных явлений рассматриваются как следствие разрушения основоположений нравственности, которым необходимо иметь онтолого-метафизические основания для того, чтобы быть действенными. Анализ аргументации И. Канта относительно автономности морального сознания приводит авторов к мысли о ее несостоятельности. Тем не менее, моральная позиция авторитетного философа способствовала формированию устойчивого штампа относительно признания автономии морали по отношению к метафизике. На основе привлечения обширного культурологического и историко-философского материала авторы стремятся показать и доказать необходимость трансцендентных оснований для морали, открытых уже в «осевое время» и утраченных современным человеком и обществом.

**Ключевые слова:** метафизика, мораль, глобальные проблемы, духовно-нравственный кризис, аморализм, свобода, автономность морали, позитивизм, материализм, кантианство, протестантизм, трансценденция.

**Соф.** Происходящее сегодня поневоле заставляет осмыслить утверждение И. Канта о том, что человек начинается с морали. Признаюсь, я считаю мораль самой важной, самой главной темой и проблемой философии. Мораль – это вообще то, что делает из животного человека, и разума здесь недостаточно: он может быть, а вот человек – отсутствовать. Ведь нельзя же, собственно говоря, нацистов с их концлагерями и газовыми камерами назвать

людьми. Я, по крайней мере, не могу. Здесь мы, конечно, человека рассматриваем не с биологической точки зрения, а духовно-нравственной. Мы ведь есть люди не благодаря биологии, а именно благодаря морали. Без нее нет ни личности, ни общества, а будет зверь (не просто животное, а Зверь – чудовище, наделенное рассудком, несущее погибель всему окружающему, а значит, и себе) и стая голодных волков. Государства разваливаются и общества деградируют как раз в результате морального разложения личности. Мы уже отмечали, что от уровня духовно-нравственного развития людей зависит и экономика, и социальная сфера, и вообще вся жизнь человека, общества и всей планеты. Сегодняшние глобальные проблемы – это именно продукт духовно-нравственной деградации современного человека и общества. Эта деградация – самое важное и самое страшное, что можно только себе представить, все остальные ужасы с войнами, террором, экологией – лишь простое следствие. Но ты мне покажи хоть один учебник по философии, где об этом бы было сказано – все призывают бороться с глобальными проблемами, но не с их источником. Это напоминает борьбу с ветряными мельницами. Однако для спасения планеты, общества и человека донкихотства недостаточно, необходимо осознать реальный источник всех этих проблем и искать путь их решения. Хотя, ты знаешь, две тысячи лет назад и более об этом уже все самое главное сказано.

**Фил.** Меня также часто удивляет то, что сегодня упускают из вида ту причину множащихся кризисов, о которой уже давно все сказано. Ведь кризисы возникают в наших головах, и лишь затем объективируются. Святые Отцы прекрасно понимали жесткую связь между мыслью, словом и делом. Григорий Нисский, например, утверждал:

«Скажу так: три характеристических принадлежности жизни христианина: действие, слово, образ мыслей. Началом всякого слова служит мысль; второе же место после образа мыслей занимает слово, выражающее звуком напечатленную в душе мысль; третье же место после ума и слова принадлежит деятельности, которая мыслимое переводит в дело»<sup>1</sup>.

Не потому ли одним из фрагментов кириллицы, в которой глубоко продуман смысл последовательного произнесения букв, является «...Р (рцы) С (слово) Т (твердо)...»?

Почему же раньше было такое серьезное отношение к слову? Да потому что, как отмечал А.Ф. Лосев: «Тайна слова в том, что оно орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью»<sup>2</sup>! Словом мы общаемся и между собой, и с окружающим миром, словом приносим свои мысли в мир. И после искренне удивляемся, даже возмущаемся: почему вокруг нас все так кризисно? Да хотя бы потому, что говорить нормально разучились, над нашим местопребыванием густым облаком стелется ненормативная лексика, ставшая нормой жизни – и мысли, и общения, и действия! А ведь, как справедливо много-много веков назад заметил Аристотель, «из привычки так или иначе сквернословить развивается и склонность к совершению дурных поступков»<sup>3</sup>. Тютчевская знаменитая фраза «мысль изреченная есть ложь» не опровергает сказанного, она скорее указывает на наше несовершенное умение формулировать и передавать свои мысли, а значит – и действовать осмысленно.

Итак, кризисы возникают в наших умах, и только потом начинают «жить» как бы самостоятельно, погружая нас в хаос и разруху. (И профессор Преображенский из «Собачьего сердца» совершенно верно определил источник последней.) Часто в один ряд с прочими ставят и кризис духовно-нравственный. Я бы все же развел понятия. Кризис нравственности есть следствие кризиса духовного, и последний является кризисной доминантой. Таким образом, я согласен – мораль есть основа человека. И черпает она свои человекообразующие силы в духовности, которая не является, конечно же, продуктом только человеческого разума. Объективные основания нравственности мы не можем найти в человеке, поскольку в этом случае будет лишь субъективизация и релятивизация морали – песок под фундаментом нашего нравственного дома. Необходима трансценденция, поиск прочного камня, на котором можно безопасно вести домостроительство. Протицирую нетривиальное высказывание на этот счет немецких философов:

«Причины современного варварства коренятся в самом Просвещении, а именно в намеренном и программном разрушении всех исторически сложившихся форм нравственности»<sup>4</sup>.

**Соф.** Действительно, вопрос, который логически следует из наших сентенций, – это вопрос об основаниях морали. Сколь она ни значима, но не самодостаточна. Мораль не может обосновывать саму себя. Если мы мыслим философски, то неизбежно должны будем строить дискурс для ее обоснования. Конечно, она есть следствие духовного познания, а духовное познание разветвляется на определенной метафизике. Дело в том, что мораль принадлежит к социальным нормам, для утверждения которых необходимо исключительно абсолютное основание. Ничто относительное здесь не подойдет. Любой релятивизм камня на камне не оставляет от морали. Хотя я часто слышу от окружающих, что у каждого своя мораль. Приходится объяснять, что это грехи у каждого свои, а мораль – она одна на всех. Мораль – это то, что объединяет всех людей, делает возможным их разумное сосуществование. Таким образом, мораль лежит в основе самого существования общества. Она может быть только одной во всей вселенной, для всех существ, наделенных свободой воли. Мораль носит не только всечеловеческий, но вселенский характер. И только такая мораль является действительной, истинной моралью. Именно она была открыта в «осевое время» и выразилась как в философии (Сократ), так и во всех мировых религиях. Абсолютное основание для морали может быть дано лишь Абсолютом, и поэтому мы здесь неизбежно вступаем в сферу метафизики как учения о сверхсущем – трансцендентном. Вот что пишет по этому поводу замечательный современный отечественный философ, ученик А.Ф. Лосева, Анатолий Васильевич Семушкин\*:

«Издавна и по сей день все трансцендентное, та роль, которую оно играло в жизни человека, раскрывались через упорядочивание смыслового и ценностного хаоса, придание человеческому бытию большей устойчивости и определенности. На индивидуально-экзистенциальном уровне Трансценден-

<sup>1</sup> Св. Григорий Нисский. Избранные творения. М., 2007. С. 47.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Философия имени. М., 2009. С. 213-214.

<sup>3</sup> Афоризмы античных мудрецов. М., 2010. С. 207.

<sup>4</sup> Рормозер Г., Френкин А. Новый консерватизм: вызов для России. М., 1996. С. 210.

\* Проф. Семушкин А.В. скончался 13 января 2013 г.

ция расширяет символические горизонты ценностно-смыслового пространства, выводя смысл жизни и порождаемые им более конкретные смыслы за пределы сиюминутных материально-практических интересов. На социальном уровне Трансценденция формирует основу для коммуникации и интеграции там, где земные прагматические истины могли бы сеять зерна раздора и нетерпимости...

Отказаться от Трансценденции значит обрекать себя на неполноценное существование, значит жить только на половину или на треть. Это значит свести себя почти исключительно к низшим, базовым потребностям, игнорируя потребности высшего порядка, которые в наибольшей степени и отличают человека от животного, а, стало быть, образуют истинно человеческое.

Без Трансценденции человек почти целиком остается в объятиях феноменологического измерения: он – то, что он *есть*, а не то, чем он *мог* бы быть. Без Трансценденции человек знает только о своей сиюминутной функциональности: он лишь вещь среди вещей.

Без Трансценденции мир – это только материально-предметный мир позитивной науки, и в этом мире любой конечный смысл неустойчив и абсурден, ибо позитивная наука не спрашивает мир о его бесконечном смысле, который мог бы оправдать смысл конечный.

Так Трансценденция вызывает человека на поединок, и если человек откажется от него, он рискует потерять часть человеческого в себе»<sup>1</sup>.

Таким образом, все неметафизические концепции, не будучи способны выработать абсолютные основания для морали, объективно и социально ведут к аморализму и уничтожению «инакового» – идеологически, этнически и территориально – к «ксеноциду», как это явление определила О.Н. Тынянова<sup>2</sup>. И, заметь, все такие режимы носят активный антихристианский характер, несовместимы они и с другими мировыми религиями и моралью. И каковы же философские основания этих идеологий? Материализм и всевозможные эклектические мистификации – натурализм, позитивизм, материализм, прагматизм и постмодернизм. Иными словами, возрождаются дохристианские и порождаются антихристианские концепции.

Предвижу твои возражения, что ведь в Средние века были всякие зверства, в виде крестовых походов, казней еретиков и т. д. Отвечу, что все эти зверства не идут ни в какое сравнение с тем ужасом, который творился в Европе в XX веке. С другой стороны, в Средние века был критерий истины и блага, и творящий зло осознавал, на чьей он стороне. То есть были четкие критерии различения добра и зла, исходящие из Евангелия, хотя действительность этому, конечно, не соответствовала. Сейчас – гораздо хуже, ибо размываются сами эти критерии, когда грех возводится в добродетель, аморализм – в какой-нибудь «перформанс», беззаконие – в закон, гедонизм – в смысл жизни. Скоро преподавателей с традиционной ориентацией начнут изгонять из вузов. Уже осуществляются гонения на верующих и Церковь со стороны «новых большевиков» – «передовой» либеральной общественности, идет повсеместная атака на традиционную семью – ячейку и основу общества. Современная цивилизация все больше напоминает Рим времен упадка. Мы движемся вспять от духовно-нравственных и метафизических открытий «осевого времени».

Позитивизм, материализм и др. носят антиметафизический характер, но так как ни человек, ни философия невозможны без метафизики, ибо должно нечто беспредпосылочное мыслиться в качестве основания концепции, то данные теории на деле являются псевдометафизическими, т. е. принимают за первоначало свое метафизическое понятие, не признаваемое ими метафизическим (в материализме, например, это – «материя»). Вместе с тем, не всякая метафизика обосновывает мораль, может быть и «аморальная метафизика». К таковой я бы отнес пантеизм, так как в его рамках невозможно обоснование морали, ибо невозможна теодицея. По крайней мере, это не удалось сделать еще ни одному пантеисту, от Эмпедокла до Шеллинга. Логически и онтологически получается, что обосновать мораль можно лишь исходя из трансцендентного начала. Все мировые религии являются модификациями учения о трансцендентном. Философия, также стремящаяся к обоснованию морали, неизбежно должна исходить из такого понимания Абсолютного.

**Фил.** Что же касается объективных оснований морали, то, конечно же, их следует искать в абсолютном. Если мы станем имманентизировать эти основания, то непременно придем к аморализму – в форме ли детерминистического пантеизма или же релятивизма. А связь с Абсолютом дает нам только религия. Позитивистская же наука (а, как ни крути, то, что мы понимаем сегодня под наукой, есть детище позитивизма и обусловившего его нововременного секуляризма) стремится узурпировать религиозные функции, тем самым превращаясь в псевдорелигию – сциентизм. Хорошо об этом сказано у В.В. Зеньковского:

...подлинная наука всегда достаточно скромна и совсем не претендует на доступность для нее всех тайн бытия – «на это претендуют такие построения, как материализм, позитивизм, эволюционизм и т. д. Но надо очень ясно сознавать различие между наукой в точном смысле этого слова – и этими построениями, которые порождены вовсе не наукой, которая в них и неповинна, – они порождаются венаучными мотивами, в частности запросами религиозного порядка, – ибо там, где выдвигают какой-либо абсолютный принцип, там мы имеем дело уже с религией. В этом смысле даже последовательный материализм есть некое “вероучение”, ибо материя в нем трактуется как нечто абсолютное... Это есть типичное абсолютирование текущего, относительного бытия, – совершенно не связанное ни с какими фактами, наблюдениями при-

<sup>1</sup> Сёмушкин А.В. Вызов Трансценденции // Метафизика. 2013. № 2 (8). С. 88, 95.

<sup>2</sup> «...термин “ксенократия”, введенный в 1976 г. С.С. Аверинцевым для описания именно и только иноэтничной власти в европейском социуме на рубеже античности и Средних веков, в 21 веке приобрел куда более широкое значение – значение сущности целеполагания “государства-корпорации” по отношению к сохраняющимся национальным культурным образцам, а также политики, проводимой по отношению к носителям таковых образцов, крайней формой чего является *ксеноцид* – уничтожение всех “социальных агентов” (и/или их социальных позиций), которые по каким-либо (любым) признакам отличаются от “агентов” (и/или “корпораций”), контролирующих ту или иную территорию» (Тынянова О.Н. Год тринадцатый: к топологии полей рисков // Пространство и Время. 2013. № 4(14). С. 12).

роды. Смысл такого рода абсолютирования относительного бытия будет, однако, для нас более прозрачным, если мы обратим внимание на то, что оно *становится на место религиозного восприятия мира*<sup>1</sup>.

Потому-то именно, если, конечно, речь не идет о социально-умственных деформациях, религиозные представления, а не научные являются подлинным источником, объективным основанием для нравственности. Но, разумеется, никакое религиозное мировоззрение не может дать «точных» знаний об Абсолюте хотя бы потому, что сам «взирающий», человек, есть житель двух миров – горнего и дольнего, а последний вносит свои искажения в познавательную перспективу. Потому-то, как мне представляется, во всякой исторически ставшей системе нравственности присутствуют и нормы, которые можно назвать объективными, имеющими более-менее верные (основанные на вере!) представления об Абсолюте в качестве своих оснований, и нормы субъективные, изменчивые в пространстве и времени, сугубо человеческие. Конечно, такое деление аналитично, потому условно, в реальности мы имеем дело с невообразимыми смещениями объективных и субъективных норм в моральных системах. (Мораль и нравственность я обычно отождествляю, не видя достаточных оснований для разделения этих понятий, что характерно для некоторых авторов.)

Нравственные системы на ранних этапах становления обществ имели огромное значение, они включали в себе и нормы, невыполнение которых не только осуждалось становящейся общественностью, но и часто строго каралось. В дальнейшем эту отрицательную функцию взяло на себя государство (не делай того-то, не то будет то-то; положительная же функция осталась преимущественно у моральных систем, предписывающих, что же нужно делать), вооружившись правовыми системами, отпочковавшимися от систем нравственности (при этом право выполняло и выполняет свою отрицательную функцию лишь в отношении особо опасных действий, менее серьезные остались в прерогативе нравственности). Вследствие этого мы имеем полное основание говорить и об объективности или же субъективности тех или иных правовых норм.

И, видимо, стоявшие у истоков правовой науки юристы, были гораздо честнее нынешних правоведов-«либералов», утверждая, что нормативные перечни опасных действий и наказаний за них даны Богом (или богами), следовательно, не обсуждаются. Мне думается, мы придем к совершенно строгой логике, если будем исходить из необходимости трансцендирования к абсолютному и построим цепочку исторической преемственности: Абсолют – религия – нравственность – право. Тогда и термин «правосознание» станет яснее. Это самое правосознание явится следствием корреляции конкретной правовой системы и конкретной нравственности, обуславливающей религией. Есть такая соотнесенность, значит, можно говорить о «справедливости права», нет – следует что-то «править в праве», а не сетовать на низкое правосознание всегда мешающего реформаторам народа, тем более не стремиться насильственно тянуть этот народ к «правосознанию», как его понимают отдельные «прогрессивно» мыслящие личности.

Эта логическая цепочка имплицитно содержит в себе и ответ еще на один очень важный вопрос. Существует очень устойчивый шаблон: «политика – грязное дело», но всякий человек, даже политик, пусть и в малой мере, не чужд нравственности. Действительно, на чем основано государство? В первую очередь на правовой системе. Нормы права следует соблюдать всем, для этого необходима общая воля, причем с кулаками (для эгоистов и индивидуалистов). Собственно, так возникает власть-воление. Следующее далее: откуда возникает конкретная правовая система? В большей своей части она ориентируется на исторически сложившуюся систему нравственности, иначе просто долго не просуществует. А последняя, в свою очередь, причастна религиозным представлениям. Так может быть политика совсем и всегда безнравственной? Если соблюдается корреляция элементов нашей цепочки – абсолютно аморальной она не может быть никогда. (Не потому ли так часто говорится, что всякий народ достоин своего правительства?) Но и только нравственная политика, разумеется, есть идеал, ведь и в религии, и в нравственности, и, тем больше, в праве всегда присутствуют субъективные моменты, что допускает возможность разнообразных злоупотреблений, на которых делают акцент сторонники аморальности политики.

Полагаю, что немалый вклад в формирование упомянутого штампа внесла и римско-католическая церковь и что куда более последовательным в логическом смысле является православное отношение к политике, выраженное в идее «симфонии властей» (в социальной реальности воплощающейся как частичное и неполное проявление идеала, поскольку всякие идеалы трансцендентны, однако необходимы для общественного целеполагания). Освящая (или же порицая) власть кесаря (каковым может быть император, а может и президент, здесь не особенно важна форма правления, главное – чтобы сохранялась социальная иерархия), Православие не подменяло ее, стремясь только направить действия правителя на общее благо. Государство оправдывалось тем, что оно необходимо для ограждения общества от зла, к добру же вести должна была Церковь (т. е. государство выполняет отрицательно-правовую функцию, Церковь ориентируется на положительно-отрицательную нравственную). Католицизм же в лице множества пап посягнул и на власть земную, в результате получилось то, чего, видимо, не ожидали первоначально: акцентуация на праве (римский «юридизм» здесь, конечно же, оказал самое непосредственное влияние) привела к тому, что это самое право было взято за основу жизнедеятельности общества. Связи между нравственностью и правом, разумеется, католики не отрицали, однако мораль получилась у них чем-то остаточным, второстепенным. Церковь пыталась взять на себя государственную функцию, поэтому право стало довлеть даже над нравственностью, к которой всякая церковь как социальный институт должна быть, несомненно, ближе. Как результат – подчинение нравственности политическим интересам, что уже есть прямая интенция к релятивизации нравственности и деморализации права и политики.

Не перестаю удивляться: как можно в историософии, социологии, культурологии обходиться без учета религиозного фактора? Ведь только тогда мы можем видеть общую картину и понимать смысл истории, – да и собственной жизни, становящейся осмысленной. А мысль, как мы уже выяснили, – это и слово, и дело.

**Соф:** Фил, ты поднял важные вопросы. Но я предвижу такой аргумент у возможных оппонентов. Почему именно лишь трансцендентное начало может претендовать на роль абсолютного основания для морали? Ответ

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М., 2008. С. 416–417.

здесь прост: потому что только оно, трансцендентное начало, может мыслиться и быть Абсолютным Благом. Все иное, так или иначе связанное с земным, материальным, сущим будет уже, во-первых, не абсолютным. Всемогущество такого начала ограничено, и зло неизбежно входит в его сердцевину, поэтому, во-вторых, это уже не только не абсолютное, или относительно абсолютное начало, но и не благое. Благим может быть только «абсолютный абсолют». На уровне метафизики не может быть смешения сущего и бытия, материального и духовного, зла и добра. Эти же аргументы работают и относительно всевозможных дуалистических и гностицистских концепций – у них абсолют оказывается не абсолютен, а значит и не благ.

С другой стороны, есть такие гностицистские системы, в которых абсолют настолько «абсолютен», что лишен всякой связи с миром и человеком, – он пребывает сам в себе и сам собой наслаждается. Этот «нарциссический» абсолют превращается в пустое ничто, ибо, что он есть, что его нет – все равно для человека и космоса. Кроме того, встают еще и вопросы миротворения и человекотворения, их смысла, с чем гностицизм не справился или дал не могущие удовлетворить логику и мораль ответы.

«Не всякая высота Трансценденции для человека одинаково притягательна. Стоит слишком опустить ее флаг, и Трансценденция потонет в данности, станет скучна и неинтересна, как часть повседневности. Но, с другой стороны – подняв Трансценденцию *слишком* высоко, можно окончательно оторвать ее от земного существования человека, сделав ее слишком абстрактной и уже неспособной напоить человека своей силой. <...>

Но *принять* Трансценденцию означает упасть в пропасть, лежащую между конечным и бесконечным.

Приняв Трансценденцию, необходимо иметь острый глаз, чтобы не потерять ее за бесконечными пестрыми одеждами, в которые непрестанно рядят Трансценденцию ее жрецы.

Приняв Трансценденцию, нужно научиться уважать другого, Трансценденция которого одета в *другие* одежды, нежели твоя, и научиться не смотреть свысока на того, у кого нет Трансценденции.

Нужно помнить, что Трансценденция не мусорная корзина и не помойная яма, в которую можно складывать все свои фантазии и несбывшиеся мечты.

И самое важное, в чем, должно быть, сокрыт главный вызов Трансценденции, – не стоит ставить ее в зависимость от целей и потребностей материально-предметного мира и материально-предметной жизни, доступных человеку и *без* Трансценденции. Не стоит заставлять запредельное, высшее служить оправданием низшему, тому, что ограничено пределами, но при этом необходимо удержаться на тонкой грани между просветленностью и эскапизмом и не оторваться от мира, уйдя душой за его грань, а научиться видеть *мир* через мелодику смыслов, озаренную трансцендентным светом»<sup>1</sup>.

Отсюда вытекает следующий вывод – этот благой трансцендентный Абсолют может быть таковым лишь в том случае, если Он есть Личность, т.е. Бог. И эта Личность должна быть не абстрактной, а иметь конкретную связь с человеком. Сущностью этой Личности, если Она есть Абсолютное Благо, может быть только любовь как высшее духовное проявление личностного начала в его отношении ко всему сущему. Вот мы и получаем, что «Бог есть любовь» (но не «любовь есть бог», как у Фейербаха) и то, что Он есть Богочеловек. Как сказано в Евангелии: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную».

Таким образом, мысль логически, мы получили с тобой не просто необходимость определенной трактовки и обоснования трансцендентного начала, но и вывели, фактически, христианский Догмат. К его формулированию вело все развитие средиземноморской духовности: как библейско-пророческая традиция, так и вся совокупность греческой философии, ее наивысшие достижения. Понятие абсолютного блага появляется уже у Платона. У Аристотеля философия в своем высшем метафизическом мышлении смыкается с теологией – учением о перводвигателе, который у него есть Бог. Неоплатонизм завершает это в систему мысли, синтезируя все в определенную целостность. Но эта целостность носила пантеистический характер, за пределы которого мысль смогла выйти благодаря прорыву в сферу трансцендентного в опоре на библейскую традицию. Сформулировав таким образом религиозно-философское учение о трансцендентном благом абсолюте – Богочеловеке Иисусе Христе – европейские племена смогли объединиться на развалинах Римской Империи в культурно-цивилизационное сообщество, создать концепцию правового государства и социально-демократического общества. Как сказал Достоевский, европейский мир создан и держится лишь благодаря вере в Христа, уберечь ее из основания этого здания, и оно, превратившись в игрушечный картонный домик, неизбежно рухнет. Симптомы этого крушения мы и наблюдаем.

Мало того, в новоевропейской культуре то здесь, то там появляются теоретики, пытающиеся представить это крушение как прогресс, они стремятся вывести мораль из иных, неметафизических источников. Одним из таких кумиров нашей философствующей публики является Иммануил Кант. И придется нам разобраться с «обоснованием» морали у этого кумира нашей интеллигенции от философии: «кантогегель» – это ведь была основа нашего советского философского образования, если не считать «марксизма-ленинизма».

**Фил.** Да, Кант оставил после себя стандарт, на который все стали ориентироваться при «измерении» морали. Мне представляется, что стремление этого философа к обоснованию автономной морали можно объяснить, снова обратившись к религиозному фактору. Как я только что отметил, католицизм под влиянием римского права сделал мораль второстепенной. Кант же, будучи протестантом, с этим католическим тезисом, разумеется, не согласился и попытался перевернуть все обратно, поставить с головы на ноги. Но, вот беда, восстановив логически-историческую последовательность мораль – право, он «запамятовал» о первом члене, о религии. Однако, будучи все же религиозным человеком, поместил религию где-то рядом с правом. Автономная мораль у него стала обуславливать и религиозные представления, и право, причем религия и право оказались взаимозависимыми, более того, действующими и на конкретные нравственные системы (путаница такая получилась).

<sup>1</sup> Сёмускин А.В. Вызов Трансценденции. С. 93, 95.

Другой причиной обращения Канта к автономной морали явилось представление об автономии личности, вытекающее все из того же протестантизма, настаивающего на необходимости личностного понимания Писания и отрицающего соборное мышление вместе с Церковью. Полагаю, мыслитель искал не религиозные, а философские основания для своей автономной морали, и основная причина неудачи Канта заключается, мне представляется, в том, что философская система есть личностное творение (вернее, оригинальная интерпретация множества идей, ведь для философского творчества, как и для любого, необходим преобразуемый «материал»), а религиозная – соборное, имеющее опору на традицию, и в этом проявляется несоизмеримое превосходство последней над первой.

**Соф.** Фил, со многими твоими утверждениями относительно Канта я согласен. Вот только религиозным человеком я бы его не назвал, разве что в отрицательном смысле. Правда, даже знатоки философии Канта занимают противоположные позиции относительно его религиозности и метафизичности, хотя в истории философии сложно найти более прозрачного философа. Думаю, он просто выпал из христианского типа моральной культуры, но в отличие от многих других понимал значимость морали и стремился восстановить ее в правах, избрав для этого, однако, неадекватный метод.

По поводу атеистичности Канта у меня нет сомнений, причем он гораздо более последовательный атеист, чем приверженцы атеизма материалистического. Он радикально отвергает всю метафизику, а значит и материалистическую (не отрицая, конечно, саму материю). Он как раз тот профессор университета, который, согласно Мирча Элиаде, единственно может быть последовательным атеистом, стремясь подвести философскую базу под свой атеизм. Свою систему он назвал критической, так как выступил с критикой всякой метафизики и религии, но в чем же состоит его собственная онтология? Ее, по сути, нет. Кантианство сводится к методу. Мироздания на этом не построишь, так как это деструктивная (в смысле критичности) система. Поэтому и появились Фихте, Шеллинг и Гегель, каждый на свой манер стремившиеся дополнить то, чего не могло быть в системе Канта в силу ее критического пафоса. Видимо, Канта, как протестантски мыслящего философа, слишком раздражали католики с их овнешненной и насильственно насаждаемой морально-правовой системой. Если в системе Канта бог уничтожен как онтологическая (метафизическая) величина, то у Гегеля он «умер» («бог мертв» – это сказал впервые не Ницше, а именно Гегель в своей «Философии религии»).

Но вначале Кант «разгромил» метафизику, подведя под нее критерии научности, основанной на априорных синтетических суждениях: «*Метафизика... должна заключать в себе априорные синтетические знания... Метафизика стоит и падает вместе с решением этой задачи*» («Критика чистого разума» (КЧР) 19–20).

Не обнаружив таковые, он сделал вывод о мифологичности метафизики, а значит, ее иллюзорности. Здесь уже содержится фундаментальная ошибка относительно природы философского познания и знания. Ведь оно всецело умозрительно, Кант же применил к нему эмпирический критерий – что абсурдно. Это вообще удивительно для философа (Гегель сказал, что философ бы от этого покраснел, то есть ему бы стало стыдно). Вспомним сюжет с Платоном, который ответил сомневавшемуся в идее стола – «стольности», сказав, что у него «есть глаза, чтобы видеть стол, но нет ума, чтобы познать стольность». Похоже, что его лишился также и Кант.

По своей сути философия Канта в целом антиплатонична и антиметафизична, но ведь мораль, как мы выяснили, основывается как раз на метафизике. Вообще понять позицию Канта в отношении метафизики можно в прямо противоположных смыслах, что до сих пор и делается. Достаточно прочитать только введение и окончание *Критики чистого разума*, чтобы увидеть определения, противоречащие друг другу. В работе «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783) Кант начинает с девиза: «...признать все до сих пор сделанное несделанным и прежде всего поставить вопрос: возможно ли вообще то, что называется метафизикой?». И тут же он сам отвечает: «...вообще еще нет никакой метафизики»<sup>1</sup>. Кант был уверен, что только метафизика, которую даст он в своем исследовании, есть единственная, а «потомству останется только изменять согласно своим целям, дидактическую форму ее изложения... не увеличивая ее содержание» (КЧР АХХ).

Понятие метафизики в творчестве Канта, таким образом, неоднозначно, что зачастую вводит в заблуждение его читателей: он то жестко критикует метафизику, то свою *Критику* называет истинной метафизикой или пропедевтикой для нее (КЧР VII–XLI, 869–879). В одной из поздних работ он попытался развести эти совершенно различные смыслы метафизики, сосуществующие в его творчестве под одним термином, назвав учение о природе сверхчувственного *гиперфизикой*<sup>2</sup>.

Прежде всего, у Канта можно выделить два смысла метафизики: *докритический* и *посткритический*. Цель первой «Критики» заключается в дискредитации, разоблачении, утверждении несостоятельности докритического понимания метафизики и, одновременно, в формировании принципиально нового смысла метафизики, уже очищенного критикой, метафизики как теории априорного знания: «Все мои стремления, – пишет Кант в письме к Ламберту (1765), – сводятся в конечном итоге к попытке разработать особый метод для метафизики, а затем и для философии в целом»<sup>3</sup>. По сути, метафизика в этом случае уже не есть метафизика согласно ее терминологическому определению, – она превращается в трансцендентальную онтологию. Однако Кант и после критического очищения знания продолжает использовать термин «метафизика», порождая тем самым возможности неоднозначного токования. Свое понимание как докритической, так и посткритической метафизики Кант ясно описал в двух предисловиях к первой «Критике».

Виндельбанд так поясняет задуманное Кантом:

«Если метафизика не должна больше выходить за пределы опыта и если в то же время она не должна сливаться с частными опытными науками, то ей остается лишь сделать предметом своего исследования сам факт познания. Метафизика, которая не в состоянии быть учением о сверхчувственном мире, может стать лишь теорией познания. Место метафизики вещей занимает метафизика зна-

<sup>1</sup> Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 6, 8.

<sup>2</sup> Там же. Т. 8. С. 237.

<sup>3</sup> Там же. С. 472.

ния. Теоретическая философия становится учением о науке», а «человеческому познанию отказывается в теоретическом обосновании морали и религии». В силу сказанного «метафизика превращается в науку о границах человеческого познания»<sup>1</sup>.

Таким образом мы видим, что от традиционного философского понимания метафизики (по Аристотелю – «первой философии») ничего не остается.

Для М. Хайдеггера *мета та физика* как понятие не совпадает с термином. То, что данное совпадение произошло в истории философии, явствует о ее грехопадении. Метафизика – учение не просто о том, что «после физики», а «обозначение принципиального философского затруднения». По Хайдеггеру, «метафизика – это принципиальное познание сущего как такового и в целом» («Кант и проблемы метафизики»). Уже во введении своей работы, посвященной анализу метафизики в творчестве Канта, Хайдеггер ставит своей задачей истолкование «Критики чистого разума» «как обоснования метафизики». Как и Кант, он стремится «подготовить фундамент для “свойственной природе человека” метафизики», ибо она является «естественной предрасположенностью» и «действительна в каждом человеке». Хайдеггер, таким образом, исходит не из критического пафоса Канта, а стремится вскрыть возможности внутри «Критики чистого разума» для построения нового типа метафизики как фундаментальной онтологии *Da-sein*. Именно обоснование *такой* метафизики, полагает Хайдеггер, стало для Канта «критикой чистого разума»<sup>2</sup>. По Хайдеггеру, «каждая эпоха западноевропейской истории укоренена в соответствующем виде метафизики»<sup>3</sup>.

Кант считается также крупнейшим моральным мыслителем, осознающим всю значимость морали и вставшим на ее защиту. С этим можно согласиться, также как и с тем, что ничего из этого не вышло, и попытка полностью потерпела фиаско, что и ожидалось, так как сам замысел нереализуем. Ты уже проиллюстрировал цепочку: метафизика (философская или религиозная) – духовное – мораль – политика и т.д. Если мы убираем первое звено, то рушится и все остальное. В этой традиционной схеме следующая последовательность: Бог – бессмертие души – свобода – мораль. У Канта же: свобода – мораль – бессмертие души – Бог. Но каким образом из свободы, которая к тому же непонятно откуда взялась, должно обязательно произойти добро? Наличие свободы само по себе никак не гарантирует морали. Категорический императив Канта, обязующий поступать так, как бы ты хотел, чтобы поступали по отношению к тебе, впервые открыт Конфуцием и запечатленный также в Евангелии, без метафизических оснований повисает у него в воздухе и вовсе не является обязательным, «категоричным». Что может человека понудить его соблюдать? В системе Канта – ничто, как и в реальной жизни. Такая мораль практически невозможна, за нее никто не отдаст жизнь. Ее можно формально провозглашать только с университетских кафедр, в жизни руководствуясь чем-то более фундаментальным.

Категорический императив Кант формулирует буквально следующим образом: «...поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства». Данный императив он называет чистым априорным законом. Однако это определение касается только формы, а не содержания. Поэтому из данной формулировки может вытекать положительное моральное содержание лишь в случае всеобщности. Но что делать тому, кто встречается, например, с мазохистом? А садист, в свою очередь, должен ли распространять свое пристрастие на всех? Как видно, кантовский императив не разрешает данных моральных коллизий. И руссоистско-демократическим путем их не решить. Евангелие же не останавливается лишь на принципе неделания зла и даже на утверждении добра, но углубляет моральное требование до необходимости любви к каждому человеку как Божьему творению.

Однако Кант – скрытый метафизик, и в основе его моральной системы лежит определенная метафизика, которую он, видимо, даже от себя стремился утаить, чтобы не отказываться от антиметафизических выводов «Критики чистого разума». Попробуем логически продолжить рассуждения Канта и вскрыть его метафизику. Все же у категорического императива может, должно быть и есть основание. Оно – в разуме. Значит, разум абсолютизируется и метафизируется, что затем ярко проявилось в неокантианстве, развернувшем некоторые потенции кантовской философии. А разум где? В человеке. Поэтому человек и оказывается главным объектом философии, в связи с чем Канта определяют как одного из родоначальников философской антропологии. Значит, необходимо заново строить онтологический (метафизический) дискурс о человеке, а затем уже переходить к гносеологической проблематике. Кант же вначале шел противоположным путем и лишь в конце жизни пришел к антропологии и пониманию значимости метафизики как истинной философии. Надо было начинать жизнь и философию с чистого листа, но было уже поздно.

Вообще система Канта крайне противоречива и не может выдержать элементарной критики, и она уже дана в творчестве русских метафизиков от Вл. Соловьева до С. Булгакова и др. Однако «логика» его системы настолько заумна и хитра, что может завлечь в свои сети слабые духовно-нравственными основами и метафизикой умы (то же и с другим кумиром нашей философствующей интеллигенции – Гегелем, а сейчас – всевозможными позитивистами и постмодернистами). Приведу лишь один, но показательный пример. Кант вводит два понятия – «теоретического» и «практического» разума. Их притязания обосновываются в двух первых Критиках, и они – противоположного свойства: то, что отрицает первый, признает второй. Извини, но со всем уважением к Канту отмечу, что это разум шизофреника, ибо у обычного и нормального человека, как и у адекватного мыслителя, разум – один и един. У адекватного человека и целостной личности поступок соответствует слову, а слово – мысли. Здесь же мы обнаруживаем полный разрыв, так как разум практический должен реализовываться в моральных поступках, для которых нет никаких оснований в разуме теоретическом. Да такую замысловатую систему и шизофреник не выдержит. При этом надо верить в то, чего нет (Бога), но поступать согласно Его заповедям (которых, значит, он не давал, ибо его нет). При этом разум практический (моральный) довлеет над теоретическим, но таким образом, что теоретический разум тоже остается при своем – напроць отрицает всякую метафизику и бытие Бога.

<sup>1</sup> Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998. С. 36.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1977. С. 5, 1, 3.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб., 2006. С. 413.

**Фил.** Пожалуй, в личной религиозности Канта, действительно, можно сомневаться. Какая же может быть религиозность без устремленности в неведомое, без трансценденции, без метафизики? Дав только имя трансцендентному – ноуменальному миру – и оставив там все «вещи-в-себе», т.е. все объективное, без всякой надежды на их даже частичное постижение, философ целиком погрузился в мир феноменально-субъективный, трансцендентальный. И полагал, что совершил тем самым «коперниканский переворот», заставив объективный мир «вращаться» вокруг субъекта. Почему же он оставил без всякого внимания тот непреложный факт, что являющееся всегда что-то говорит нам о своем источнике, как зеркальное отражение – об отражающемся? Ведь между ноуменом и феноменом существует связь, второй изначально, до всяких «доработок» трансцендентального субъекта, возникает как следствие первого, значит, есть возможность познания источника явления, или же сущности «вещей-для-нас».

Но все же я полагаю, что протестантизм с его интенцией к личностному пониманию действительности все же сыграл важнейшую роль в формировании философии Нового времени вообще и кантовской в частности хотя бы тем, что открыл широкие возможности для интерпретаций или даже фантазирования, отказываясь от Предания, авторитетов и традиции. Думается, именно с него началось не только формирование капиталистического общества, «духа капитализма», на что указывал М. Вебер, но и разрушение культуры, лишавшейся своих традиционных оснований при торжестве «принципа индивидуализма», да и самой общественности. Позитивизм, прагматизм, постмодернизм лишь довершили начатое, и в конечном итоге пострадали не только традиционные церкви, но и все общество.

**Соф.** С понятием Бога у Канта еще хуже: это даже не вещь в себе, а, получается, просто выдумка, но полезная, необходимая для существования морали. Кенигсбергский мыслитель не сомневается в существовании вещей в себе, он лишь утверждает их непостижимость для нашего познания. Мы знаем, говорит он, что вещи в себе (вещи как таковые) *есть*, но мы не можем знать, *что* они есть. Бог же у него вовсе не обладает статусом существования. В отношении Бога и морали его установку можно попытаться передать следующим образом: он как бы говорит, «мы-то с вами умные люди и понимаем, что Бога нет и быть не может, но мы также и люди добропорядочные, и поэтому должны все же верить в то, чего нет. Это надо для обоснования и существования морали» (примерно так об этом пишет Шеллинг). А может быть даже так: «мы-то с вами, мыслящие люди, понимаем, что Бога нет и быть не может, но для простонародья и профанов, мышление которых не поднимается до уровня разума, пусть остается вера, иначе они ударятся во все смертные грехи». По Канту, когда человек стал «совершеннолетним» (т. е. способным опираться на свой здравый разум), он уже не нуждается в религиозных подпорках для морали и может, лишившись всякой метафизики и религии, оставаться моральным. Однако это не так теоретически, более того, это невозможно практически.

Генрих Гейне так высказывается по этому поводу:

«Бог, по Канту, есть ноумен. Согласно его аргументации, трансцендентальное идеальное существо, которое до сих пор мы называли Богом, есть не что иное, как простое измышление. Оно возникло из естественной иллюзии. И Кант показывает, почему мы ничего об этом ноумене, Боге, знать не можем и почему даже в будущем никакое доказательство его бытия невозможно»<sup>1</sup>.

Казалось бы, вопрос после Канта решен и «совершеннолетнее» человечество может зажить новой и счастливой жизнью, без крестовых походов и казней еретиков? Однако «обезбоженный» мир принес в XX веке две невиданных ранее по жертвам и бесчеловечности войны, построил также немислимые по своей жестокости тоталитарные режимы. Оказалось, что религия и светское общество сейчас поменялись местами. Религия вновь выступает как глашатай моральных ценностей, пошатнувшихся в современном мире. Что же произошло? Мир отказался от светской морали, искал категорический императив Канта? Или проблема глубже, – что-то не так с самим «светским» обоснованием морали? В русской философии, отгалкивающейся от Ф.М. Достоевского, ответ однозначен: без высшей идеи не может существовать ни личность, ни общество, ни человечество. И если человек не Богу, то идолу поклонится, что ведет к самоубийству индивидуальному и общественному. В религии это осмысливается как Конец Света.

Рано ушедший из жизни В.Ф. Эрн – один из самых «неполиткорректных» русских метафизиков – приходит к парадоксальному выводу, что идеи великого немецкого гуманиста, наряду с идеями других его национально-философских собратьев, подготовили Первую мировую войну (а если бы он знал о Второй, исходившей из того же источника? И о Гуссерле, вдохновлявшемся Первой мировой, и о Хайдеггере, как-то «случайно» принявшем нацизм?):

«...Гегель воскурил фимиам *диалектического* признания перед прусской государственностью <...>

...бурное восстание германизма предрешиено *Аналитикой* Канта; ...внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходитя с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа <...>

В немецком идеализме много платонизирования, особенно в зрелом Шеллинге, которого уже никто не хотел слушать, но это платонизирование не имеет онтологических корней в исходных и основных линиях немецкой мысли и потому всегда поражено безземною, безосновною немощью люциферийанского *романтизма*. Феноменализм Канта для немецкой мысли есть прочное и «научное» достоинство, несокрушимое, железобетонное завоевание германского духа. Платонические же реминисценции – мечтательные остатки старонемецкого благодушия <...>

Крик Ницше: «*der alte Gott ist todt*», есть явный анахронизм. Старый Бог умер, гильотинирован был, в лабиринте Трансцендентальной Аналитики. Палачом старого и живого Бога был Кант, и с тех пор сложное и титаническое явление немецкой культуры было лишь всегерманским приобщением к потрясающей тайне *богоубийства*, свершившегося в неисследимых глубинах немецкого духа... контакт разума с Сущим, т. е. с Богом, был «законодательно» перерезан именно Кантом.

<sup>1</sup> Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // ПСС в 12 т. Т. 7. М. – Л., 1936. С. 149–151.



В плане истории теоретическое богоубийство как априорный и общеобязательный для всякого «немецкого» сознания принцип неизбежно приводит к посюстороннему царству силы и власти, к великой мечте о земном владычестве и о захвате всех царств земных и всех богатств земных в немецкие руки»<sup>1</sup>.

После Канта, продолжает Эрн, феноменологические науки в Германии стали интересоваться «решительно всем, кроме Истины», а «все императивы и максимы морали неизбежно превращаются в количественный принцип гуманистического увеличения “силы воли”». Да, «нам не дано предугадать, как наше слово отзовется»: можно воспевать мораль и дух, а закончить газовыми камерами. И дело здесь не в пресловутой диалектике, способной чудесным образом тезис превращать в антитезис, а в определенной «метафизике», снявшей, по Эрну, «онтологические запреты и высшие предназначения».

Об этом же ранее написал и Генрих Гейне:

«Христианство – и это прекраснейшая его заслуга – ослабило эту грубую германскую воинственность, но искоренить не смогло, и если когда-либо сломится обуздывающий талисман, крест, то вновь вспыхнет ярость древних бойцов, бессмысленное берсеркерское неистовство, о котором так много поют и рассказывают северогерманские певцы. Этот талисман ослабел, и настанет день, когда он жалким образом обрушится. Тогда восстанут старые каменные боги... Услышав этот гром и грохот, остерегитесь, любезные соседи... В Германии будет разыграна пьеса, в сравнении с которой французская революция покажется лишь безобидной идиллией... Будьте осторожны! Я желаю вам добра и потому высказываю вам горькую истину»<sup>2</sup>.

Мировоззренчески оправдать мораль можно только исходя из метафизических оснований. Но ведь есть моральные люди, неверующие и слыхом не слыхивавшие ни о какой метафизике, могут заметить оппоненты. На это можно ответить следующее: человек может быть моральным в силу хорошего воспитания, но не в силу своего мировоззрения. В этом случае его мораль не имеет действительного фундамента и может пошатнуться в критической ситуации, когда придется делать выбор, а тем более выбор между жизнью и смертью (истинно морально только то, за что человек готов осознанно, а не фанатично, пожертвовать собой). Моральное воспитание должно базироваться на осознанной метафизической системе – только тогда мораль будет нерушимой. Если же говорить о философии, то мы в любом случае должны строить разумную систему обоснования морали, а не довольствоваться просто существованием добродетельного человека. Да и сам этот добродетельный человек, его воспитание, откуда взялись? Не из язычества же и не из классовой теории марксизма родились, и не позитивисты с постмодернистами здесь могут выступить в качестве учителей морали. Здесь присутствует светски обработанная христианская моральная культура, отчасти вошедшая уже в плоть и кровь европейского человека.

И еще такой момент. Все замечательные этические призывы Канта уже известны до него более тысячи лет. Кант фактически заимствует, а не выводит их, но при этом лишает того фундамента, на котором они исторически основывались. Новый фундамент, как мы выяснили, он им дать и обосновать не смог, но лишил традиционного метафизического фундамента. Пока он, этот фундамент, до конца не разрушен, будут существовать и все категорические и гипотетические императивы, но как только он разрушится, неизбежно рухнет и все императивы, – никакая «Критика» их не спасет, ни вторая, ни, тем более, первая. Можно даже в школе ввести изучение «Критики практического разума», – от этого, мне кажется, вряд ли возникнет или укрепится общественная мораль.

У Канта много вызывающих высказываний, будящих мысль, провоцирующих на ответ. Это и антиномии, и мысли о сущности эстетического, и философия истории. И везде есть с чем поспорить. Возьмем для начала хотя бы критику им «К метафизике доказательства бытия Бога. Он применяет к Богу все то же эмпирический критерий проверки существования (от которого Гегель «краснеет»), а метафизические, аналитические суждения не имеют для него никаких оснований. Но тогда всю философию надо выбросить вон: и античную, и средневековую, и восточную, оставив лишь одних эмпириков и материалистов с позитивистами (хотя и те – скрытые метафизики, как мы выяснили). Платон с Аристотелем никак не вмещаются в такую методологию, как и Фихте – Шеллинг – Гегель – Хайдеггер и многие другие. Вообще вся истинная философия всецело умозрительна и может строиться лишь на аналитических суждениях (блестяще рассмотрен этот вопрос у Г. Флоровского в работе «К метафизике суждения»), в то время как наука – на априорных синтетических (используем здесь терминологию Канта). Если бы у науки и философии был один тип суждений, то они бы вовсе не отличались и философия, как нечто суверенное, была бы не нужна. Да, Кант так и считал, что с появлением его критической системы предшествовавшая философия должна приказать долго жить. Однако просчитался. В области философии нет прогресса прямизны Невского проспекта. Гераклит не уступит ни одному философу последних веков по глубине мысли, а от него дошло до нас всего чуть более ста высказываний. А если бы сохранилось все и если бы он написал столько, сколько Кант или Гегель...

Но вернемся к «онтологическому доказательству». Мы уже выяснили, что абсурдно определять существование Бога по тому же критерию, что и стула (у Канта это – сто талеров), и Гегель уже все по этому поводу сказал. Но у меня еще и вызывает недоумение, почему Кант назвал данные логические утверждения «онтологическим доказательством»? Причем здесь онтология? Ведь в нем речь не идет о созерцании – ни чувственном, ни интеллектуальном – а лишь об определенной логической цепочке. Насколько мне известно, ни один теолог до Канта не претендовал на то, что логическое может стать онтологическим. Формулировку Ансельма Кентерберийского, на которую обычно ссылаются, а бы назвал логико-аналитической, и она неопровержима со стороны все той же логики. Если Абсолют абсолютен, то ему присуще и существование. Если ему не присуще существование, значит, речь не идет об Абсолюте, который должен обладать всеми необходимыми для него атрибутами. По определению Бог абсолютен, значит, он существует. В религии же существование Бога основывается на онтологии веры, которая не зависит от доказательств или опровержений рассудка. Если бы мы

<sup>1</sup> Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Сочинения. М., 1991. С. 308–312.

<sup>2</sup> Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. С. 109.

могли превратить логическое доказательство в онтологическое, то и вера была бы не нужна, и необходимость в религии и метафизике бы отпала. Бог был бы также очевиден для органов чувств, как стул. Но тогда не нужна и свобода, мораль, сам человек как разумное существо. Животного мира, управляемого через инстинкты, было бы достаточно. Но Бог восхотел свободного существа, и чтобы оно самоопределилось к добру, и еще помог ему для этого, дав Откровение и заповеди. И здесь появляется Кант, который говорит, что все это присуще разуму самому по себе: что-то – чистому, что-то – не очень чистому, что-то – практическому, что-то – эстетическому (способность суждения) – заметь, уже три разума с тремя «Критиками» появляется. Воистину, проживи Кант дольше, о скольких бы новых разумах мы узнали ...

**Фил.** Но ведь сколько разумного и гуманистичного высказал Кант, – и вере с Богом у него место нашлось, и вспомни его знаменитое «я ограничил знание, чтобы дать место вере». Как замечательно звучит! И метафизично, и морально, и гуманистично, – ведь из веры все далее выводится.

**Соф.** О последствиях этих замечательных идей Эрн уже все сказал, – и не один он. Русские метафизики остро чувствовали, куда ведет логика Канта и каковы будут последствия. С оценками Эрна были солидарны многие отечественные мыслители, например, П. Флоренский, для которого Кант – «вершина ренессансного мировоззрения», ибо именно он наиболее ярко выразил «цель возрожденческой культуры»<sup>1</sup>. Ее суть Флоренский видит в «восстании против Церкви, бунтарстве против Бога», а систему кантовских категорий он называет «символом веры Ренессанса». Кантовское понимание, полагает он, «основано на тезисах, имеющих определенную антидуховную ценность», а «Критика чистого разума» есть «Столп Злобы Богопротивная». Почему столь резко отрицательное отношение к философии Канта? Флоренский считал, что на творчестве кенигсбергского мыслителя «почивает антирелигиозная мысль нашего времени», религия человекобожества, опирающаяся на «веру в вавилонскую башню механического естествознания»<sup>2</sup>.

Да и не в Канте собственно дело, а во всем строе и направленности новозападноевропейской культуры, которая уже со времен некоторых схоластов повернула вспять от трансцендентного. Сейчас, благодаря американским политологам-публицистам, которых почему-то называют философами и превозносят до небес (Д. Белл, О. Тоффлер и др.), традиционное общество мыслится как какой-то анахронизм, а вот современное, индустриальное (несмотря на все его издержки) и, особенно – постиндустриальное, как некий чуть ли не идеал. Но ведь традиционное общество как раз, может быть, и было нормальным, более естественным. У него, по крайней мере, были верные идеалы и моральные критерии, была шкала оценок – присутствовало понятие трансцендентного, хотя, конечно, не все к нему трансцендировали. Ровно об этом пишет глубокий мыслитель, замечательный писатель, знаток Древнего мира и античной философии – А.В. Семушкин:

«Любое традиционное общество живет, как следует из самого понятия, традицией, причём на уровне символов и смыслов прежде, например, традиции воздвигания земли или традиции внутрисемейных отношений идет традиция интерпретации и почитания Трансценденции.

Очевидно, что неотъемлемое присутствие трансцендентного начала в духовно-культурном горизонте не означало, что каждый или даже каждый второй человек будет трансцендировать. Еще ни одно из известных нам обществ не было полностью трансцендирующим, даже древнеегипетское, вопреки расхожему мнению, что земная жизнь древних египтян была всецело посвящена жизни загробной. Однако общество, где человек с самого рождения и до самой смерти находится в окружении символов, отсылающих его к Трансценденции, в *большей степени предполагает возможность* пойти дальше ритуального повторения определенного набора действий и начать трансцендирование, нежели общество “современного типа”, где Трансценденция либо маргинальна, либо относится к дополнительному набору практик “на выбор” ...

Как бы то ни было, западные общества, начиная с эпохи Возрождения и Нового времени постепенно утрачивают присущую им ранее трансцендентную ориентированность...

Символы до своей секуляризации были способны отсылать человека к трансцендентным смыслам. Современный человек сакрализует сами символы, молится на знамя, на статую, на площадь, бальзамирует вождя, которые искореняли саму мысль о посмертном существовании»<sup>3</sup>.

Шла постепенная пантеизация, а за ней и материализация мировоззрения. Вехи на этом пути – Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Якоб Бёме – это все учителя немецких классиков, по их же признаниям (Шеллинга и Гегеля, по крайней мере). Уже Генрих Гейне признавал, что «пантеизм есть публичная тайна Германии», «тайная религия ее», религия ее «величайших мыслителей», «самообожествившихся безбожников». Канта он называет «великим разрушителем в царстве мысли, далеко превзошедшим терроризм Максимилиана Робеспьера». Ознакомившись со стилем первой «Критики», многие стали думать, продолжает Гейне, «будто нельзя быть философом, если пишешь хорошо»<sup>4</sup>. Что же новозападноевропейская философия, спросишь ты? С одной стороны – немецкий пантеизм. С другой стороны, – ползучий английский эмпиризм, добравшийся и до немецких княжеств. А с третьей, – свобододобивый Руссо и французы, вдохновленные возрожденческими титанами, утверждающие, что пора с человека сбросить все ограничивающие его оковы и самого провозгласить Богом, и тогда уж он Царство Небесное на Земле мигом построит. Провозгласив исконные христианские ценности в светской оболочке – свободы, равенства и братства, – на практике начали с работы гильотины... Отринув Христа, все залили кровью. А про двадцатый век уж и говорить нечего. Что нам ждать от века XXI, видно уже сегодня. Интеллектуально в философии Канта и Гегеля это произошло в полной мере уже в XVIII–XIX вв. А многострадальный и пылкий Ницше не с Богом боролся, а с этими богоборцами, обвиняя их как раз в убийстве Бога...

Действительно, католики (да и протестанты) уже много сделали, чтобы европейские народы вспыхнули

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 465.

<sup>2</sup> Там же. С. 479.

<sup>3</sup> Семушкин А.В. Вызов Трансценденции. С. 96-98.

<sup>4</sup> Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. С. 77, 14, 105.

ненавистью к религии Христа, но ведь нельзя же с водой и ребенка выплескивать! А враг рода человеческого не дремлет, он ведь изнутри саму Церковь пытается извратить. И иногда достигает определенного успеха, а слабые умом и бездуховные, неокрепшие, клюют на его проделки. Мы ужасно деградировали, и даже не осознаем, насколько. После бесовских танцев в храме Христа Спасителя (на защиту этих танцовщиц грудью встала вся наша продвинутая либеральная общественность) обнаженная женщина на Украине срезала крест бензопилой под прицелом камер десятков журналистов, заранее съехавшихся на шоу. Под молчание официальных лиц Патриархии и считающей себя верующими политической элиты России по великим христианским праздникам украинские военные уничтожают православные храмы и самих православных Донбасса.

Поражают не сами эти акты глумления, вандализма, ненависти в обществе – за два тысячелетия уже насмотрелись и на горшее. Поражает отношение окружающих! Вот смотри, десятки журналистов снимают, как девица срезает крест, и *никому не приходит в голову остановить ее!* Не понимают эти деятели СМИ и свободных искусств, пишущие письма в защиту вандалов и осквернительниц, что потом их же детей будут этой пилой резать, и плясать на надгробьях. Все начинается с попрания элементарных норм морали и законов общества, а заканчивается большой бедой.

Ну если ты либерал и атеист, то почему надо обязательно издеваться над верой других? Где же хваленая толерантность? Где уважение свободы других? Где, наконец, соблюдение законности, без которой ни о какой свободе, ни о какой демократии говорить не приходится? Если общество не защитит себя от тотальной либерально-атеистической инквизиции, то будет раздавлено волной аморализма, беззакония, хаоса и всеобщего развала, и выпестованная Россией интеллигентщина погубит ее так же, как в 1917-м и 1991-м.

Вернемся, однако, к анализу «метафизических» основ происходящего, проанализируем упомянутую фразу Канта о том, что он ограничил знание, чтобы дать место вере. Сложно найти в истории философии более лукавого мыслителя. Да, он ограничил знание, но это отнюдь не придало вес вере. Дело в том, что для Канта сфера объективного знания ограничивается областью чувственного восприятия и рассудочного мышления (так он эмпиризм скрестил с рационализмом), а сфера веры не входит в это пространство. Поэтому получается, что сфера разума и веры – это уже не область объективного, онтологического знания и познания, а сфера фантазий, домыслов. Туда он помещает, наряду с верой и разумом, метафизику как законный плод их деятельности. Получается, что на деле Кант деонтологизировал всю духовную деятельность человека: веру, метафизику (философию) и искусство (в своей третьей «Критике»). Остроумный Гейне и по этому поводу замечает: «Изыщной словесности и искусствам очень повредила абстрактная сухость философии Канта. К счастью, она не коснулась кулинарного искусства»<sup>1</sup>.

Многие просто даже не замечают этого интеллектуального обмана Канта, принимая обсуждаемое высказывание за чистую монету. Осознают это в полной мере только те, кто не утратил понимания того, что такое *Вера*. К этим осознающим относятся все верующие. Дело в том, что верующий может верить только тогда, когда совершенно убежден, *метафизико-онтологически*, в существовании Бога. Кант же предлагает верить, но без всякой онтологии. Но не может человек одновременно верить и не верить в бытие Бога (мы рассуждаем логико-онтологически, а не психологически). Верить ведь и означает наделять метафизико-онтологическим статусом, а его Кант как раз и отобрал. То есть, получается, надо верить не веря. Одно полушарие мозга верит, а другое – нет. Так что ли? Вообще есть на земле хоть один человек, который мог бы в своем сознании осуществить такую процедуру? Думаю, что на это был неспособен и сам Кант, поэтому я и назвал его атеистом. Он утратил осознание, понимание, переживание веры и создавал свои хитросплетения из этого богооставленного состояния.

**Фил.** Соф, все-таки ты опираешься на высказывания Гейне – а он не философ, а писатель, от него нельзя требовать строгости суждений.

**Соф.** Во-первых, писатель тоже обладает разумом и правом на суждение (и порой именно большому писателю дано наиболее тонкое и точное понимание сути выраженного словом – и, уж если на то пошло, то и Достоевский – писатель). Во-вторых, мы можем подробнее остановиться на критике Канта в самой немецкой философской классике – со стороны Шеллинга и Гегеля.

Уже в своих ранних работах, например, в «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795), Шеллинг подвергает критическому разбору основания моральной философии Канта, берущей истоки в *КЧР*. Шеллинг отмечает, что «отличительной чертой критицизма является не идея *Бога*, а *идея* Бога, *мыслимого в представлениях моральных законов*». В связи с этим философ задается вопросом: «...как я прихожу к идее *морального* Бога?» И сам дает ответ:

«...поскольку теоретический разум слишком *слаб*, чтобы понять Бога, и идея Бога может быть реализована только с помощью моральных требований, то я должен мыслить Бога также в представлениях моральных законов. Таким образом, идея *морального* Бога нужна мне для того, чтобы спасти свою моральность, а, поскольку я принимаю Бога только для того, чтобы спасти свою моральность, этот Бог должен быть *моральным* Богом»<sup>2</sup>.

Так Шеллинг стремился показать незаконнорожденность понятия *морального* Бога в критической философии, которое необходимо лишь для обоснования морали. Шеллинг пишет, что прежде чем обосновывать понятием высшего существа мораль, необходимо *уже до моральной необходимости* иметь это понятие, в связи с чем получается, что оно находится первоначально *вне сферы морали*, а значит не может быть и ее продуктом. Шеллинг протестует против контрабандного пути введения понятия высшего существа посредством так называемых «постулатов практического разума». Это видно на примере следующего его вопроса:

«Но откуда у вас эта идея Бога, которую вы ведь должны были иметь прежде, чем могли обрести идею *морального* Бога? Вы утверждаете, что теоретический разум не способен постигнуть Бога. Пусть

<sup>1</sup> Там же. С. 115.

<sup>2</sup> Шеллинг Ф.В.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 41.

так, но, как бы вы это ни называли: *допущением, познанием, верой*, от идеи Бога вы все равно никуда не уйдете. Как же вы пришли к этой идее, исходя из практических требований? Ведь основание этого заключено не в магических словах – *практическая потребность, практическая вера?*<sup>1</sup>.

Шеллинг подвергает критике и тезис Канта о примате практического разума над теоретическим, говоря, что как бы велика не была практическая потребность, она «не в силах сделать невозможное возможным», т. е. «спасти» мораль (вернуть ей онтолого-метафизический статус, отобранный в первой «Критике»). Шеллинг удивляется, что позволило Канту открыть целый новый мир, мир абсолютной причинности, лежащий за пределами «Критики» и никак не выводимый из нее, но наоборот, существование которого полностью противоречит ее выводам. Он упрекает Канта за то, что тот на все то, что не может доказать, «накладывает печать практического разума». Шеллинг продолжает, что если даже теоретический разум этот мир открыть не мог, то теперь, когда он уже открыт, «ему ведь должно быть предоставлено право получить доступ к нему. Допустим, что теоретический разум не способен достигнуть абсолютного объекта; но теперь, когда вы этот объект открыли, как вы воспрепятствуете тому, чтобы и теоретический разум воспользовался вашим открытием?». Здесь Шеллинг делает вывод о том, что если быть последовательным, необходимо расширить теоретический разум за счет уже открытой практической сферы. Он как бы вопрошает Канта: «Если ваши потребности вообще способны создавать новые миры, почему это не доступно и теоретической потребности?».

Согласно Шеллингу, у Канта получается парадоксальная ситуация: ведь если теоретический разум не убеждается доводами практического, то получается, что сам разум в себе «не разумен», его практические и теоретические стороны отрицают друг друга. И если их невозможно примирить, то как может существовать субъект, носитель такого раздвоившегося в себе разума? Приведа еще ряд парадоксальных суждений, направленных на разрушение критической системы Канта, Шеллинг делает вывод, что «божество не несет вину за слабость разума», и из того, что трансцендентальная философия может прийти к Богу лишь с помощью морального закона, не следует, что к Богу «приложима та же мера, что Его можно мыслить лишь при таких ограничениях». Шеллинг пишет, что вся «Критика практического разума» сводится к следующему увещанию: «Добрые люди, ваш (теоретический) разум слишком слаб, чтобы вы могли постигнуть Бога, но вы должны быть хорошими в моральном отношении людьми и во имя моральности допустить некое существо, которое награждает добродетель и карает пороки»<sup>2</sup>. Интересно, что С. Булгаков, на страницах «Света невечернего», в собственной редакции воспроизведет уже высказанные Шеллингом критические суждения.

Далее Шеллинг пишет, как бы обращаясь к Канту: «... если доступ в объективный мир преграждает мне лишь слабость разума, то ты можешь, конечно, строить свою систему слабого разума, но не думай, что тем самым ты создаешь законы для объективного мира»<sup>3</sup>. В данных высказываниях Шеллинга мы наблюдаем, как философия возвращается к своим исконным задачам и проблемам.

Противоречит Шеллинг Канту и относительно онтологического доказательства бытия Бога. Первоначально соглашаясь со своим оппонентом в том, что «доказательство бытия Бога может быть только онтологическим», «ибо если Бог *есть*, то он может быть только *потому, что он есть*»<sup>4</sup>. Шеллинг далее говорит о том, что над Богом нельзя проводить опыты, подвергая его доказательствам, от которых Он должен зависеть. Шеллинг сетует, что в современный ему «эмпирический век» истинная идея, которая была представлена в философии Спинозы, Декарта и Платона, оказалась совершенно забытой.

Резкой критике подвергнута трансцендентальная философия и в творчестве Гегеля. Отмечу лишь наиболее существенное. Критическая философия, полагал Гегель, также как и эмпиризм, считает опыт единственной почвой познания, но отличается тем, что не признает за ним право на объективную истину. Так как всеобщность и необходимость не имеют своего источника в эмпирическом, а без них невозможно ни познание, ни наука, то критическая философия вводит понятие априорного. Положительным в ней является то, что она исследует ценность употребляемых в метафизике понятий рассудка. Однако ошибка содержится в попытке «познакомиться с инструментом раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него». Гегель заявляет, что «исследование познания возможно только в *процессе познания*», иначе «желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоласта, который хотел научиться *плавать прежде, чем броситься в воду*»<sup>5</sup>. Гегель согласен, что не надо пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию, однако «само это исследование есть уже познание». Таким образом, Гегель считает, что выяснение гносеологических возможностей субъекта не может предшествовать онтологии и метафизике.

Гегель также не согласен с рассмотрением Кантом категорий, где «вместо выведения определений предмета из понятия этот предмет просто подводят под готовую *схему*». Антиномий же не четыре, а они содержатся во всех предметах, понятиях и идеях. Антиномии представляют собой не путаницу разума, а «*диалектический момент* логического». Категорический императив Канта Гегель определяет как бессодержательный, так как с одним голым требованием выполнить «долг ради самого долга, мы не сдвинемся с места». Критикуя *Критику способности суждения*, Гегель высказывается за объективное бытие идеала и онтологический статус целесообразности.

В целом философию Канта Гегель называет дуалистической системой, которая *объединяет* в познании то, что за минуту до этого объявляла самостоятельными и, следовательно, в познании *несоединимым*, он упрекает Канта «в неспособности свести воедино две мысли», что наряду с априоризмом критическая философия по содержанию и способу рассмотрения «остается совершенно одинаковой с эмпиризмом»<sup>6</sup>. Этот эмпиризм привел к тому, что Кант сравнял понятие Бога со ста талерами, что Гегель называет «варварством». Бог, по Геге-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 44.

<sup>3</sup> Там же. С. 44–45.

<sup>4</sup> Там же. С. 59–60.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 154.

<sup>6</sup> Там же. С. 181, 183.

лю, есть дух, адекватно постигаемый только мыслью, а не чувственная реальность. Утверждение, что мышление неспособно познавать истину, пытается доказать, что «самоубийство – высшее предназначение разума»<sup>1</sup>.

**Фил.** В Германии у Канта были критики, но неужели в русской философии все думали так, как Эрн и Флоренский? Ведь были и русские кантианцы.

**Соф.** Да, были и кантианцы, которые пытались скрестить Канта с русским стремлением к метафизике. В итоге получалась не выдерживающая критики эклектика. Можно заключить, что первоначальный интерес к гносеологическим и культурологическим проблемам русского кантианства постепенно стал уступать место интересу к онтологической проблематике и даже мистическому откровению сознания. В этом направлении эволюционировали Б. Яковенко («плюралистический трансцендентализм»), С. Гессен («метафизический мистицизм») и Ф. Степун («философия абсолютного»). Эпигонство же и вовсе не интересно, – ведь можно самого Канта взять и почитать.

В целом же отношение к кенигсбергскому мыслителю со стороны русских метафизиков выразил Евгений Трубецкой, сказав, что преодоление Канта «безусловно обязательно для всякого учения, которое утверждает, что всякое познание как таковое покоится на метафизических предположениях, и пытается вскрыть эти предположения»<sup>2</sup>.

Для того, чтобы действительно спасти нравственность, за что так ратовал Кант, необходимо пересмотреть метод, основные положения и выводы *КЧР*, ибо без возвращения онтологического статуса вере и нравственности они, как бы ни старался практический разум, навсегда останутся химерами. Кант, естественно, не мог отказаться от своих «открытий», к которым его привело неприятие онтологической сути классической метафизики (платоновско-аристотелевской и патристической) и философии в целом как умозрительной науки. Кант изначально отвергал креативную духовную роль и задачи веры и умозрительной философии (метафизики). Это привело его к полному отрицанию как онтологии веры, так и конститутивной (а не только регулятивной) роли и значения умозрительных понятий разума (идей). Метафизика в России и, особенно, в творчестве В.И. Несмелова, исходит из иных установок: в ней мораль возможна лишь на трансцендентной основе.

Нравственность человека способна возникать лишь из идеальных побуждений, а их основой является только личность человека. Цивилизация, полагая вслед за Достоевским Несмелов, лишь увеличивает и без того уже огромное число потребностей человека, но не делает его счастливым и не раскрывает его личность. Цивилизация развивает не самого человека, а его жизнь с точки зрения количественных показателей.

Через нравственную личность (а личность, по сути, и не может быть иной) в мир входит новая и невиданная энергия. Нравственная личность начинается с того, что человек «думает не о благе жизни, а исключительно только об истине жизни». Но что заставляет человека искать не благ земных, а вечную истину? В ответе на этот вопрос Несмелов использует логику, противоположную кантовской. Нравственный закон у него «возникает из религиозного сознания человека... идея богоподобия является и единственным основоположением морали и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении...». Из этого Несмелов заключает, в противовес Канту, что «нравственность не создает религию, а только осуществляет ее, религия же прямо и положительно определяет собою все нравственное содержание жизни, как свое фактическое осуществление». Говоря о нравственном законе, самом по себе бессодержательном, Кант «по своему желанию пришивал к этому понятию и высшее благо, и нравственные обязанности, и Божии заповеди, и существенные определения свободной воли самой по себе, – и все это потому, что генезиса нравственного сознания он совсем не исследовал»<sup>3</sup>. Поэтому у Канта моральное учение вроде бы есть, но нет никакого обоснования морали, о чем писал уже Шопенгауэр. Несмелов считает, что основные понятия своей этики Кант позаимствовал из богословия, но так как он лишил их метафизической основы, то они повисли у него в воздухе.

Для С.Л. Франка мораль – это «гигиена или техника спасения, сохранения своей жизни». Она «вытекает из религиозного непонимания». В силу этой установки в понимании источника морали Франк противостоит кантовскому пониманию, полагая, что живая религиозная мораль глубоко отлична по внутреннему своему строю от мертвой морали долга и нравственного идеала. Франк считает, что «безрелигиозная мораль принципов, мораль долга и категорического императива есть идол, лишь истребляющий, а не совершенствующий жизнь». Религиозный аскетизм он определяет как «благостный», в противовес «исступленно-жестокую аскетизму морального фанатизма»<sup>4</sup>. С. Франк также полагал, что этика нового немецкого идеализма, прежде всего Гартмана, «есть свидетельство того тупика, в который зашло современное европейское нравственное сознание»<sup>5</sup>.

Религия у Канта «является не основой, а продуктом духовной жизни», она есть в нас «функция этической жизни» – этот тезис Канта, считает В.В. Зеньковский, «отвечает самым глубоким и затаенным замыслам в европейской душе». Кантом была найдена формула, гораздо более важная, чем «Декартовское *cogito ergo sum...*». Отныне открывалась надежная основа для духовной жизни вне Бога». «Непреходящая ценность личности, ее незаменимость, недопустимость отношения к ней как к средству и возвышение ее до ценности самой по себе – все это определяется у Канта чисто этическими, а не метафизическими и не религиозными мотивами», – пишет Зеньковский. Согласно историку отечественной мысли «внерелигиозная мораль неосуществима», так как мораль «есть функция в нас религиозной жизни». Морали, основанной на метафизике веры, чужда как этическая гетерономия (определенность воли внешними параметрами), так и этическая автономия (свобода воли от высшего начала, кантовская этика). Зеньковский обнаруживает у Канта мистицизм агностического оттенка, ибо тот зовет «склоняться перед непостижимым императивом трансцендентального субъекта». Вместо духовно-этической «мистики» получается «мистика долга». Этический персонализм оказывается лишь провозглашенным, но не утвержденным, ибо в этике Канта речь идет только о трансцендентальном субъекте, а не об эмпирическом человеке. Изыскания Кан-

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 343.

<sup>2</sup> Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. М., 1917. С. 1.

<sup>3</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1, 2. Казань, 1994. С. 286, 291–292.

<sup>4</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990. С. 174–176.

<sup>5</sup> Франк С.Л. Новая этика немецкого идеализма // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 646.

та в нравственной сфере Зеньковский называет «этической мифологией». Зеньковский отмечает, что в XX в., вместе с мировыми войнами, обнаружившими «общевропейский надлом», человек теряет веру и в секуляризованный гуманизм. Он приходит к выводу, что «секуляризация морали от религии не удалась», хотя еще часто могут встречаться «Дон-Кихоты безрелигиозного гуманизма» и «кабинетные рыцари трансцендентализма»<sup>1</sup>.

Если положительные науки привели к несомненным и огромным результатам, то метафизика, казалось бы, не дала ничего прочного. И все же она в каком-то смысле важнее и значительнее положительных наук. Неудачные попытки продвинуться в область непостижимого ценнее удачных попыток изучить то, что лежит на виду и, при некоторой настойчивости, открывается всем. Метафизика не дала ни одной общеобязательной и принудительной истины, но по своей природе она и не должна давать таких истин. Метафизика имеет дело с тайнами. И именно в отечественной философии мы видим расцвет высокой метафизики, способной быть незыблемым фундаментом для морали.

**Фил.** Если, подобно Канту и его последователям, замкнуться в себе от окружающего нас сложного мира и начать схоластически выяснять возможности нашего познания того самого мира, от которого мы же отвернулись, на авансцену весело и бодро выскочит собственный эгоизм в маске трансцендентализма, а возможности познания ограничатся самим собой, любимым, как вселенским центром, вокруг которого все и вращается. И это выдается за теорию познания. Но где здесь познание? Изолировавшись в темной и сырой, пусть и достаточно уютной и безопасной пещере, нельзя познавать. А между тем мир отнюдь не потерял своей объективности, и мы можем не только зреть, слушать, осязать и обонять его, но и вполне разумно думать о нем, о его сущностных основаниях и верить в то, что они все-таки есть, как есть и обязанность поступать в соответствии с пониманием объективного блага, иначе – обязанность быть нравственным...

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Афоризмы античных мудрецов. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010.
2. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М.: КАНОН-пресс, 1998.
3. Зеньковский В.В. Наша эпоха // Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 402–449.
4. Зеньковский В.В. Автономия и теонимия // Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2008. С. 139–160.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977.
7. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // ПСС в 12 т. Т. 7. М.-Л.: Academia, 1936.
8. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М.: Чоро, 1994.
9. Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Академический проект, 2009.
10. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1, 2. Казань: Заря-Тан, 1994.
11. Рормозер Г., Френкин А. Новый консерватизм: вызов для России. М.: ИФ РАН, 1996.
12. Св. Григорий Нисский. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
13. Семушкин А.В. Вызов Трансценденции // Метафизика. 2013. № 2 (8). С. 88–101.
14. Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания (опыт преодоления Канта и кантианства). М.: Издание автора, 1917.
15. Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999.
16. Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. М.: Правда, 1990. С. 113–182.
17. Франк С. Л. Новая этика немецкого идеализма // Путь. Кн.1. М.: ИНФОРМ-ПРОГРЕСС, 1992. С. 643–646.
18. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: «Русское феноменологическое общество», 1977.
19. Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб.: ВЛАДИМИР-ДАЛЬ, 2006.
20. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
21. Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 308–312.
22. Engelhardt H.T. "Moral Obligation After the Death of God: Critical Reflections on Concerns from Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe." *Social Philosophy and Policy* 27.2 (2010): 317–340.
23. Galvin R. "Rounding Up the Usual Suspects: Varieties of Kantian Constructivism in Ethics." *The Philosophical Quarterly* 61.242 (2011): 16–36.
24. Rawls J. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *The Journal of Philosophy* 77.9 (1980): 515–572.
25. Velkley R.L. *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Нижников, С. А., Лагунов, А. А. Фил и Соф: диалоги о вечном и преходящем. О метафизике и морали: антикантианские рассуждения / С.А. Нижников, А.А. Лагунов // Пространство и Время. — 2014. — № 3(17). — С. 94—107. Стационарный сетевой адрес 2226-7271provgt\_st3-17.2014.31

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Автономия и теонимия // Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М., 2008. С. 302–303, 307, 314.