[4] *La Forge L. de.* Op. cit. P. 106–107.
[5] Ibid. P. 77.
[6] Ibid. P. 110.
[7] Ibid. P. 210.
[8] Ibid. P. 226.
[9] Ibid. P. 241.
[10] Ibid. P. 245.
[11] Ibid. P. 213, 244.
[12] *Damiron Ph.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. P., 1846. T. 1. P. LXX.
[13] См.: *Bouillier F.* Histoire de la philosophie cartésienne. P., 1868. T. I. P. 511–513.
[14] См.: *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P., 1981. T. 2. P. 105–106.
[15] См., например: *Виндельбанд В.* История новой философии. М., 2000. Т. 1. С. 208; *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 220.

К ВОПРОСУ О БЕСКОНЕЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

В.Н. Катасонов

Антиномии в существе своем приводятся к дилемме: *конечность или бесконечность.*

О. Павел Флоренский
Прибавление к статье
"Космологические антиномии Иммануила Канта"

1. ВВЕДЕНИЕ

Роль понятия бесконечности в философии И. Канта в высшей степени любопытна. Кант как бы резюмирует в своей философской системе 200-летний опыт развития науки нового времени. Однако при чтении его трудов создается впечатление, что все философские бури XVII в., касающиеся актуальной бесконечности, прошли мимо него. А ведь классическая механика, этот "чудо-ребенок" новой цивилизации, обоснованию которой и сам Кант уделяет немало страниц своих сочинений, прогрессирует именно с помощью дифференциального и интегрального исчислений, использующих актуально-бесконечно малую[1]. Разве Кант не понимал значения математиче-

[1] Во всяком случае в лейбницевском варианте анализа. Оценка кантовских построений с точки зрения концепции бесконечно малой развивалась Г. Когеном. Об этом см. *Длугач Т.Б.* Логическое обоснование научного мышления в марбургской школе неокантианства // Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 185–194.

ского анализа и, тем самым, проблемы бесконечности для механики? Это трудно предположить... Анализ показывает, что кантовское разделение разума на теоретический и практический позволило ему осознать проблему бесконечности в перспективе, далеко выходящей за пределы господствующей в его время "догматической философии". В этой статье мы анализируем кантовские представления о бесконечности (в основном в рамках его первых двух "Критик").

В пределах философии теоретического разума наиболее ярко кантовские представления о бесконечности выступают в той части "Критики чистого разума", которая занимается так называемыми *космологическими антиномиями*. Однако предварительно необходимо вспомнить кантовскую *трансцендентальную эстетику*, учение о пространстве и времени. *Пространство* для Канта есть "...необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних восприятий"[2]. Спор о природе пространства и времени имеет многовековую историю. Особая его фаза была связана с XVII–XVIII столетиями, когда в связи с возникновением новой науки, обсуждались проблемы самих оснований научного познания. Ньютон, гениальный создатель классической механики, считал абсолютное пространство объективной, независящей от человека реальностью. Свойства пространства не зависят от человека: "*Абсолютное пространство* по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным"[3]. Пространство у Ньютона есть бесконечное *чувствилище* Бога, благодаря которому он оказывается внутренне близок любой созданной вещи[4]. Ньютоновской точке зрения противостоял Лейбниц, который считал пространство и время "чем-то чисто относительным: пространство – порядком сосуществований, а время – порядком последовательностей"[5]. Для метафизика Лейбница существуют только вещи – а именно *монады*, – пространство же и время суть лишь отношения этих вещей.

Кантовская точка зрения на пространство – своеобразный синтез ньютоновской и лейбницевской точек зрения. Пространство, по Канту, не есть ни эмпирическое, ни общее понятие. Пространство предшествует любому чувству, и для того, в частности, чтобы относить одни явления к внутреннему опыту, а другие – к внешнему, нужно уже иметь интуицию различных мест в пространстве. Пространство не есть и понятие, подчеркивает Кант, так как понятие имеет различные, так сказать, "воплощения", однако пространство – одно,

---

[2] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 130. Далее: КЧР.

[3] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / Пер. с лат., коммент. А.Н. Крылова. М.: Наука, 1989. С. 30.

[4] См.: *Ньютон И., сэр.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах / Пер. С.И. Вавилова. М., 1927. С. 313.

[5] Переписка Лейбница с Кларком // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 441.

и все мыслимые пространства суть как бы части этого единого цельного представления. Это целостное представление о пространстве есть априорное созерцание. Созерцание это предшествует любому опыту. Не представление о пространстве извлекается из некоторого опыта отношения вещей, а наоборот, сам этот опыт возможен только на основе априорного созерцания пространства. Тем не менее пространство здесь не есть и абсолютное пространство Ньютона. Кантовское пространство – субъективно, в том смысле, что необходимо обусловлено человеческой духовно-чувственной конституцией. Вещи являются в модусе пространственности именно человеку. Как они могут являться другим мыслящим существам или каковы они сами по себе – это, настаивает Кант, нам знать не дано. Пространство есть субъективная и тем не менее априорная, т.е. не связанная ни с каким ощущением, форма созерцания, подчеркивает Кант. Именно *априорность* пространства дает логическое основание науке геометрии. Положения геометрии имеют *аподиктический*, т.е. необходимый характер. А подобные положения у Канта не могут быть эмпирическими суждениями или суждениями, исходящими из опыта, а только априорными. Геометрия изучает пространство как априорную форму внешнего чувства вообще. Поэтому ей, с одной стороны, свойственна наглядность, позволяющая высказывать синтетические суждения, а с другой – та идеальность, которая необходима для аподиктичности этой науки. Пространство не есть ни форма вещей самих по себе, ни их отношений, в противном случае, его нельзя бы было изучать a priori. Пространство есть необходимая форма внешнего чувства, поэтому все вещи являются именно под этим условием, как пространственно определенные. В этом сказывается, говорит Кант, с одной стороны, *трансцендентальная идеальность* пространства, а с другой, – его *эмпирическая реальность* (в отношении всякого возможного опыта)[6].

Аналогично и *время* есть для Канта необходимое априорное представление, лежащее в основе всех восприятий. Здесь, конечно, существенна и характерна асимметрия по отношению к понятию пространства. Ближайшим образом, время есть априорная форма нашего *внутреннего чувства*. Понятия одновременности и последовательности неотделимы от нашего самосознания. Но и любые внешние явления так же суть явления нашего сознания и сопровождаются определенными модификациями внутреннего чувства и, следовательно, подчинены условию времени. Поэтому временная форма есть априорное условие уже *любых* явлений, любого опыта. Опять время не может быть ни выводом из опыта, ни общим понятием. Первое невозможно, потому что сам по себе опыт немыслим без уже наличного различения одновременности и последования моментов, а второе – потому, что время – едино и все его части можно

[6] КЧР. С. 134.

мыслить только как заключающиеся в некотором целом. Представление же, которое может быть дано только одним предметом, есть не понятие, а *созерцание*, и в силу его априорности, именно, чистое созерцание.

В отношении же главной для нас темы бесконечности, в случае пространства Кант высказывается в высшей степени определенно: "Пространство представляется как бесконечная данная величина"[7]. Понятие пространства характеризуется тем, что в него включено *бесконечное* множество представлений – бесконечное множество возможных мест в пространстве. Поэтому, подчеркивает Кант, пространство и не есть, собственно, понятие, содержание которого должно быть ясно определено. Пространство есть *априорное созерцание*. Заметим, что удовлетворить требованию, чтобы пространство "содержало в себе бесконечное множество представлений" – бесконечное множество "частей пространства", можно в двух смыслах. Первый – бесконечность "в малом", которую можно в первом приближении представлять себе так, что вместе с данной точкой пространства найдутся в нем и другие точки, на сколь угодно малом расстоянии от исходной. Второй смысл – бесконечность "в большом", как неограниченность пространства. Важно, что если мы понимаем "бесконечность пространства" только лишь в первом смысле, то *уже* выполняется то требование, которое Кант вкладывает в эту бесконечность: существование "бесконечного количества частей" этого пространства. Так, любое так называемое *открытое множество*[8] в трехмерном пространстве будет бесконечным в этом смысле, хотя оно может быть и ограниченным, например, конечным шаром. Эти два смысла суть, по существу, обсуждавшаяся еще Аристотелем дистинкция между "бесконечным путем прибавления" и "бесконечным путем деления"[9]. Кант использует здесь оба смысла понятия *бесконечность пространства*. Но, сказав "бесконечная величина", особо подчеркивает второй смысл. Выделив понятие бесконечная "данная величина", философ явно показывает, что речь идет об *актуальной бесконечности* величины пространства. Как созерцанию может быть дана актуально бесконечная величина – остается серьезным вопросом, "висящим в воздухе". Более того, ниже при обсуждении антиномий чистого разума мы увидим, что именно *неданность* актуально бесконечной величины пространства созерцанию служит одной из основных логических "опор" доказательства. Ответ на этот вопрос связан с обсуждением генезиса кантовских представлений о пространстве и времени: это утверждение об актуально бесконечной величине пространства есть как бы "пуповина", связывающая

---

[7] Там же. С. 131.

[8] Множество точек в трехмерном пространстве; по определению, *открыто*, если с любой своей точкой оно содержит и некоторый шар (без границы) с центром в этой точке.

[9] *Аристотель*. Физика. 206b–207a; 207, a33–207, b22.

трансцендентальную эстетику Канта с ньютоновской "натуральной философией". Мы вернемся к этому чуть ниже.

В отношении времени Кант высказывается более скромно: "Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем ограничений одного, лежащего в основе времени"[10]. Однако в этом определении заключена двусмысленность. "Лежащее в основе время" может быть и актуально бесконечным – как бы "вместилищем" времени любой конечной величины, – и потенциально бесконечным – как бы "производящим" любое конечное время. Что имеет в виду Кант – непонятно. Не помогают, а скорее запутывают суть дела и такие высказывания: "Поэтому первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное"[11]. Опять под "неограниченным" можно понимать и актуально бесконечное и потенциально. Тем не менее по поводу времени философ не говорит о "бесконечной *данной* величине", что заставляет предполагать, что время все-таки мыслится им как *потенциально бесконечное*. Другой вопрос здесь: неограниченно ли время в обоих направлениях, в прошлое, как и в будущее, или только в одном: в направлении будущего. Конечно, оба направления у Канта равноправны, в смысле отсутствия границы, отсутствия начала времени и конца его. И это постоянно используется в рассуждениях. Но вопрос о неограниченности по величине остается открытым.

2. НЬЮТОН И КАНТ

Мы уже отмечали общеизвестный факт зависимости кантовских представлений о пространстве и времени от ньютоновских. Но при всей их похожести между ними существует и существенное различие. Дело в том, что Ньютон строит свою "натуральную философию" в определенной богословской перспективе. Сама возможность абсолютного пространства и абсолютного времени, о которых он подробно говорит в первом "Поучении" своих "Математических начал натуральной философии", обусловлена у него богословскими представлениями. Последние достаточно подробно развернуты в заключающем всю работу "Общем поучении" Здесь объясняется, что "истинный Бог есть живой, премудрый и всемогущий"[12], что "Он не есть вечность или бесконечность, но Он вечен и бесконечен, Он не есть продолжительность или пространство, но продолжает быть и всюду пребывает"[13]. "Он продолжает быть всегда и присутствует всюду, всегда и везде существуя; Он установил пространство и продолжительность"[14]. "В Нем все содержится и все во-

[10] КЧР. С. 136.
[11] Там же.
[12] *Ньютон И.* Математические начала С. 660.
[13] Там же.
[14] Там же.

обще движется, но без действия друг на друга"[15]. "Признано, что необходимо существование высшего Божества, поэтому необходимо, чтобы Он был *везде* и *всегда*. Поэтому Он весь себе подобен, весь – глаз, весь – ухо, весь – мозг, весь – рука, весь – сила чувствования, разумения и действования, но по способу совершенно не человеческому, совершенно не телесному, по способу, для нас совершенно неведомому"[16]. Как бы то ни было, пространство и время служат своеобразными органами, с помощью которых Бог воспринимает и контролирует созданные Им вещи. В "Оптике" Ньютон прямо пишет: "Пребывая всюду, Он более способен своею волей двигать тела внутри своего *безграничного чувствилища* и благодаря этому образовывать и преобразовывать части вселенной, чем мы посредством нашей воли можем двигать части наших собственных тел" (курсив мой. – *В.К.*)[17]. Именно в подобном контексте и становится понятным слово *абсолютное,* примененное Ньютоном как предикат к понятиям пространства и времени. С абсолютным пространством и временем связано *абсолютное движение*, т.е. истинное движение, другими словами, движение как оно видится с истинной точки зрения – точки зрения Бога. "*Распознание истинных движений* отдельных тел и точное их разграничение от кажущихся весьма трудно, ибо части того неподвижного пространства, о котором говорилось и в котором совершаются истинные движения тел (т.е. абсолютного пространства. – *В.К.*), не ощущаются нашими чувствами. Однако это дело не вполне безнадежное", – пишет Ньютон в конце первого "Поучения"[18]. Поиски этих истинных движений и есть одна из главных целей "Математических начал натуральной философии"

Мы подробно останавливаемся на понимании пространства и времени у Ньютона именно для того, чтобы увидеть на этом фоне особенность точки зрения Канта, который отнюдь не автоматически перенес ньютоновские представления в свою философию познания. Немецкая исследовательница К. Глой в своей интересной монографии по теоретической философии Канта выделяет у Ньютона следующие характерные свойства пространства и времени, которые используются или с ясным указанием на них, или неявно:

1. *Реальность* пространства и времени. Глой говорит даже о *субстанциальности* пространства и времени и объясняет это тем, что пространство и время у Ньютона предицируемы: пространство всегда сохраняется равным и неподвижным, время – равномерно течет. Нам этот аргумент представляется несколько формальным... Для нас здесь гораздо важнее, что пространство и время у Ньютона служат своеобразным чувствилищем Бога и их определения, как и

---

[15] Там же.
[16] Там же. С. 661.
[17] *Ньютон И., сэр.* Оптика... С. 313.
[18] *Ньютон И.* Математические начала... С. 36.

определения вещей относительно них, абсолютны своей укорененностью в абсолютности (истинности) Бога.

2. Пустота абсолютного времени и пространства, которые суть вместилища для всех сотворенных вещей.

3. Всеохватывающая природа абсолютных пространства и времени, их *бесконечность*. Для нас этот пункт особенно существен. Все материальные вещи существуют только внутри пространства и времени. Пространство и время *актуально бесконечны*. Их актуальная бесконечность есть непосредственное выражение их абсолютности, их связи с Богом.

4. Сингулярность пространства и времени: их единство и единственность. Последние снова обусловлены тем, что абсолютные пространство и время суть своеобразные "координаты истины"

5. Однородность.

6. Непрерывность.

7. Абсолютные пространство и время квантифицируемы: в них можно ввести метрику, производить измерения.

8. Анизотропия времени и изотропия пространства. Во времени отношение предшествования одного события другому не изменяется, рассматриваем ли мы этот факт из прошлого, из настоящего или из будущего. В пространстве же асимметричные отношения – выше, ниже, правее, левее и т.д. – могут изменяться на противоположные в зависимости от точки зрения.

9. Текучесть времени в противоположность неподвижности пространства. Здесь Глой подчеркивает также один очень важный момент: само представление о текучести времени уже предполагает определения прошедшего, настоящего и будущего. "Но поскольку это требует субъекта, относительно которого нечто будет прошедшим, настоящим или будущим, а этот субъект в соотнесении с абсолютным временем может выступать никак не в качестве некого единичного и эмпирического, а только лишь как абсолютный, то речь должна идти только о божественном Субъекте. Как абсолютное пространство называется чувствилищем Бога (Sensorium Gottes), так, аналогично, и абсолютный поток времени должен быть неким инструментом Бога (Instrumentarium Gottes)"[19].

Таковы пространство и время у Ньютона. Что же из этого переносится Кантом в свою философию познания? – Вообще говоря, все пункты, но пункты 1, 3 и 9 характерно модифицируются. Главное: пространство и время перестают быть *чувствилищем* божественного Субъекта и становятся априорной формой восприятия трансцендентального субъекта. Как ни сложен сам по себе вопрос о трансцендентальном субъекте у Канта[20], несомненно одно: божественные

[19] Там же. С. 51.

[20] См., например, энциклопедическую статью В.С. Соловьева о Канте: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 441–479, особенно с. 471–473.

черты *абсолютности* у трансцендентального субъекта отняты. А отсюда следуют важные модификации:

а) пространство и время теряют свой абсолютный "субстанциальный" характер и становятся лишь субъективными формами восприятия. Из "координат истины" они превращаются в простое формальное условие созерцания явлений опыта. Хотя это условие и необходимо, но оно уже не имеет никакой связи с онтологией. В частности, время теряет свои *модальные* характеристики и сводится только к чистой схеме последовательности моментов. Эта "переживаемая" последовательность не имеет уже никакой связи с "событийной" последовательностью;

б) актуальная бесконечность пространства и времени у Ньютона необходимо отменяется у Канта. Абсолютность их у Ньютона была непосредственно обусловлена божественным Субъектом. Отказ от него, связывание пространства и времени с трансцендентальным субъектом у Канта сразу модифицирует их в *потенциально* бесконечные, что служит просто выражением возможности восприятия любых по величине пространств и длительностей. Кантовское пространство как "бесконечная данная величина"[21] представляет, по нашему мнению, определенный "нерастворенный остаток" ньютоновских представлений, по своей природе чуждый кантовской философии. При анализе первой космологической антиномии мы обсудим это подробнее.

3. КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА

Кантовские "Антиномии чистого разума" выступают как бы центром, из которого выходят радиусы почти ко всем важнейшим темам его "Критики чистого разума" Несмотря на часто приводимое высказывание создателя трансцендентальной философии – "мне пришлось ограничить *знание,* чтобы освободить место *вере*"[22] – все-таки исходным импульсом написания "Критики чистого разума" было отнюдь не подобное благочестивое стремление. Когда один из корреспондентов Канта – немецкий просветитель и популяризатор философии Х. Гарве – попытался именно в этом духе представить возникновение "Критики", то Кант поправил его: «Бегло перелистывая ее (книгу Гарве. – *В.К.*), я наткнулся на замечание на с. 339, которое должен оспорить. Не исследование бытия Божьего, бессмертия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чистого разума. "Мир имеет начало – он не имеет начала" etc. – до четвертой: "Человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость". Вот что прежде всего пробудило меня от дог-

[21] См.: Там же. С. 472.
[22] КЧР. С. 95.

матического сна и побудило приступить к критике разума как такового, дабы устранить скандал мнимого противоречия разума с самим собой»[23]. Кантовская трактовка антиномий чистого разума важна и для нашей основной темы, так как именно здесь Кант многообразно высказывается о своем понимании бесконечного. Перейдем к разбору антиномий.

Все космологические антиномии возникают, согласно Канту, из следующего диалектического умозаключения: если дано обусловленное, то дан и весь ряд его условий; но предметы чувств даны нам как обусловленные. Следовательно, – делает ошибку разум, некритически воспринимающий этот силлогизм, – и весь ряд, обусловливающий чувственные явления, также нам дан. Однако, объясняет Кант, понятие *условия* для вещей в себе и для явления – это разные понятия. Если мыслится обусловленная *вещь в себе*, то можно считать, что дан и весь ряд ее условий. Если же обусловленное есть *явление*, то условия его суть всегда лишь результат эмпирического синтеза в пространстве и времени, и этот ряд условий существует всегда только *в самом синтезе*, в опыте, его нельзя предполагать данным целиком, он лишь *задан*, поскольку задано правило восхождения от обусловленного к условию. Поэтому соединение большей посылки обсуждаемого силлогизма, относящейся к вещам в себе, и меньшей, где речь идет о явлении, некорректно. Именно это и приводит разум к ложным заключениям, к антиномиям. В антиномиях спорят два голоса, две логические установки в понимании познания – Кант называет их *эмпиризмом* и *догматизмом*. Эмпиризм, защищающий антитезисы, строго следует в понимании познания явлений кантовскому канону, догматизм же, защищающий тезисы, помимо эмпирического способа объяснения явлений, использует еще и умопостигаемые начала.

В первой антиномии доказываются взаимно-противоречивые утверждения о начале мира во времени и его величине в пространстве; во второй, аналогично, противопоставляются утверждения о том, что существуют только простые тела и что простых тел совсем нет; третья – одинаково доказывает возможность свободной причинности и ее опровержение; четвертая – доказывает как существование, так и несуществование необходимой сущности. Вскрывая *диалектическую видимость*, ложность этих противоречий, Кант показывает различную специфику заблуждений разума в каждом случае. В первых двух антиномиях – философ называет их *математическими* – характер видимости таков, что на самом деле оба противопоставленных суждения ложны. Мир не является вещью в себе, имеющей определенные размеры в пространстве и времени, поэтому говорить о его размерах, конечности или бесконечности бессмысленно (первая антиномия). Нельзя говорить, что вещи мира

---

[23] Кант – Гарве. Кенигсберг, 21 сент. 1798 г. // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 617.

или просты, или состоят из бесконечного количества других вещей, потому что нам даны в опыте не вещи в себе, а явления. Последние же, будучи все подчинены необходимой форме созерцания – пространству (и времени), – всегда допускают деление (вторая антиномия). В третьей и четвертой антиномиях – *динамических* – видимость противоречия снимается тем, что оба противопоставленных суждения оказываются верными. В мире наряду с природной причинностью по законам синтеза явления может одновременно существовать и свободная причинность (третья антиномия). И наконец, четвертая антиномия объясняется тем, что наряду с обусловленным может непротиворечиво существовать и необходимая сущность.

В особенности представления Канта о бесконечном проявляются при анализе *математических антиномий* (I и II). Обсуждая регулятивный принцип чистого разума в отношении космологических идей, Кант делает различие между регрессом in infinitum и регрессом in indefinitum. Нахождение всего ряда эмпирических условий для обусловленного явления выступает как некая *проблема* для рассудка. В решении этой проблемы мы поднимаемся от одного условия к другому, и поскольку в эмпирическом ряду условий не может существовать безусловного члена, то процесс этот идет в бесконечность. Однако Кант выделяет два разных способа этого "восхождения к бесконечности". Когда мы не имеем в созерцании абсолютной совокупности условий и восходим от одного явления к его условию, к условию условия и т.д., в самом этом восхождении, собственно, и выявляется это целое, то такой способ *регрессивного синтеза* Кант называет движением in indefinitum. Таков, например, синтез частей мира при восхождении к целому в доказательстве тезиса I антиномии. Если же мы осуществляем регрессивный синтез, уже имея в своем созерцании целое, – а так происходит именно во II антиномии, когда условием чего-то простого, данного в пространстве, является его часть, а условием этой части – ее часть и т.д., но все эти части уже даны в составе исходного целого, – то в этом случае восхождение в синтезе условий Кант называет регрессом in infinitum. Философ показывает важность этих различений в интерпретации математических антиномий. В первой антиномии, – именно потому, что целое мира не дано нам в созерцании, – мы можем надеяться получить его только в регрессивном синтезе. Однако здесь нельзя сказать, что регресс от данного восприятия ко всему, чем оно ограничивается в пространстве и времени, идет в *бесконечность*. "Такое утверждение, – пишет Кант, – предполагает бесконечную величину мира"[24]. Невозможно сказать, что этот регресс и конечен, поскольку абсолютная граница в эмпирическом восприятии невозможна. "Итак, на космологический вопрос о величине мира получается прежде всего негативный ответ: мир не имеет первого начала во времени и крайней гра-

[24] КЧР. С. 470.

ницы в пространстве"[25]. Регресс же в ряду явлений для определения величины мира идет in indefinitum. Во второй же антиномии, как мы уже сказали, регресс условий идет in infinitum, поскольку все части – условия обусловленного заключены в его границы, данные в одном созерцании. Однако здесь, подчеркивает Кант, тем не менее нельзя сказать, что целое состоит из бесконечного множества частей. Хотя все части даны в созерцании целого, однако в этом созерцании *не дано все деление*, настаивает Кант[26]. Весь регрессивный ряд условий все равно остается только лишь задачей и *потенциально бесконечным*.

Подобного рода конструкции были во времена Канта уже довольно традиционны для европейской философии. Так, еще "догматик" Декарт с полной ясностью писал в "Первоначалах философии": "26. недопустимо рассуждать о бесконечном, но следует просто считать беспредельными вещи, у которых мы не усматриваем границ, – таковы протяженность мира, делимость частей материи, число звезд и т.д."[27]. И далее: «К тому же мы назовем подобные вещи скорее беспредельными, чем бесконечными, во-первых, для того чтобы имя "бесконечный" сохранить лишь за Богом, ибо в нем едином мы во всех отношениях не только не признаем никаких ограничений, но и никак не можем постичь их позитивно; во-вторых, мы назовем это так, ибо не можем позитивно постичь отсутствие в каком-то отношении границ также у некоторых других вещей, но вынуждены признать, что мы не способны даже негативно приписать этим вещам какие-либо границы, пусть они ими и обладают"[28]. В связи с тем, что regressum in infinitum при делении не позволяет все-таки сказать, что целое состоит из бесконечного множества частей, кантовское разделение движения in infinitum и движения in indefinitum представляется нам достаточно бесплодным, во всяком случае, перед фундаментальным различием потенциальной и актуальной бесконечности. Оба движения дают только *потенциальную бесконечность*. Именно она только и может существовать в естествознании, по Канту. И попытка создателя трансцендентальной философии "контрабандой" внести в свою философию ньютоновское понятие актуально бесконечного пространства была лишь голой претензией, как мы это сейчас и обнаружили.

4. БЕСКОНЕЧНОСТЬ В "МАТЕМАТИЧЕСКИХ" АНТИНОМИЯХ

Мы сосредоточили в особенности наше внимание на первой космологической антиномии, так как именно здесь Кант более всего говорит о бесконечности. В примечании к тезису этой антиномии философ дает несколько пониманий бесконечности:

---

[25] Там же.
[26] Там же. С. 472.
[27] *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 324.
[28] Там же. С. 325.

1. Прежде всего Кант объясняет, что он не желает использовать ошибочное понятие *бесконечно данной величины* "догматиков". Определение ее следующее: "*Бесконечна* та величина, больше которой (т.е. больше определенного множества содержащихся в ней данных единиц) невозможна никакая другая величина"[29]. Кант показывает, что это понятие самопротиворечиво и, следовательно, опровержение построения, использующего подобное определение, было бы слишком простой задачей. Доказательство противоречивости следующее: не существует наибольшего множества единиц, так как к каждому множеству можно добавить еще одну единицу. Это доказательство показывает, что Кант был еще очень далек от соображений, связанных с равномощностью бесконечных множеств, которые через сто лет были положены Кантором в основу его теории множеств[30].

2. Далее, здесь же Кант обсуждает и используемое им при доказательстве тезиса понятие *бесконечного целого* (которое отличается от понятия бесконечной величины). Бесконечное целое не дает представления о том, сколь оно велико; оно лишь выражает отношение этого целого к любому количеству единиц меры. Причем чем больше мера, тем больше целое, считает Кант, хотя настаивает, что бесконечность как отношение к единице меры остается одной и той же. В понятии бесконечного целого важна именно эта бесконечность, подчеркивает Кант, а совсем не абсолютная величина целого.

3. Но *истинное понятие бесконечности* – Кант называет его *трансцендентальным* – "...заключается в том, что последовательный синтез единицы при измерении количества никогда не может быть закончен"[31]. Из этого определения действительно автоматически следует, что мир не мог существовать бесконечно долго в прошлом, поскольку бесконечность следующих друг за другом моментов времени (единичных длительностей!) не могла быть закончена. Мир должен иметь начало во времени – делается из этого вывод в доказательстве тезиса.

Однако, когда подобное трансцендентальное понятие бесконечности применяется к опровержению того, что мир бесконечен в пространстве, рассуждение выглядит достаточно натянутым. Во второй части тезиса предполагается, что мир есть *бесконечное данное целое*. В примечании к данному тезису дано и разъяснение: "многообразное [содержание] бесконечного по своему протяжению мира дано *одновременно*"[32]. Поскольку речь идет о *бесконечном данном* целом, то, следовательно, мы имеем дело только с *актуальной*

---

[29] КЧР. С. 406.

[30] И которые уже в XVII столетии использовал Галилей при обсуждении свойств бесконечности.

[31] КЧР. С. 408.

[32] Там же. С. 410.

бесконечностью, с актуально бесконечной пространственной протяженностью мира. "Но размер такого количества, пишет Кант, – которое не дается в определенных границах того или иного созерцания, мы можем *представить* себе не иначе, как посредством синтеза частей, и целокупность такого количества – только посредством законченного синтеза или посредством повторного прибавления единицы к самой себе" (курсив мой. – *В.К.*)[33]. Ключевой вопрос: отношение Канта к актуальной бесконечности – возможна ли она вообще? Если актуальная бесконечность невозможна, логически противоречива, то тогда все построения Канта окажутся, используя его же собственное выражение, только "адвокатскими доказательствами", т.е. они будут вскрывать не суть дела, а использовать "слабость противника" Если актуальная бесконечность невозможна, то и опровержение построений с ее использованием будет вскрывать не ошибки этих построений, а все ту же тождественную ложность понятия актуальной бесконечности, т.е. в разбираемом доказательстве: не ложность предположения о бесконечности мира, а самопротиворечивость понятия актуально бесконечной данности.

Судя по всему, Кант допускает существование актуальной бесконечности. Об этом говорят его рассуждения о "бесконечном целом", которые мы только что упоминали, о бесконечном в разделе "Об идеале разума", а также построения, касающиеся так называемых *постулатов* чистого практического разума. Более того, при обсуждении бесконечного целого Кант даже умозаключает о различиях в его величине[34].

Но, впрочем, это как бы маргинальные вопросы. Главное, как мы видим из тезиса I антиномии, состоит в том, что истинное понятие бесконечности есть у Канта именно потенциальная бесконечность. По другому и не может быть в гносеологии Канта, где всякое нетривиальное (синтетическое) познание подчинено условию времени и, значит, при движении от обусловленного к условию предполагает идущий в бесконечность ряд моментов (интервалов[35]) времени, никогда не заканчивающийся... Не случайно философ называет истинное понимание бесконечности *трансцендентальным*: оно связано с основным необходимым условием познания в трансцендентальной философии, диктуемым его трансцендентальной эстетикой, – подчиненность познания условию времени. В первой антиномии интересно именно то, что два основных априорных условиях познания встречаются – и время оказывается более фундаментальным: всякое созерцание в пространстве подчинено и условию времени (но не

---

[33] Там же. С. 404–406.

[34] Что сразу же ставит вопрос: суть ли эти выводы аналитические или синтетические? И если последнее, то сразу же встает вопрос: какому же это *созерцанию* дано бесконечное целое?

[35] Это не трудно осознать из кантовских построений.

наоборот)[36]. Время же – потенциально бесконечно, и эта потенциальность переносится в созерцании и на пространство...

Этот *примат* времени перед пространством в философии Канта также имеет прообраз в ньютоновской науке и, шире, натурфилософии. Любопытно, что в своем варианте дифференциального и интегрального исчисления, в методе "флюксий", Ньютон также исходит из кинематических представлений: так, например, в начале "Рассуждения о квадратуре кривых" он пишет: "Я здесь рассматриваю математические величины не как состоящие из крайне малых частей, но как описываемые непрерывным движением. Линии описываются и производятся описыванием не через приложение частей, но непрерывным движением точек, поверхности – движением линий, тела – поверхностей, углы – вращением сторон, времена – непрерывным течением, и так же обстоит дело и в других случаях"[37]. Само название переменной у Ньютона – "флюэнта", от лат. *fluenta*– течение, поток – уже отражает эту его исходную интуицию изменения во времени. Изучение кривых и вообще геометрии Ньютон считал *производной* наукой. В Предисловии к первому изданию "Математических начал натуральной философии" прямо говорится: "...Геометрия основывается на механической практике и есть не что иное, как та часть *общей механики,* в которой излагается и доказывается искусство точного измерения"[38]. Однако, как мы знаем, представления Ньютона и Канта о пространстве и времени отличаются в существенном пункте, а поскольку это отличие было укоренено в различных богословских представлениях, то его философский вес становится от этого еще больше... Пространство и время у Ньютона абсолютны и как представляющие собой "чувствилище" Бога актуально бесконечны. У Канта же, у которого отношения гносеологии с Богом достаточно сложны, чтобы не сказать запутаны, время, являющееся необходимой формой любого созерцания, только потенциально бесконечно, а пространство по всей логике кантовской философии *также* потенциально бесконечно, несмотря на вопиюще противоречащее всей последовательности мысли трансцендентальной философии утверждение трансцендентальной эстетики: "пространство есть бесконечно данная величина"[39] Эта бесконечная

---

[36] Время также изображается пространственно в виде прямой ("ось времени"). Это до определенной степени удовлетворительная модель, за исключением данности всех точек прямой разом.

[37] *Ньютон И.* Рассуждение о квадратуре кривых // Ньютон И. Математические работы. М.; Л., 1937. С. 167.

[38] *Ньютон И.* Математические начала ... С. 2. Обсуждение споров о смысле геометрии см. в моей книге: *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII в. М.,1993. Гл. I.

[39] На эту "иноприродность" кантовской философии ее же утверждения об актуально данном бесконечном пространстве указывал и о. Павел Флоренский, ссылаясь также на Шрёдера и Кутюра (См.: *Свящ. Павел Флоренский.* Космологические антиномии Иммануила Канта // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 28.)

данная величина пространства нигде не используется в "Критике чистого разума", кроме доказательств в I антиномии. И из хода доказательства сразу выясняется, собственно, невозможность этой величине, как и величине бесконечного целого мира, быть *данными*. Вспомним еще раз это доказательство. Мы можем представить себе это бесконечное количество только посредством синтеза частей, производимого во времени. "Поэтому, чтобы мыслить наполняющий все пространства мир как целое, необходимо было бы рассматривать последовательный синтез частей бесконечного мира как завершенный, т.е. пришлось бы рассматривать бесконечное время при перечислении всех сосуществующих вещей как прошедшее, что невозможно"[40]. Но этот сизифов труд продвижения к актуально бесконечному из конечного можно было бы осуществлять и без предположения *данности* бесконечной величины мира или чего бы то ни было. "Истинное" трансцендентальное понятие бесконечности у Канта не может быть дано созерцанию. Это ясно из самого определения трансцендентальной бесконечности, где речь идет о последовательном синтезе, который никогда не может быть закончен. Мы как исходили из него, так при нем и остались... Что изменилось от принятия предпосылки о "бесконечно данном целом мира"?.. Это остается непонятным[41]... Пропасть между потенциальной бесконечностью "истинного" (трансцендентального) понятия бесконечности и актуальной бесконечностью бесконечного целого мира остается непреодоленной. Мы все еще "по эту сторону" И призывы к тому, что мы "должны дать себе отчет о нашем понятии" актуально бесконечного данного мира (в Примечании к тезису) ни к чему не ведут. Мы доказали лишь, что это бесконечное целое частей нельзя получить *последовательно*, а вот можно ли его созерцать *одновременно* – что как раз и было предпосылкой всего рассуждения – этот вопрос остается трансцендентным (в логическом смысле) нашему рассуждению. Если созерцание всегда конечно или лишь потенциально бесконечно, то тогда ясно, что ему не может быть дана актуальная бесконечность законченного синтеза частей. Не было нужды тогда, как говорится, и "огород городить" всего доказательства. Но если возможно бесконечное созерцание, – ведь что-то же должна значить априорная *данная бесконечная величина* пространства! – тогда в доказательстве тезиса доказано лишь, что к созерцанию целого мира нельзя подобраться последовательным синтезом частей, но отнюдь не невозможность этого целого самого по себе.

В целом, кантовский теоретический разум направляется в своем мышлении о бесконечном *финитной* аристотелевской точкой зрения. Существенно новым был у Канта подход к бесконечности именно в рамках практического разума. К обсуждению этого мы сейчас и переходим.

---

[40] КЧР. С. 406.

[41] Странным образом это опять напоминает "адвокатское доказательство"

5. АНТИНОМИЯ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Кантовское моральное учение, как известно, имеет своим фундаментом *категорический императив*, основной закон, который чистый практический разум находит в себе: "Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства"[42]. Практический разум, как и теоретический, поддается *диалектической видимости* и впадает в антиномию. Причина этого та же, что и для теоретического разума. Разум ищет полноты условий всего обусловленного и это подталкивает его мыслить категории рассудка в качестве вещей в себе. Для разума в его практическом применении (разум в широком смысле слова один) это выступает в особой форме. Разум ищет понятия *высшего блага*. Поскольку воля человека безусловно определяется категорическим императивом, сознает свой *долг*, определяется им, то *добродетель* как выражение этого определения необходимо должна входить в понятие высшего блага. Ибо в последнее должна входить *свобода*, а категорический императив и есть, собственно, выражение свободы разумного существа, выражение *разумной свободы*. Но добродетель не исчерпывает понятия высшего блага. Человек ищет также *счастья*, как объект способности желания, и высшее благо без удовлетворения этой способности не могло бы претендовать на роль *высшего*. Конечно, говоря о счастье, здесь имеют в виду удовлетворение не какого-то партикулярного желания, а полноты этих желаний. Но как хорошо известно, Кант настойчиво разводит определяющие мотивы воли, связанные с чувственностью или с какой-либо склонностью, и моральный закон. Только если человек станет следовать категорическому императиву ради него самого, воля его будет по настоящему свободной и моральной. Всякое же гетерономное определение воли есть, по Канту, лишь так или иначе модифицированное проявление эгоизма и себялюбия. Тем не менее удовлетворение потребности в счастье должно входить, настаивает Кант, в понятие высшего блага, высшего стремления человека. "Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его (в случае добродетельного существа. – *В.К.*) и тем не менее не быть ему причастным – это несовместимо с совершенным волением разумного существа, которое имело бы также полноту силы, если только мы попытаемся мыслить себе таковое", – пишет Кант[43].

Встреча этих двух понятий – добродетели и счастья – и создает антиномию. Как вообще могут быть связаны два понятия? Или аналитически (чисто логически), или синтетически (в опыте). Но аналитическая связь их невозможна: ни из счастья не следует доброде-

---

[42] *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. I. С. 347. Далее: КПР.

[43] КПР. С. 441.

тель, ни из добродетели самой по себе – счастье. Разведению этих двух понятий "Критика практического разума" уделяет чуть ли не основную часть своего объема. Следовательно, счастье и добродетель связаны в понятии высшего блага синтетически. Но поскольку речь идет *о чистом* практическом разуме, то эта связь есть не то, что *выводится* из опыта, а то, что делает сам опыт *возможным*, т.е. синтетическая связь добродетели и счастья должна быть познана a priori, *трансцендентально*. В самом действии свободной (моральной) воли нужно увидеть эту связь как необходимое условие высшего блага. Однако, если воля ищет счастья, то она никак не может быть моральной. Добродетельная же воля, следующая моральному закону, также не гарантирует себе счастья, так как реализация последнего в чувственном мире пространства и времени связана со знанием законов этого мира, а отнюдь не с моральным императивом. Понятие высшего блага тем самым становится противоречивым.

Как же разрешается Кантом это противоречие? Здесь философ, как и в случае антиномий теоретического разума, опирается на принципиальное для него разделение на чувственный и умопостигаемый миры, на мир явлений и мир ноуменов, вещей в себе. То, что стремление к счастью может быть основой добродетели, конечно, *безусловно ложно*. Но то, что добродетельное поведение может привести к счастью человека, ложно только при условии, что мы мыслим человека лишь как *явление*, как существо, действия которого полностью подчинены законам природы. Но уже в критике теоретического разума Кант показал, что в мире пространства и времени, подчиненном закону природной причинности, возможна тем не менее *причинность из свободы*, начинающая новый причинный ряд. Сама эта причинность уже не подчинена природному закону, о ней уже невозможно спрашивать: что послужило в свою очередь ее причиной? И тем не менее эта причинность из свободы не противоречит природной причинности, логически "не сталкивается" с ней. Человек существует не только как явление, но и "как *ноумен*, как чистое умопостижение в своем существовании, определяемом не по времени"[44]. И в "Критике практического разума" это ноуменальное существование человека получает новое подтверждение. Здесь как бы выявляется этот "механизм" причинности из свободы: свободная воля определяет себя непреложным моральным законом, в котором по определению отсутствуют какие-либо чувственные побуждения. Но каковы другие свойства ноуменального мира – нам неизвестно. Уже сам категорический императив, – которым мы обладаем как некоторой данностью, – показывает, что эти свойства в высшей степени отличны от мира природы, мира чувственности. В последнем причинность идет от прошлого, через настоящее к будущему. Причинность же из свободы, причинность моральной воли – как бы

[44] Там же. С. 446.

наоборот: из будущего к настоящему. Ведь в действии, согласно моральному закону, мы должны поступать так, чтобы совершалось нечто – а именно: чтобы максима нашей воли могла иметь силу всеобщего законодательства, т.е. причинность приобретает телеологический характер. Мир ноуменальный слишком отличен от мира теоретического разума, чтобы мы могли его подчинять законам последнего... Поэтому, заключает Кант, "...*вполне возможно*, что нравственность убеждений имеет как причина, если не непосредственную, то все же опосредованную (при посредстве умопостигаемого творца природы) и притом необходимую связь со счастьем как с действием в чувственно воспринимаемом мире..." (курсив мой. – *В.К.*)[45]. Практический разум "вскрывает" *сферу возможного* для осуществления своей деятельности. Это возможное оказывается недоказуемым для теоретического разума (например, бессмертие души, свобода, бытие Бога), но, что важно, и не противоречит ему. Разум же в целом вынужден рассматривать эти *граничные* понятия как *необходимые ориентиры* своего применения в практическом отношении. В этом сказывается, по Канту, *первенство* практического разума перед теоретическим в общей архитектонике разума.

6. ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Вскрывая условия своего действия, практический разум обнаруживает как необходимую предпосылку *бессмертие души*. Уже в критике теоретического разума рассудок, ищущий полноты условий внутреннего опыта, направляется идеей субстанциальности и, следовательно, неуничтожимости, бессмертия души. Однако, как показывает Кант, в рамках теоретического разума положение о бессмертии души не может быть доказано. Ведь для теоретического разума *субстанциальность* означает вполне конкретное свойство, данное в опыте, – постоянство во времени. Но оно не дано нам для будущего души, ее существования после смерти... Для практического же разума бессмертие души оказывается необходимым *условием* самого морального закона, поэтому отказаться от него нельзя не компрометируя этот последний. По этой причине разум *постулирует* бессмертие души. Логика этой связи такова: "Осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый моральным законом"[46]. Воля должна стремиться к своему полному соответствию требованию морального закона, т.е. по Канту, к *святости*.

---

[45] Там же. Исследователями давно уже было отмечено, что кантовское построение морали не лишено предвзятости; он вскрывает как бы только *одну линию* предпосылок категорического императива. Последний в силу своей формальности совсем не исключает, вообще говоря, *морального произвола*. Об этом см., например: *Дробницкий О.Г.* Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 119–121.

[46] КПР. С. 454.

Однако "...святость – совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования"[47]. Поэтому осуществление требования святости может реализоваться только "в прогрессе, идущем в бесконечность" Но этот прогресс в свою очередь возможен только если возможно бесконечное существование личности разумного существа, т.е. бессмертия души. "Следовательно, – пишет Кант, – высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом, есть ***постулат*** чистого практического разума (под ним я понимаю *теоретическое*, но, как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще *практическому* закону, имеющему a priori безусловную силу)"[48].

Сама идея *постулирования* некоторых свойств, некоторых существований имеет достаточно древнее происхождение. Еще Аристотель во "Второй Аналитике" помещает постулаты среди основных начал любой науки. Последние содержат "то, что принимается как существующее", "общие всем [положения], называемые нами аксиомами", и "свойства [вещей], значение каждого из которых принимают"[49]. Постулаты включаются в последнее. Характерное отличие постулата от предложений вообще состоит в следующем: "...Все то, что хотя и доказуемо, но сам [доказывающий] принимает не доказывая, если изучающему оно кажется правильным и он принимает его, есть предположение, притом предположение не вообще, а лишь для этого изучающего. Но если это принимают, в то время как изучающий не имеет никакого мнения об этом или имеет противоположное мнение, то постулируют это. И в этом-то и различие между предположением и постулатом. Ибо постулат есть нечто противное мнению изучающего или нечто такое, что, будучи доказываемым, принимается и применяется недоказанным"[50]. Как видно из этого определения, постулат, вообще говоря, может быть очень спорным положением, относительно которого возможны различные мнения. Однако конкретная наука (теория), принимая его в качестве истинного, вопрос о его доказательстве "заключает в скобки", не занимается им, а изучает лишь те следствия, которые получаются из его принятия. Так, в "Началах Евклида" исходные положения включают в себя аксиомы и постулаты, и среди последних, в частности, знаменитый V постулат о параллельных прямых. Хорошо известно, что дискуссии о V постулате разворачивались почти везде, где изучали геометрию по "Началам" Только в XIX столетии было доказано, что сомнения в его логическом статусе были не слу-

---

[47] Там же. С. 455.
[48] Там же.
[49] *Аристотель*. Вторая Аналитика. 76 b, 12–16.
[50] Там же. 29–34.

чайны: оказалось возможным построить геометрию и отказавшись от этого положения (или заменив его другим)[51].

Методологию *постулирования* очень хорошо чувствовал Ньютон. В частности, поэтому он по-своему понимал и геометрию. В предисловии к первому изданию "Математических начал натуральной философии" он следующим образом объясняет, что "...геометрия основывается на механической практике и есть не что иное, как та часть *общей механики*, в которой излагается и доказывается искусство точного измерения"[52]. Геометрия занимается проведением линий, в частности прямых и кругов (окружностей). "Однако самое проведение прямых линий и кругов, служащее основанием геометрии, в сущности относится к механике, геометрия не учит тому, *как* проводить эти линии, но предполагает (постулирует) выполнимость этих построений... В геометрии показывается лишь, каким образом при помощи проведения этих линий решаются различные вопросы и задачи. Само по себе черчение прямой и круга составляет также задачу, но только не геометрическую. Решение этой задачи заимствуется из механики, геометрия учит лишь пользованию этими решениями"[53].

Кант с огромным почтением относился к Ньютону. "Математические начала натуральной философии" Кант называет "бессмертным трудом"[54], а его автора – гением[55]. Ориентация кантовской теоретической философии на ньютоновскую науку общепризнана. Но эта "наукообразность" кантовской философии идет, вероятно, гораздо дальше, чем это обычно представляют... Вполне возможно, что и идея *постулирования* в нравственной философии Канта также идет от традиции использования этого понятия в математике и естествознании... Во всяком случае, Кант обратил специальное внимание на то место из предисловия к "Математическим началам натуральной философии" о соотношении геометрии и механики, которое мы только что обсуждали[56]. И соотношение кантовского теоретического разума, который "должен принимать" постулат о бессмертии души, и практического, который может "навязывать" последний теоретическому, в силу своего первенства удивительно напоминают в этом плане соотношение геометрии и механики...

---

[51] Подробнее см.: *Катасонов В.Н.* Форма и формула: Ревизия платонистской философии математики в геометрии Декарта // Рациональность на перепутье. М., 1999. Кн. 2.

[52] *Ньютон И.* Математические начала... С. 2.

[53] Там же. С. 1–2. К вопросу о споре в XVII в. о смысле геометрии см.: *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII в. Гл. I.

[54] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 591.

[55] "Гений – это человек великого духа не столько по *объему*, сколько по интенсивности; он составляет эпоху во всем, за что он берется (таков Ньютон, Лейбниц)" (Там же. С. 469).

[56] *Кант И.* Там же. С. 68.

С постулируемым бессмертием души естественно связана и *бесконечность* ее существования. Но мы обратимся к вопросу о бесконечности немного позже. Сначала обсудим другой постулат практического разума: бытие Божие. Практический разум стремится к реализации в жизни *высшего блага*. Моральный закон предписывает нам поведение, обеспечивающее осуществление самой главной "части" высшего блага – *нравственности*. Это связано со стремлением к святости, недостижимой в этом мире, что, по мнению Канта, и ведет к постулированию бесконечного существования души. Однако, как мы уже говорили выше, остается еще другая необходимая, хотя и подчиненная первой (нравственности) часть высшего блага; *счастье*. Само по себе стремление к нравственности не гарантирует нам счастья, т.е. такого состояния разумного существа, "когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*"[57]. Конечное разумное существо не может обладать властью над всей природой для осуществления всех своих желаний. Однако, подчеркивает Кант, в практической задаче чистого разума, в необходимых усилиях, направленных на реализацию высшего блага, эта связь *постулируется*. Стремясь реализовать высшее благо, мы *предполагаем его возможным*, значит, необходимо предполагаем и возможность счастья, соответствующую святой нравственной воле[58]. Эта связь между нравственностью и счастьем не может иметь своим основанием саму нравственность. Это основание вскрывается здесь Кантом как лежащее уже *вне природы*. "...Здесь *постулируется* также существование отличной от природы причины всей природы; и эта причина заключает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью... Постулат возможности *высшего производного блага* (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности *высшего первоначального блага*, а именно бытия Божьего"[59]. Так осуществляется Кантом "дедукция" бытия Божьего из необходимости нравственного закона.

7. ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА И БЕСКОНЕЧНОСТЬ

Для нашей основной темы важно, что все эти постулаты практического разума – бессмертие души, бытие Божие и добавляемая к ним реальность свободы необходимо связаны с *бесконечностью*. Но поразному. Что касается бессмертия души, то здесь речь идет скорее о бесконечности *потенциальной*. Стремление души к святости остается в кантовской философии никогда не удовлетворяемым до конца

---

[57] КПР. С. 457.

[58] Подчиненность именно такая: из нравственности следует счастье, так как обратное безусловно ложно.

[59] КПР. С. 458.

ни в этой, ни в загробной жизни. "А так как оно (полное соответствие воли с моральным законом, т.е. святость. – *В.К.*) тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконечность* к этому полному соответствию..."[60] Прогресс нравственности у Канта только "идет в бесконечность", это и значит, что он представляет собой потенциальную бесконечность. А связанное с бесконечным нравственным прогрессом бесконечное существование души, потенциально или актуально оно бесконечно? Кант дает здесь отнюдь не однозначные формулировки. Конечно, бесконечный нравственный прогресс души возможен, только если мы предположим бесконечное существование души, которая является субъектом этого прогресса. Однако, по Канту, о душе нельзя говорить как о субстанции и тем самым приписывать ей бесконечное существование. Кантовская категория *субстанции* применима только в опыте, тем самым о связанном с субстанцией постоянством существования можно говорить только в связи с возможным опытом, т.е. при жизни человека. У нас же речь идет как раз о том, что будет после конца этой жизни...[61] Поэтому постулат о бесконечном существовании души "цепляется, так сказать, только за потенциально бесконечный нравственный прогресс. И поэтому постулируемое на этом основании бессмертие души можно понимать *как потенциально, так и актуально*. Несколько странное понятие о бесконечном моральном прогрессе, для которого смерть не становится ни препятствием, ни какой-либо сингулярностью, ничуть не смущает создателя трансцендентальной философии. Именно подобное понятие, считает он, будет и достаточно строгим, чтобы не смягчать требования морального закона, приспосабливая его только к "посюсторонней" жизни, и одновременно достаточно трезвым, чтобы не создавать иллюзию возможности достижения святости уже в этой жизни. "Для разумного, но конечного существа возможен только прогресс до бесконечности от низших к высшим ступеням морального совершенства"[62]. Эта *потенциальность* нравственного стремления принципиальна для Канта: именно она приглашает все время "забросить якорь" в сверхчувственное...

В отношении же другого постулата чистого практического разума, *бытия Божьего*, ситуация иная. Кант настаивает, что понятие Бога относится скорее к морали, чем к физике (или метафизике). Теоретический разум может на основании своего стремления к полноте познания выдвинуть *гипотезу* об *идеале познания* и тем самым прийти к идее Бога. Однако эта идея играет только *регулятивную*, а никак не *конструктивную* роль. Бог, совершенное существо, дол-

---

[60] Там же. С. 455.

[61] См., например: *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 156–157.

[62] КПР. С. 455–456.

жен бы был создать и совершенный мир. Но мы не можем познать целого мира (о чем и говорит, в частности, первая космологическая антиномия). Тем более мы не можем познать этот мир как совершенный, так как для этого нужно бы было иметь знание о всех возможных мирах. Хотя из упорядоченности, целесообразности и величия этого мира мы и можем заключать о мудрости, благости и могуществе его Творца, тем не менее мы не можем заключить отсюда к всеведению, всеблагости и всемогуществу, пишет Кант[63]. Тем самым, "подняться по лестнице познания" в рамках теоретического разума от познания мира к познанию Бога невозможно. В рамках кантовской философии к Богу можно подняться "прыжком", вскрывая *постулат* божьего существования, необходимо связанный с деятельностью практического разума. Объект практического разума – высшее благо – допустим практическим разумом только при предположении о Творце мира, обладающем высшим совершенством. "Он (Бог. – *В.К.*) должен быть всеведущим, дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим*, дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим, вечным* и т.д."[64] Эти бесконечные предикаты Бога выступают здесь как *актуально бесконечные*. Совершенное существо, которое постулируется практическим разумом исходя из морального закона, оказывается определенно актуально бесконечным существом.

Свобода относится Кантом также к числу постулатов практического разума. Исходно, в рамках теоретического разума свобода есть лишь *идея разума*, ищущего полноты познания, и не может быть "предъявлена" ни в каком опыте. Невозможно объяснить: как возможна свобода. Ведь всякое объяснение, – если оно не есть аналитическое суждение – представляет собой, по Канту, сведе́ние к законам природы, предмет которых дан в каком-либо опыте. Свобода же есть лишь идея, объективную реальность которой невозможно показать в опыте. "Но там, где прекращается определение по законам природы, нет места также и *объяснению* и не остается ничего, кроме *защиты*, т.е. устранения возражений тех, кто утверждает, будто глубже вник в сущность вещей, и потому дерзко объявляет свободу невозможной"[65]. Возможность свободы показывает уже и теоретический разум, в том смысле, что допущение этой возможности не противоречит тотальной определенности природы по ее законам. Однако *действительность свободы* устанавливается лишь из морального закона (категорического императива). Категорический императив сам не может быть доказан, не может быть получен никакой дедукцией, так как всякая дедукция связана с законами теоре-

---

[63] См.: Там же. С. 474.
[64] Там же. С. 475.
[65] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 305.

тического разума. Категорический императив есть априорный *факт* чистого разума, парадоксальность существования которого усугубляется тем, что нельзя указать ни одного примера, в котором бы он точно соблюдался. Но сам этот факт морального закона служит основой для дедукции (существования) свободы, "...не только возможность, но и действительность которой моральный закон, сам не нуждающийся ни в каком оправдании и ни в каких основаниях, доказывает на примере существ, которые познают этот закон как обязательный для себя. Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, возможности некоторой сверхчувственной природы, подобно тому как метафизический закон событий в чувственно воспринимаемом мире был законом причинности некоторой чувственной природы..."[66] Через моральный закон нам дан априорный факт чистого практического разума, чистой воли, определяемой только из своей (разумной) свободы. Долженствование морального закона с необходимостью предполагает существование свободы. К. Ясперс в своей книге о Канте, объясняя этот момент трансцендентальной философии, пишет: "Если я должен, то, следовательно, должен и мочь. Если нравственные требования имеют смысл, то должна существовать и свобода, чтобы их исполнить"[67].

Кант нигде, насколько нам известно, не оценивает способности свободы *количественно*, в смысле: конечная или бесконечная. Однако эту *мощь* человеческой свободы можно оценить и по той степени *сопротивления*, которую она преодолевает. Высказываний же подобного рода на страницах трудов кенигсбергского мыслителя можно найти немало. "*Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения... перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали..." (подчеркнуто мной. – *В.К.*)[68]. *Все склонности, как бы они ни были сильны*, не способны оспорить правоту морального закона, говорящего из свободы разумного существа. "...Где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями?" – вопрошает Кант[69]. Ответ: долг укоренен именно в свободе: "Это (источник долга. – *В.К.*) не что иное, как *личность*, т.е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам..." (подчеркнуто мной. – *В.К.*)[70]. Эта незави-

---

[66] КПР. С. 368.
[67] *Jaspers K.* Kant: Leben, Werk, Wirkung. München, 1975. S. 109.
[68] КПР. С. 413.
[69] Там же.
[70] Там же. С. 414.

симость от механизма всей природы человеческой личности, которая одновременно через свое тело и через свой теоретический разум тотальным образом подчинена как раз законам природы, характеризует свободу как способность *актуально бесконечную*. Только в этом случае она может противостоять всем склонностям и страстям, или, говоря кантовским языком, всем объектам способности желания. Другим свидетельством этой абсолютности как актуальной бесконечности человеческой свободы служит *совесть*. "Человек может хитрить сколько ему угодно, чтобы свое нарушающее закон поведение, о котором он вспоминает, представить себе как неумышленную оплошность, просто как неосторожность, которой никогда нельзя избежать полностью, следовательно, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости, и чтобы признать себя в данном случае невиновным; и все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если он сознает, что при совершении несправедливости он был в здравом уме, т.е. мог пользоваться своей свободой..."[71] Этот "неумолимый обвинитель" опять апеллирует к данной человеку свободе как бесконечной мощи нравственного самоопределения, способной сопротивляться, по Канту, любому чувственному принуждению...

Тем самым, связь кантовских постулатов практического разума с бесконечностью следующая: *Бог* – безусловно актуально бесконечен, человеческая *свобода* – бесконечна, *бессмертие души* – можно мыслить и как актуально, и как потенциально бесконечным.

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги. Кантовская наука – кантовский теоретический разум – характерно потенциально бесконечны. Последовательно проводя свое разделение на мир вещей в себе и мир явлений, Кант постоянно подчеркивает, что идея актуально бесконечной совокупности могла бы быть действительной только для вещей в себе. Что же касается мира науки, мира феноменов, она может выступать здесь только как *регулятивная идея*, т.е. правило разума, побуждающее рассудок искать в опыте полноты ряда условий, которой он вместе с тем никогда в принципе не сможет достигнуть. Естествознание у Канта всегда остается подобным *потенциально бесконечным* "сизифовым трудом" То же относится и к математике как изучающей априорные формы любого возможного опыта: пространство и время. Так, говоря в своих "Метафизических началах естествознания" о делении пространства, Кант пишет: "Ведь части, как относящиеся к существованию явления, существуют лишь в мыслях, т.е. в самом делении. Деление, правда, можно продолжить до бесконечности, но

[71] Там же. С. 427.

оно никогда не дано как бесконечное; следовательно, на том основании, что деление делимого возможно до бесконечности, нельзя сделать вывод, что делимое само по себе и вне нашего представления содержит бесконечное множество частей"[72]. Однако к этому времени уже больше сотни лет существуют дифференциальное и интегральное исчисления, сознательно использующие в своих фундаментальных конструкциях актуально бесконечно малые величины! Маркиз Г.-Ф. де Лопиталь, один из учеников и соратников Лейбница в деле развития и пропаганды дифференциального исчисления, в своей книге "Анализ бесконечно малых" – первом полном курсе дифференциального исчисления, вышедшем в 1696 г., – прямо вводит "...требование или допущение: требуется, чтобы можно было рассматривать кривую линию как совокупность бесконечного множества бесконечно малых прямых линий, или же (что то же самое) как многоугольник с бесконечным числом бесконечно малых сторон..."[73] "Бесконечное число бесконечно малых сторон", т.е. предполагается, что пространство сложено из этих бесконечно малых... Трудно представить, что Кант не был знаком с подобными сочинениями. Более правдоподобным нам кажется предположение, что кенигсбергский философ, будучи достаточно осведомлен о дискуссиях по поводу оснований дифференциального исчисления, не рисковал, однако, пускаться в спекуляции об актуально бесконечном, в которых запутывался и сам основатель метода бесконечно малых в анализе – Лейбниц...[74] Строго проведенное кантовское разделение всего сущего на мир феноменов и мир вещей в себе служило как бы своеобразной "плотиной", сдерживавшей напор "стихии" вечных проблем, связанных с актуально бесконечным...

В сфере же практического разума Кант признает наличие актуально бесконечных сущностей – Бог, свобода, бессмертие (последнее с определенными оговорками, см. выше). Однако делается это уже совершенно особым методом: разум *не познает* эти сущности, а *постулирует* их для своего практического применения, т.е. для того чтобы могло существовать целостное моральное учение. Это постулирование есть начало создания своеобразной "религии в пределах разума" и актуально бесконечное оказывается связанным именно с этой сферой. Эти философские построения Канта находятся в определенном согласии и с *исторической* перспективой "легализации" идеи актуальной бесконечности в европейской культуре[75].

---

[72] *Кант И.* Метафизические начала естествознания. С. 103.

[73] *Лопиталь Г.Ф.* Анализ бесконечно малых. М.; Л., 1935. С. 63–64.

[74] Подробнее об этом см.: *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII в. Гл. II.

[75] Подробнее об этом см.: *Катасонов В.Н.* Боровшийся с бесконечным: Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. М., 1999.