Так дошли новые смелые идеи энциклопедистов до миллионов французов, сыграв выдающуюся роль в подготовке радикального переворота в сознании французского общества.

[1] *Кропоткин П. А.* Великая французская революция. 1789—1793. М., 1979. С. 36.
[2] См.: «Ль'Аннэ Литерэр», «Журналь де Треву».
[3] История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978. С. 64
[4] Там же. С. 72—73.
[5] Там же. С. 64.
[6] Там же. С. 188.
[7] Там же. С. 88-89.
[8] Там же. С. 66.
[9] Там же. С. 231.
[10] Там же. С. 97.
[11] Там же. С. 66.
[12] Там же. С. 195-196.
[13] Там же. С. 197.
[14] Там же. С. 90.
[15] Там же. С. 89.
[16] Там же.
[17] См.: Там же. С. 277-278; автор — шевалье Луи де Жокур.
[18] Там же. С. 188.
[19] Там же. С. 98.
[20] Там же. С. 90.
[21] Там же. С. 190-191.
[22] Там же. С. 90.
[23] Там же. С. 98.
[24] Там же. С. 102.
[25] Там же. С. 104-105.
[26] Там же. С. 216.
[27] Там же. С. 232.
[28] Там же.
[29] Там же.
[30] Там же. С. 230.
[31] Там же. С. 91.

ИДЕЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. П. Галенко

Феномен трансцендентализма занимает в истории западноевропейской мысли весьма почетное, хотя, по правде сказать, не очень-то определенное место. Возникновение и развитие идеи трансцендентализма довольно длительное время связывалось в основном с именами Канта и Фихте. Но уже на сегодняшний день можно говорить о более или менее откристаллизовавшейся мысли, что трансцендентализм выходит за пределы исторически ограниченного явления немецкой классической философии и представляет собой одну из сквозных осевых линий развития западноевропейской философии. В таком случае стоит принять во внимание доводы А. Ф. Лосева, ко-

© С. П. Галенко, 1993

торый рассматривал метод Платона в качестве «трансцендентального метода»[1], а также мнение В. И. Молчанова, обозначившего метод М. Хайдеггера точно таким же образом[2]. Круг представителей трансцендентальной философии может быть также расширен, как считает современный немецкий философ Р. Лаут, за счет причисления к трансценденталистам Декарта[3]. А другой современный немецкий философ, В. Хёсле, исходит из идеи, что при всех различиях позиций Канта и Гегеля философскую доктрину последнего можно с полным правом рассматривать как трансценденталистскую[4]. Для полноты картины мы могли бы от себя добавить к числу трансценденталистов Сократа и Николая Кузанского. Но тогда неизбежно возникает достаточно деликатная проблема выявления сущности трансцендентализма как определенного философского учения, усугубляемая весьма значительным разнобоем критериев, которые выдвигаются при зачислении той или иной философской системы, того или иного мыслителя в разряд трансцендентальных.

Трансцендентализм представляет совершенно определенную историческую традицию философствования, в которой находит свое выражение антропологическое начало всех возможных размышлений о бытии и космосе. Основная особенность этой традиции философствования состоит в том, что она имеет дело не столько с человеком во всей полноте его проявлений и связей с миром, сколько с рафинированной и сакрализированной сущностью человека, выступающей в виде некоего «трансцендентального субъекта». Наглядным воплощением этой сакрализованной сущности человека являются социокультурные образы богочеловека, сверхчеловека, героя (как культурного типа древнегреческой культуры), гения, пророка, демона. Особое место в этой череде ипостасей трансцендентального субъекта занимает носитель высшей государственной власти, царь, рассматриваемый в различных культурах и верованиях либо как «живой бог» (фараон почитался в Древнем Египте не только как сын бога, но и как живое воплощение бога), либо как лицо, получающее благословение и частицу мудрости и святости от бога или богов (в культурных традициях большинства индоевропейских народов отсутствует образ царя-бога)[5]. Кстати, Иисус Христос, являющий собой пример трансцендентального субъекта, вошел в евангельскую историю как потомок царского рода. А умер он на кресте с табличкой, на которой было начертано (пусть даже издевательски): «Иисус Назарей, Царь Иудейский»[6]. Философские воззрения Иисуса Христа как богочеловека можно определить, как весьма тонко замечает Эрнест Ренан, в качестве философской системы трансцендентального идеализма: «Идея, по которой Иисус признает себя человеком, не есть та низкая идея, которую ввел холодный деизм. В его поэтическом понимании природы вселенную проникает единый дух: дух человека есть дух божий; Бог обитает в человеке, живет чрез человека, точно так же, как человек обитает в Боге и живет чрез Бога. Трансцендентальный идеализм Иисуса никогда не позволял ему составить вполне ясного понятия о своей личности. Он — это его Отец; его отец — это он. Он живет в своих учениках; он везде с ними;

его ученики суть одно, как он и его Отец суть одно. Идея для него все; плоть, создающая различия между людьми, ничто»[7].

Обращение к образу Иисуса Христа и подчеркивание типично трансценденталистского характера его воззрений вовсе не означает, что философские доктрины трансцендентализма представляют собой секуляризированную христианскую идею богочеловечества. Этот весьма простой ход мысли напрашивается хотя бы потому, что большинство западноевропейских философов исповедовали или по крайней мере испытывали влияние христианской религии. Но трансцендентализм как вполне осознавшая себя традиция философствования как раз и начинается с того, что — и здесь необходимо отдать должное Канту как родоначальнику этой традиции — за всеми метафизическими, натурфилософскими, теологическими и прочими теоретическими построениями обнаруживается действие антропологической константы. В этой традиции не только бог философов — трансцендентальный субъект, но и бог христианской религии и теологии — трансцендентный субъект оказывался образом и подобием человека. На последнем тезисе настаивал, в частности, Л. Фейербах, доказывавший, «что истинный смысл теологии есть антропология, что между определениями божественной и человеческой сущности, следовательно между божественным и человеческим субъектом или существом нет различия, что они тождественны...»[8]. Эта мысль Л. Фейербаха тем более ценна для нас, поскольку именно этот философ, по мнению Ф. Энгельса, высказанному в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», завершил определенный виток традиций, развиваемых в лоне немецкой классической философии. И центральное место среди этих традиций занимала традиция трансцендентализма.

Реконструкцию трансцендентализма как исторической традиции философствования вполне естественно начинать с анализа метафизических предпосылок деятельности человека, осознанно или неосознанно возлагающего на себя функции бога или сверхчеловека и тем самым обретающего статус трансцендентального субъекта. Точно определить этот статус чрезвычайно трудно. И это видно даже на примере Иисуса Христа, который в своих речениях называет себя то «Сын человеческий», то «Сын божий», считая себя одновременно равным и неравным Богу. Эрнест Ренан замечает по этому поводу: «Таким образом, титул "Сын божий" или просто "Сын" сделался для Иисуса аналогичным "Сыну человеческому" с той единственною разницею, что он называл себя сам "Сыном человеческим", но не делал, по-видимому, того же употребления из [титула] "Сын божий". Титул "Сын человеческий" выражал его достоинство как судьи; титул "Сын божий" — его причастность к высшим планам и его могущество»[9]. Это до поры не слишком явное несовпадение двух ипостасей Христа становится достаточно очевидным в предсмертных словах Иисуса, которые воспроизведены Евангелием от Марка: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»[10]

Но если известные сложности в определении своего экзистенциального статуса сопровождают деятельность Христа, то что же говорить о простом, не отмеченном печатью избранности с момента

рождения человека, вознамерившемся взять на себя ношу пусть не бого-, но сверхчеловека. Так по крайней мере называет доктора Фауста из поэмы Гёте вызванный им дух: «сверхчеловек»[11]. Для самого Фауста такая категоричность при определении своего собственного статуса нехарактерна. Порой он мыслит себя вполне обычным человеком, ничем особо не отличающимся от простого мужика, а порой видит себя прежде всего «образом и подобием божьим» или мнит себя равным духам, этим «деятельным гениям бытия». Ну, а в других случаях доктор начинает сомневаться в своем высоком предназначении и низводит себя до уровня карлика или даже червяка. Причину своих бесконечных метаний Фауст видит в трагической раздвоенности своей души.

Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.
Одна, как страсть любви, пылка
И жадно льнет к земле всецело,
Другая вся за облака
Так и рванулась бы из тела[12].

Эти постоянные колебания, противоречивые суждения относительно статуса человека, полагающего себя богом или сверхчеловеком, не только не могут быть устранены в процессе самого тщательного метафизического обоснования этого статуса, но, напротив, как это случалось в кантовском обосновании трансцендентализма, конституируются в качестве имманентного показателя позиции трансцендентального субъекта. Для такого рода позиции характерно балансирование между противоположными определениями бытия, между реальностью и идеальностью, между богом и человеком, между верой и скептицизмом, между... между... между... Таким образом, трансцендентальный субъект не способен окончательно, раз и навсегда выбрать и определить, конечен мир или бесконечен, прост он или сложен, существует свобода или «все есть природа», есть необходимая, высшая сущность или в мире господствует случайность и т. п.[13].

Но все эти сложности и трудности определения экзистенциального статуса трансцендентального субъекта могут отступить на задний план, а все претензии человека, возжелавшего стать бого- или сверхчеловеком, могут получить хотя бы какое-то оправдание, если мы поймем, поймем хотя бы отчасти, специфику функциональной нагрузки, которую реализует такого рода субъект. В отличие от трансцендентного субъекта Бога, создающего трансцендентный мир и задающего его законы, трансцендентальный субъект имеет вполне очевидные культуртрегерские функции: он не только растолковывает людям заповеди высших инстанций, но и устанавливает определенный социальный порядок, внедряет в человеческое общество начала культуры и нравственности, приобщая тем самым человека к цивилизованному состоянию. Запредельность богов или единого Бога, трансцендентного миру, не позволяет им или ему напрямую общаться с людьми. В этом случае и появляется потребность в возникновении института посредников — пророков, героев, демонов и

прочих богоподобных существ. Их основная задача состоит в создании общей связи между Богом и человеком, а также в установлении некоего промежуточного, серединного (среднего) состояния между любыми крайностями, скажем между крайностями максимума и минимума, сухого и мокрого, счастья (наслаждения) и долга и т. д. Так, в частности, император, этот образцовый трансцендентальный субъект традиционной китайской культуры, рассматривался как посредник между космическими противоположностями Неба и Земли. А сама китайская империя часто именовалась как «серединная» империя. Такого рода реминисценция в контексте рассуждений о западноевропейском стиле философствования может быть вполне оправдана необходимостью выявить как можно более общие закономерности развития духовной культуры. И одной из таких закономерностей выступает в данном случае способность трансцендентального субъекта как определенного культурного героя осуществлять акт производства меры. Ибо мера практически во всех культурах воплощает как раз некое срединное, среднее состояние между противоположностями (взять хотя бы для примера аристотелевскую, как, впрочем, и в целом древнегреческую идею меры). Это представление меры можно также обнаружить в немецкой классической философии, где кантовские априорные синтетические или гегелевские диалектические суждения, в которых каждый раз открывается новая грань истины, воплощают не что иное, как акт порождения меры, мерности. В этом случае сама по себе трансцендентальность может быть с полным правом определена как продукт производства процесса мышления-измерения и как результат конституирования в порядках бытия новой парадигмы-меры в различных образах культуры, а именно в образах закона, нормы, ритуала и т. п.

Потребность в такого рода трансцендентальных субъектах, осуществляющих культуртрегерскую миссию, начинает осознаваться на стадии самых ранних человеческих цивилизаций. По крайней мере, этот образ культурного героя, героя-посредника позволял многим народам объяснять возникновение социального порядка и культуры. На ум, конечно же, в этом случае приходит древнегреческий миф о Прометее, принесшем людям огонь, а вместе с ним ремесла и науки. Ну а вслед за ним можно было назвать Геракла, снявшего своими двенадцатью подвигами страшное проклятие с двенадцати богов Олимпа. В конечном счете любой древнегреческий герой был призван совершить не только какой-то подвиг во славу бога или царя, но и в точном смысле подвиг установления меры, утверждая как высший предел человеческих сил, так и возможность репродуцирования этой меры обычным человеком.

Но наряду с одиночными культурными героями в мифах многих первобытных цивилизаций фигурируют также герои-близнецы. В этих «близничных мифах» как нельзя очевиднее выступает специфика производства и утверждения меры в двоичном коде культуры. Двоичность здесь необходимое условие создания порядка, меры. Так, в космогоническом мифе племени зуньев (Северная Америка), братья-мироустроители вырезают ножом облик современного ми-

ра, а затем уже пробивают толщу земли и выводят людей из тьмы. В других мифах о близнецах специально подчеркивается их функция организаторов социального и культурного порядка. По преданию, своим социальным устройством Египет обязан Озирису и его сестре-близнецу Изиде, а братья-близнецы Ромул и Рем заложили основы Римского государства. И наконец, во многих мифах о культуртрегерской миссии братьев-близнецов сам процесс созидания миропорядка или социальных и культурных форм сопровождается рассказом о их вражде. Нередко вражда между братьями начинается еще в утробе матери (Тангороа и Ронго в мифах Полинезии) и зачастую заканчивается смертью одного из братьев (так, в мифах обитателей Микронезии то Кабиана убивает своего брата-близнеца, то Паро). Эта вражда двух братьев во многих случаях приобретает очевидный нравственный аспект: так, в преданиях племени карибов из Южной Америки старший брат олицетворяет силы добра, а младший — силы зла и т. п.

При всей своей наивной наглядности и неотрефлектированности мифологические, точнее, религиозные и мифологические представления деятельности трансцендентального субъекта все же стоит выделить в особую, относительно самостоятельную форму освоения идеи трансцендентализма. А вслед за ней и рядом с ней можно вычленить в человеческой культуре и чисто метафизическую форму рефлексии о деятельности трансцендентального субъекта. Реальный отсчет жизни и развития этой последней формы представления трансцендентализма следует начинать с первых шагов метафизики как науки, а не с ее выявления и описания как специфической совокупности рефлексивных процедур и предписаний в границах кантовской доктрины трансцендентального идеализма. Кант в точном смысле не изобрел трансцендентализм как стиль философствования, но лишь открыл и описал его как до времени существующую в скрытой, или, как сказал бы Гегель, в бессознательной, форме устойчивую интеллектуальную традицию. При описании этой традиции Кант исходил из того, что во всех новаторских, творческих актах деятельности, т. е. деятельности по преимуществу априорно синтетической, человек-творец (философ, естествоиспытатель, художник и т. д.) просто-напросто вынужден выступать если не от имени Бога, то по крайней мере по образу и подобию Бога. Речь в этом случае идет об определенного рода имитации деятельности Бога или, если угодно, об игре в Бога, которая оборачивается отнюдь не пустой забавой, но весьма продуктивной трансцендентальной деятельностью. Эта деятельность, как уже было показано, состоит каждый раз в новом прочтении книги бытия, в открытии в ее письменах все новых и новых смыслов, в конструировании новых определений вроде бы хорошо известных и изученных предметов, т. е., в конце концов, в продуцировании все новых мер. В этом, собственно, и состоит творческое начало трансцендентализма. И здесь гений человека — в изобретении меры. Для известного прояснения этой мысли можно было бы привести слова русского поэта Георгия Иванова:

Меняется прическа и костюм,
Но остается тем же наше тело,
Надежды, страсти, беспокойный ум,
Чья б воля изменить их ни хотела.
Слепой Гомер и нынешний поэт,
Безвестный, обездоленный изгнаньем,
Хранят один — неугасимый — свет,
Владеют тем же драгоценным знаньем.
И черни, требующей новизны,
Он говорит: «Нет новизны. Есть мера,
А вы мне отвратительно смешны,
Как варвар, критикующий Гомера»[14].

Во всех этих переоткрытиях меры вещей, совершающихся в актах трансцендентальной деятельности, приобщение к абсолютной точке зрения, к сокровищницам абсолютного знания, коими владеет, по определению, лишь Бог, более чем необходимо человеку-творцу. Такое приобщение обеспечивает внутреннюю достоверность и истинность его деятельности, устраняет сомнения во всеобщности и необходимости именно таких, а не иных рассуждений. Но, что самое главное, оно дает возможность не только воспринять и обозреть в перспективе абсолютной точки зрения всю целостность природы, весь универсум событий, но и представить эту целостность в качестве меры. Надо сказать, что целое как таковое практически во всех более или менее разработанных метафизических концепциях рассматривалось либо как основание мерополагания, либо просто как мера. Кант, в частности, пишет по этому поводу: «Настоящая же неизменная основная мера природы — это ее абсолютное целое, которое в ней как явление есть охватываемая бесконечность»[15]. Это целое мира, или природы, Бог, как определяет предшественник Канта Лейбниц, буквально вертит во все стороны, рассматривая с разных точек зрения. «В самом деле, поскольку Бог вертит, так сказать, во все стороны и на все лады общей системой явлений, которые он считает за благо произвести, чтобы проявить свою славу, и рассматривает все стороны всеми возможными способами, ибо нет ни одного отношения, которое укрылось бы от его всевидения, то результатом каждого устремленного с известной стороны взгляда на универсум является субстанция, выражающая мир сообразно этому взгляду, если Бог признает за благо осуществить свою мысль и произвести эту субстанцию»[16]. Все эти действия «Лейбницева» Бога можно вполне расценить как действия по меропорождению, в результате которых возникают субстанции-меры, т. е. монады, являющие собой «зеркала природы». Взгляд Бога выступает в этом случае как акт меропорождения. И практически такие же функции меропорождения мы можем обнаружить и «во взгляде Бога», который был описан Ньютоном: «...есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосредственной близости к нему»[17]. Взгляд Бога порождает в данном случае не что иное, как абсо-

лютные пространство и время, выступающие как меры по отношению к относительным пространству и времени и самим вещам.

Трансцендентальный статус деятельности субъекта (в данном случае Лейбница и Ньютона как трансцендентальных субъектов) достаточно легко обнаружить, если задаться вполне невинным вопросом: а на каком основании эти великие мыслители приписывают Богу именно такой, а не иной образ действия, кто, собственно, уполномочил их говорить от имени Бога? Теологам на эти вопросы ответить достаточно легко: существует Откровение Бога, Священное писание и масса других свидетельств, что Бог поступал строго определенным образом. Но на эти аргументы вряд ли стоило ссылаться Лейбницу и Ньютону, ибо они не только достаточно произвольно трактуют действия Бога, но и берут на себя функции Богочеловека. Действительно, кому как не Богочеловеку можно абсолютно точно знать, как должен действовать Бог, вступая при этом в полемику относительно того, что кто-то другой этого знать вообще не может. Как пример можно рассмотреть полемику между Лейбницем и ньютонианцем Кларком, которая, в частности, касалась и понимания стратегии действия Бога.

Но, выявляя в данном случае сомнительность апелляций Лейбница и Ньютона к трансцендентальному Богу, можно вместе с тем допустить возможность сохранения за субъектом тех функций, которые он обретает в пределах явной или неявной имитации действий трансцендетального субъекта, при реализации своей Богосверхчеловеческой ипостаси. Стоит только отдавать себе отчет в условности совершаемых трансцендентальных действий. Именно такой путь решения проблемы Бога и Богочеловека избрал, на наш взгляд, Кант. И начинал он с переосмысления основных понятий традиционной метафизики.

Одно из центральных понятий кантовской доктрины, понятие «трансцендентальное » может быть расшифровано и показано как понятие «как если бы трансцендентное». В свою очередь, не менее важно для кантовской доктрины понятие «априорное» может быть представлено подобным же образом — «как если бы абсолютное». И если к этим двум понятиям добавить соответственным образом интерпретированное положение Канта о формальном характере трансцендентального идеализма, то исходные посылки его доктрины будут более или менее ясны. А это последнее положение о формальном характере трансцендентального идеализма означает, что на первый план в теории познания выдвигается идея меры и измерения и соответственно принципиальная измеримость всего на свете, разве что за исключением «вещи в себе», которая как раз и символизирует существование реального предела измеримости мира с трансцендентальной, т. е. богочеловеческой, точки зрения.

Такого рода утверждение уже само по себе способно породить массу возражений, начиная от обвинения в недоказанности и сомнительности и кончая указанием на то, что понятие меры достаточно редко встречается на страницах кантовских произведений. Но все эти и другие возможные возражения могут показаться малозначительными при точном воспроизведении основополагающего

принципа кантовской философской доктрины. Он состоит в полагании человека мерой всех вещей. И речь в данном случае вовсе не идет о простом повторении тезиса Протагора. Возвращаются к этому тезису уже на качественно ином уровне, предполагающем достаточно отрефлектированное действие трансцендентального субъекта. И это действие при всех различиях проявлений всегда остается действием человека, намеренно и сознательно преступающего границы своего конечного бытия в актах трансцендирования, точнее, самотрансцендирования. Это действие самотрансцендирования как нельзя лучше описано Ф. Ницше при его разработке идеи сверхчеловека (воспользуемся в данном случае блестящим толкованием этой идеи М. К. Мамардашвили): «Обычно, когда говорят о Ницше, то вспоминают о его "сверхчеловеке", но он не один стоит в его символике. У него как бы трехшаговый символ. Это "сверхчеловек", который не есть некое реальное существо или реальная порода людей, которая была бы выше других, а есть некое предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому человек может стать человеком. Второй член формулы и есть то существо, которое может быть человеком, только если оно трансцендируется к сверхчеловеку. Ведь все существующее, как выразился кто-то, должно превосходить себя, чтобы быть самим собой. И третий член формулы — "последний человек", т. е. как раз тот, который не совершает акта превосхождения себя. Последний человек описывается так: "Это люди, которые уже и знать не знают, что такое звезда, и презирать себя не могут, и приговаривают: "мы счастливы, мы счастливы" — и подмигивают"»[18].

Рассматривая особенности выхода человека за пределы своего ограниченного микрокосма, Кант постулирует необходимость принятия этим человеком особого рода онтологических допущений типа «как если бы было высшее существо-бог», «как если бы душа была субстанциальным целым», «как если бы мир представлял собой мировое целое — абсолютную целокупность рядов условий существования». Эти допущения приводят сознание человека в состояние, близкое к религиозному; собственно, они в известном смысле могут быть восприняты как десакрализированные постулаты теологии. Возможно даже понять данные допущения как чисто протестантскую версию теологии. И в этом, кстати, не будет слишком большой вольностью, ибо протестантская этика в своих наиболее радикальных интенциях развития порой сближает действия религиозного человека с действиями Богочеловека. Но Кант идет еще дальше. В случае обоснования возможности нравственного поведения он предлагает человеку выполнять функции Богочеловека в последовательно развертываемых актах самотрансцендирования. Самотрансцендирование реализуется в таком случае в формулах категорического императива, заставляющего волю человека стать «доброй и чистой волей» и выступить как «всеобщий закон», а затем в виде «всеобщего закона природы», а уж потом как закон человечества (человечества как цели самой по себе). И кто как не Богочеловек может диктовать законы природы, пусть это только природа человека. Причем если в работах «Основы метафизики нравственности» и «Критика практи-

ческого разума» немецкий философ достаточно тщательно скрывает эту довольно-таки еретическую мысль, то в посмертно изданных рукописях «Опус постумум» он выражает ее предельно ясно и четко: «Бог есть субъект категорического императива и долга, а потому его предписания называются божественными заповедями»[19]. При этом Бог в его трансцендентальном измерении оказывается равным человеку в силу их общего основания: «Понятие свободы, которое является основанием понятия долга, есть понятие о личности как человека в мире, так и Бога»[20].

Способность человека быть мерой и законом человеческой же природы более или менее понятна. Но гораздо более сложной задачей представлялось Канту объяснение возможности человека быть мерой реальных вещей, естественного порядка природы. Человек, как считал немецкий мыслитель, способен быть мерой лишь для природы как явления, т. е. для природы, ставшей органическим элементом и фактом человеческой культуры, науки и искусства. А вне сложившейся системы мер природа предстает «вещью в себе», неопределенным предметом, который нейтрален по отношению к человеку. Эта природа и есть онтологическое основание возникновения «очеловеченной» природы-явления, которую человек формирует по своему образу и подобию. Правда, речь идет в данном случае не о конечном человеческом существе, а о трансцендентальном субъекте, чьи организационные структуры становятся схемами формирования природы. И первой такой схемой оказывается тело трансцендентального субъекта, его трансцендентальная чувственность в своих имманентных формах пространства и времени. Собственно, именно эти формы в точном смысле и воплощают гипертело, квазитело трансцендентального субъекта.

Идея пространства и времени как форм и схем чувственно воспринимаемого мира, мира как явления квазитела трансцендентального субъекта сложилась уже, по сути дела, в ранних произведениях немецкого мыслителя. Именно в работах докритического периода он осознает, что не только восприятие того или иного явления зависит от выбора системы мер и оценок (смотрите, например, «Мысли об истинной оценке живых сил», «Новая теория движения и покоя», «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» и т. д.), но и что и сами эти системы оценок и мер задаются человеком. В частности, пространство, рассматриваемое как «схема для координации вообще всего воспринимаемого извне»[21], воплощает собой не что иное, как чувство человеком своего тела. Это чувство благодаря созерцанию совершает акт протяжения и превращается тем самым в тело «трансцендентального субъекта, в абсолютное и первоначальное пространство», с которым вынуждены согласовываться материальные вещи. «Отсюда ясно, что не определения пространства суть следствия положения частей материи относительно друг друга, а, наоборот, эти положения суть следствия определений пространства и, следовательно, тела могут иметь различия в свойстве, и притом подлинные различия, которые относятся лишь к абсолютному и первоначальному пространству, так как только благодаря ему возможно [взаимное] отношение телесных вещей»[22].

Для прояснения смысловых акцентов кантовской идеи трансцендентальной чувственности стоит привлечь ряд ее исторических прообразов. В частности, в первую очередь необходимо рассмотреть идею трансцендентальной телесности, которую развивает в Евангелиях Иисус Христос. В Евангелии от Иоанна он возвещает о возможности превращения своего тела в мистическое тело церкви, причем обещает возвести «храм Тела Своего» всего лишь в три дня[23]. А в Евангелии от Матфея Христос предлагает уже несколько иной способ превращения телесного: материальные объекты, хлеб и вино, могут при определенных условиях превратиться в тело и кровь самого Христа[24]. А если к тому же учесть, что, по мнению Христа, и слово божие может стать плотью, то перед нами предстает довольно-таки развитая система мистического пантеизма. Ее прямыми аналогами (но не повторениями) можно также назвать постулируемую Ньютоном идею пространства как «чувствилища бога» или центральную идею учения Спинозы о боге-природе, т. е. о боге, чьим трансцендентным телом является природа. Не стоит также забывать и об идеях Декарта, который, как нам кажется, пришел к многим своим открытиям в процессе последовательного развития идеи трансцендентальной субъективности. Это касается прежде всего идеи координат. Дело в том, что ближайшим результатом развития этих идей становится возникновение синхронизации и координации природных процессов с процессами человеческой жизнедеятельности, с его чрезвычайно пластичным трансцендентальным телом. Это тело образует квази-, протоприродную (т. е. попросту априорную) среду — а здесь было бы вполне уместным вспомнить и о гегелевском понимании тела человека как среды, посредством которой можно войти в контакт с внешним миром[25], — единую для трансцендентального субъекта и для реальной природы. Именно в пределах этой среды — трансцендентального тела может возникнуть общая для природы и человека система мер-законов или, как скажет Кант, система различного рода синтезов (чистого, трансцендентального, эмпирического и т. п.). Ближайшим примером реализации в науке, а именно в науке нового времени, рассматриваемой концептуальной схемы — трансцендентальное тело — система координат — система мер и законов природы — может стать ньютоновская механика. В особой среде — пространстве как чувствилище бога (тело трансцендентального субъекта) возникает система координат в виде абсолютных пространства и времени, которая является системой мер для относительных пространства и времени. Эти меры представляют собой априорные законы природы, лежащие в основе эмпирических законов природы, т. е. законов механики.

При определении природы гипертела трансцендентального субъекта следует также учитывать, что пространство и время не просто рядоположенные формы этого тела, но четырехмерный континуум. Этот четырехмерный пространственно-временной континуум возникает, по Канту, в процессе реализации двух основных интенций человеческой чувственности: внешней, воплощающейся в образе пространства, и внутренней, разрешающейся временем. Он консти-

туируется в структурах науки в качестве особого рода телесности, которую можно воспринять априорно. В измерениях данного континуума только и возможно появление и проявление какого-то предмета как факта науки, как события и в конце концов как явления априорно воспринимаемой реальности гипертела трансцендентального субъекта.

Анализируя механизмы возникновения образов предметности в науке, А. П. Флоренский пишет: «Всякий образ действительности, раз он действительно воспринимается, имеет свою линию времени, и каждая точка его отвлеченно статического разреза на самом деле есть точка-событие. Иначе говоря, каждый действительный образ имеет четыре измерения, и есть, если говорить о нем как о целом, некоторое образование четырехмерной геометрии, т. е. не тело, а сверхтело, или, по терминологии Н. А. Гулака, телотела. Это тело-тела имеет свою геометрическую форму, столь же существенно далекую и даже не сравнимую с тем, что обычно мы называем формою тела, как, например, куб или октаэдр не похожи на параллелограмм, получаемый при их сечении, или эллипс — на конус»[26].

Кант, как это следует из анализа ряда узловых идей западноевропейской культуры и философии, достаточно точно воспроизвел в своей концепции трансцендентальной чувственности интенции развития этой культуры и философии. Но при этом он не ограничивается только выявлением и разъяснением отдельных, пусть и гениальных прозрений западноевропейских мыслителей относительно трансцендентального (богочеловеческого) статуса новаторской деятельности. Немецкий философ разрабатывает концепцию трансцендентальной деятельности, одним из признаков которой служит конституирование рационального образа трансцендентального субъекта. И если ранее речь шла лишь о квазителе трансцендентального субъекта — а докантовская философия и наука ограничивались в основном только описанием именно этого уровня тела, — то пришло время поговорить и об интегральном, отрефлектированном в сознании образе трансцендентального субъекта. Такой образ запечатлен в системе чистых категорий рассудка, где каждая из категорий представляет собой трансцендированную способность человеческого существа, а именно чувственность, рассудок и разум. Так, категории «множественность», «реальность», «присущность и самостоятельное существование», «существование-несуществование» обозначают действие чувственности (ясно, например, что только чувства способны определить, существует какой-то предмет или не существует). В свою очередь, категории «единство», «отрицание», «причинность и зависимость», «возможность-невозможность» символизируют действие самого рассудка, который является носителем этих категорий. И мало указать, например, что только рассудок способен, как считает Кант, задать возможность (или невозможность) существования какого-то объекта в сознании (категории «возможность» и «невозможность»). Роль рассудка состоит в том, что он сводит не только многообразие данных чувственности, но и вообще любое многообразие к их мнимому общему источнику. В действительно-

сти, конечно, многообразие, даваемое чувствами или другими какими-то органами, имеет разные источники. Но в пределах рассудка оно идентифицируется как принадлежащее одному самосознанию и тем самым одному сознанию. Этот акт идентификации — «все созерцания должны быть *моими* представлениями»[27], — воспроизводимый в формуле «должно быть возможно, чтобы "я мыслю" сопровождало все мои представления»[28] и фиксируется категорией «единство». Именно рассудок объединяет многообразное в единое целое в сознании.

И наконец, все третьи по счету категории в каждой рубрике таблицы категорий обозначают действие разума — это категории «целокупность», «ограничение», «общение», «необходимость — случайность». Данные категории не только отображают посредническую миссию разума между чувственностью и рассудком, которую он осуществляет на своем символическом уровне (посредником между реальными действиями чувственности и рассудка является способность суждения). Разум объединяет все действия рассудка, рассудочного аналитического сознания в интегральном представлении о действии трансцендентального субъекта. Он рисует мнимый, но чрезвычайно полезный для оптимизации действий рассудочного познания образ действий трансцендентального субъекта, каковой можно зафиксировать в точках определенного онтологического сгущения трансцендентального до трансцендентного, а именно до образов Бога, души, субстанциональной целостности мира. Эти образы показывают, какими могли быть проявления трансцендентального субъекта, будь он реальной онтологической конструкцией. Но трансцендентальный субъект — это все-таки мнимая величина, правда такого рода, что оказывает прямое воздействие на процессы познания.

Воссоздание в пределах чистого рассудка-самосознания рефлективного образа трансцендентального субъекта служит важнейшей предпосылкой развертывания деятельности своеобразной оперативной способности мышления — способности суждения. Рассудочная модель трансцендентального субъекта воплощает собой особую «природу в формальном смысле», которая задает трансцендентально-логическую возможность вещей, вещей «возможного опыта». А способность суждения объективирует эту «природу в формальном смысле» в поле трансцендентальной чувственности, т. е. в границах тела трансцендентального субъекта. Иными словами, способность суждения призвана сочетать телесную и когнитивную ипостаси трансцендентального субъекта. И поскольку трансцендентальный субъект является своеобразным аналогом трансцендентального субъекта-бога, постольку способность суждения оказывается известным аналогом архетипической деятельности божественного созерцания, божественного созерцающего рассудка (роль божественного созерцания исполняется в данном случае трансцендентальной способностью воображения). Правда, при этом стоит заметить, что известное сходство в функциях божественного созерцания и способности суждения не должно заслонять и принципиального различия между ними: способность суждения продуцирует все же чисто чело-

веческие мерки и оценки, которые антиципируют восприятие природы в целом и природных явлений в их разнородности и разнообразии. Мерами, которыми оперирует способность суждения, служат схемы чистых рассудочных понятий. В поле действия этих схем — а одной из схем является, например, число, все тела природы видятся экстенсивными и интенсивными величинами, т. е. принципиально измеряемыми телами. Организационной основой процесса измерения оказывается время как форма внутреннего чувства, которая превращает созерцание самого себя в рафинированную координату всех событий в мире.

Известная сложность и тяжеловесность кантовских рассуждений существенно затрудняет восприятие системы идей и принципов трансцендентального идеализма. Однако же все это не помешало последователям Канта, и прежде всего Фихте, Шеллингу, Гегелю, уловить и воспроизвести основную тенденцию развития трансцендентализма, которая вела к возведению свободы в ранг основания человеческой деятельности и существования. Появление трансцендентализма как вполне осмысленной концептуальной системы знаменует собой глубочайший духовный сдвиг в самих основах философствования и восприятия мира. Отныне не бог, но свобода становится исходным пунктом всех рассуждений о мире и человеке. Она оказывается в каком-то смысле восприемницей всех тех функций, которые в докантовской философии приписывается Богу. Свобода в этом случае фигурирует не только как показатель отсутствия или даже «смерти Бога» (Ницше), но как способность самого человека встать вровень с Богом — эта мысль довольно часто мелькает на страницах произведений Фихте, — превратиться в сверх- или богочеловека. Вполне естественно, что свобода рассматривалась также в качестве онтологического принципа. Шеллинг дает, в частности, такое определение сопряжения свободы и бытия: «Бытие вообще является лишь выражением заторможенной свободы»[29]. А Гегель рассматривает свободу не просто как онтологический принцип, но и как порождающий принцип, как принцип порождения «всеобщего Я», духа (дух — это, в сущности, трансцендентальный субъект). Обращаясь к исторической плоскости вопроса об осознании человеком свободы как изначально данной реальности, Гегель отмечает, что «античные народы — греки и римляне — еще не возвысились до понятия абсолютной свободы, ибо они не познали еще того, что человек как таковой — как вот это всеобщее "я", как разумное самосознание — имеет право на свободу»[30]. Первенство в открытии принципа свободы как сущности и действительности духа, как субстанциального начала человека Гегель отдает христианству, что, как нам кажется, служит лишним доказательством внутренней сопряженности образов «всеобщего Я» и богочеловечества. «Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум как таковой имеет бесконечную ценность, поскольку он является предметом и целью любви Бога и тем самым предназначен к тому, чтобы установить к Богу как к духу свое абсолютное отношение, дать этому духу поселиться в себе, другими словами, что человек в себе предназначен для высшей свободы»[31].

Правда, если христианству все же свойственно достаточно прямое отрицание ценностей земной жизни — чего стоят, к примеру, слова Христа из «Нагорной проповеди»: не надо заботиться о питье, хлебе, одежде и завтрашнем дне, — то в гегелевском изображении деятельности духа его отрицательная мощь существенно смягчена. Отрицающее движение духа в его инобытии, т. е. в природе, в природном теле человека, в конечных формах сознания и мышления определяется в первую очередь конструктивно-порождающими потенциями принципа свободы, и потому оно сопровождается возникновением различных форм синхронизации и координации природных и духовных процессов, а также образованием своеобразного логического квазитела духа, т. е. совокупности всех тех структур, которые описаны в «Науке логики». В этом смысле Гегель действительно выступает как трансценденталист — здесь прав В. Хёсл как интерпретатор выдвинутых Кантом идей трансцендентального идеализма. Это, естественно, не означает отсутствия кардинальных различий между учениями двух этих мыслителей.

Открытие и возведение трансцендентализмом свободы в ранг онтологического основания трансцендентального отношения к миру делает очевидной необходимость выявления или конструирования особого типа ситуации, в которой свобода — имманентная структура мышления и действия. Такого рода ситуацию можно было бы обозначить в качестве «пограничной ситуации». Это название не только отвечает основным способам развертывания стержневых тем трансцендентализма в целом, но и, как подчеркивает М. К. Мамардашвили, вполне соответствует строю кантовской трансцендентальной философии. «Кантовская проблема — это проблема пограничных состояний, т. е. тех состояний, которые в принципе только на границах и существуют; проблема каких-то полей, напряжений, создаваемых существованием этих границ. Например, чистая воля — это граничное представление или граничное состояние, никогда не являющееся частью того мира, который очерчивается границей, хотя благодаря этому в самом мире может что-то произойти. Или, скажем, идеал есть граничное состояние»[32].

Нас в данном случае не должно смущать употребление понятия «пограничной ситуации», сформулированное экзистенциалистской философией. Экзистенциализм как особый тип трансцендентализма просто более четко осознал и выразил эту идею пограничной ситуации, образ которой можно обнаружить в большинстве философских или теологических учений западноевропейской культуры. И пожалуй, к самым ранним формам проявления этой идеи, если рассматривать ее в чисто психологическом плане как обозначение некоторых чрезвычайно редких и ценных для человека переживаний, можно отнести разрабатываемую в древнегреческой культуре концепцию катарсиса как состояния очищения души от страстей и аффектов или просто от тела (Платон), возникающего при постижении музыки (пифагореизм), трагедии (Аристотель) и т. п. Можно также вспомнить об укорененных в структурах христианского вероучения и культа мистических ситуациях озарения или откровения. И этот ряд примеров можно было бы продолжить. Но, отмечая оп-

ределенную преемственность в развитии экзистенциализмом традиций западноевропейской культуры, необходимо также специально указать на те новаторские интерпретации и аранжировки этих традиций, которые дали начало новому витку развития трансцендентализма. Экзистенциализм в каком-то смысле совершает новое открытие западноевропейской культуры, причем открытие ее как культуры чисто трансцендентального типа. Этот тип культуры развивается исключительно в пограничных ситуациях — сама по себе идея культуры, живущей исключительно на границах, в осознании границ, принадлежит М. Бахтину, — которые в зависимости от пристрастий того или иного представителя экзистенциалистской философии идентифицируется в определенных образах и фигурах культуры. И если попытаться произвести достаточно упрощенное описание открытия экзистенциализмом трансценденталистских мотивов западноевропейской культуры, то оно может быть сведено к открытию различных типов реальных или воображаемых культурных героев, которые в качестве трансцендентальных субъектов творчески порождают формы и стиль своей жизни в ситуациях пограничного типа. Речь в данном случае идет об открытии А. Камю личности Достоевского и его героев (например, Кириллова, попытавшегося в акте самоубийства стать «человеко-богом»), об ясперсовском исследовании в книге «Великие философы» феномена великого, гениального человека (среди великих людей К. Ясперс выделяет, например, Христа и Будду), о хайдеггеровском переосмыслении творческой деятельности таких исторических личностей, как Кант, Ницше, Гёльдерлин, о своеобразном открытии Ж.-П. Сартром в его книгах «Бытие и ничто», «Критика диалектического разума» диалектического Разума в качестве особого рода трансцендентального субъекта, об обнаружении С. Киркегором в самом себе фигуры трансцендентального субъекта-ироника и т. д. Во всех этих случаях для выявления различных типов трансцендентального субъекта характерна встреча человека как конечного существа в горизонтах пограничной ситуации с пределом, границей своего существования, каковые предстают в образах или символах бога, абсолюта, ничто, смерти, абсурда, тайны (к этим видам трансценденции следовало бы добавить образ темноты, постулированный Николаем Кузанским и Шеллингом, понятие «вещи в себе», разработанное Кантом)[33]. Обращающийся в трансцендентального субъекта человек обретает эту границу, предел в качестве своего имманентного состояния. Иными словами, человек. как подчеркивает Сартр, «проектирует быть Богом»[34], или, что практически то же самое, — укорениться в свободе — ничто. «Свобода — это как раз то ничто, которое заключено в сердце человека и которое понуждает его делать себя вместо того, чтобы просто быть, ибо быть для человека всегда означает "выбирать себя"»[35].

Само по себе выдвижение на передний план идеи пограничной ситуации в экзистенциалистской философии делает вполне очевидным и возможность иных, отличных от экзистенциалистской, форм реализации этой идеи в культуре. Стоит только отметить, что для их проявления и осознания и был необходим экзистенциализм, сыг-

равший роль индикатора. В этом случае становится явным, что кантовский «чистый разум» или гегелевский «абсолютный дух» задают не что иное, как предельную, пограничную ситуацию, в которой мышление движется и развивается в оптимальном режиме в точках своих экстремальных значений. Оказывается возможным также уяснить, что не только жизнь и деяния Иисуса Христа, но и почитаемые христианством подвиги служения Богу, т. е. подвиги аскезы, мученичества, монашества, отвечают всем канонам деятельности в пограничной ситуации. И наконец, даже такой своеобразный и весьма далекий от вышеозначенных образцов культуры духовный феномен, как психоанализ, и тот вписывается в традиции западноевропейского стиля мышления, каковые предписывают создание пограничной ситуации как такой организационной структуры, которая только и делает возможной сам процесс научного исследования какого-то феномена[36]. Разработанная З. Фрейдом схема отношений между «Я», «Оно», «Сверх-Я» представляет нормальное существование психики человека как особого рода пограничное состояние между «Оно» (бессознательным) и «Сверх-Я» (репрессивной культурой «должного»). Весьма показательно также, что в этой пограничной ситуации «Я» — «Эго» отводится роль посредника между двумя крайними состояниями, как того и требует традиционная схема организации пограничной ситуации.

Все эти сопоставления образцов культуры (и даже можно усилить — разных культурно-исторических образцов), которые, быть может, покажутся ревнителю строгих правил научного анализа слишком вольными, указывают на существование неких общих парадигм культурной деятельности. Но это вовсе не отменяет кардинальных различий между сравниваемыми способами задания пограничной ситуации. Для экзистенциализма вхождение человека в пограничную ситуацию чаще всего представляется трагическим актом, актом своеобразного разрушения человеческой личности при встрече с немыслимым, ничто, тайной. Соответственно фигура трансцентентального субъекта — это фигура трагическая, какие бы выходы из создавшейся ситуации не намечались экзистенциалистской философией. В то же самое время трансцендентальный субъект немецкой классической философии — это почти что небожитель, являющийся носителем абсолютного, пусть даже и внутренне противоречивого знания, стремящийся в актах абсолютной рефлексии (априорного синтеза) имитировать действия божественного разума[37]. Правда, в сравнении с наглядно-зримыми образами священной христианской истории, в которой действуют почти осязаемые живые носители трансцендентальных качеств (великомученики, пророки, антихристы и т. д.), бесплотные, спиритуальные призраки «чистого разума» и «абсолютного духа» значительно проигрывают. Одно дело — драма идей, а совсем другое дело — драма живых (или мифических) исторических личностей. Эта драма не только понятна мирянину, простому человеку. В каких-то определенных случаях, например при отправлении мирянином своих религиозных обязанностей, она оказывает организующее преображающее воздействие, превращая профанного субъекта мирской

жизни в трансцендентального субъекта, подражающего действиям Христа.

Известным контрастом всем обозначенным выше интерпретациям трансцендентального субъекта, предполагающим трансцендирование человеческого начала вовне, в реальные или воображаемые пространства макрокосма и культурной жизни, является психоанализ. Объектом его исследования становится само «внутреннее» в человеке, т. е. то, что обычно полагалось в актах трансцендирования исходно нормальным и обыденным. Это состояние человека экзистенциалист Хайдеггер называет состоянием безликой усредненности — «das Man». Но за фасадом внешне благопристойного поведения нормального и обычного человека скрывается, как показывает Фрейд, вулканическая, тайная жизнь бессознательного. Именно оно способно превратить жизнь обычного человека в жизнь трансцендентального субъекта. Правда, это будет уже жизнь невротика или даже сумасшедшего. Соответственно трансцендентальное начало человеческой жизни (трансценденцию) следует искать не только «впереди» человека, но и «позади» него, в темных лабиринтах его психики.

Обобщение различных типов организации пограничной ситуации и соответственно различных типов трансцендентального субъекта позволяет сделать вывод о реальном существовании в западноевропейской культуре трансценденталистской парадигмы духовной деятельности. Эта парадигма определяет не только стиль мышления западноевропейского деятеля культуры, она задает особого рода онтологию и эпистемологию, которые в каких-то самых общих своих моментах можно обнаружить и в учении Иисуса Христа, и в конструкциях немецкой классической философии, и в экзерсисах экзистенциалистской философии, и в контексте психоанализа. В границах трансценденталистской парадигмы происходит формирование и особого образа человека западноевропейской культуры — это есть личность, обретающая себя в качестве сверхчувственного, метафизического или религиозного существа, т. е. в качестве трансцендентального субъекта в ситуациях пограничного типа. В этом смысле и само по себе развитие культуры выглядит как постоянное открытие всех новых и новых вариаций пограничной ситуации и трансцендентального субъекта.

[1] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1969. Т. 2. С. 178—179, 204—208; *Он же.* История античной эстетики. М., 1974. Т. 3. С. 115.

[2] См.: *Молчанов В. И.* Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 127.

[3] *Lauth R.* Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Munchen; Salzburg, 1965. S. 29.

[4] *Hösle V.* Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivitat: In 2 Bd. Hamburg, 1987. Bd. 1: Systementwicklung und Logik. S. 12.

[5] Отсутствие же представлений о царе-боге — черта индоевропейская. См.: *Дудко Д. М.* Отражение общественного строя скифов в их мифологии: итоги изучения // Народы Азии и Африки. 1988. № 4. С. 176.

[6] Евангелие от Иоанна. 19.19.

[7] *Ренан Э.* Жизнь Иисуса // Слово. 1990. № 6. С. 33.

[8] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 21.

[9] *Ренан Э.* Указ. соч. С. 33.
[10] Евангелие от Марка. 15.34.
[11] *Гёте И. В.* Фауст / Пер. Б. Пастернака. М., 1953. С. 58.
[12] Там же. С. 81.
[13] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 336—569.
[14] *Иванов Г.* Стихотворения. М., 1990. С. 76—77. (Б-ка журн. «Полиграфия»).
[15] *Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 5. С. 262—263.
[16] *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 138.
[17] *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1954. С. 280.
[18] *Мамардашвили М. К.* Мысль в культуре // Филос. науки. 1989. № 11. С. 77.
[19] *Kant I.* Handschriftlicher Nachlass. Bd. 8. Opus postummum. H. 1 // Gesammelte Schriften. B.; Leipzig, 1936. Bd. 21. S. 21.
[20] Ibid. S. 22.
[21] *Кант И.* Соч. М., 1963. Т. 2. С. 404—405.
[22] Там же. С. 378.
[23] Евангелие от Иоанна. 2.20.21.
[24] Евангелие от Матфея. 26.26.27.28.
[25] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 208.
[26] *Флоренский А. П.* Время и пространство // Социол. исслед. 1988. № 1. С. 105.
[27] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 192.
[28] Там же. С. 191.
[29] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 65.
[30] *Гегель Г. В. Ф.* Указ. соч. Т. 3. С. 245.
[31] Там же. С. 324—325.
[32] *Мамардашвили М. К.* Указ. соч. С. 78.
[33] А. Ф. Лосев считает «немыслимость» одним из необходимых условий бытия мысли и соответственно одним из модусов диалектики: «Диалектика начинается с одного, которое в противоположность всему оформленному, не имеет никакой формы и не имеет никакого предела. Мыслимость, говорим мы, требует для своего собственного бытия немыслимости; оформленное и логическое требуют бесформенного и сверхлогического» (*Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 218). А М. Фуке, исследующий проблему трансцендентального метода в современной эпистеме, определяет его как метод, направленный на решение проблемы бытия мышления и, таким образом, упирающийся в феномен немыслимости.
[34] *Sartre J.-P.* L'Être et Néant. P., 1943. P. 653.
[35] Ibid. P. 516.
[36] Э. Г. Юдин замечает по этому поводу: «Именно в такой предельной ситуации научная мысль способна с особой точностью и глубиной высветить для себя то, что называют законами науки: выводя мышление на точку предела, идеализация позволяет отсечь эмпирическое многообразие и создать теоретический предмет, назначение которого в том как раз и состоит, чтобы выявить законосообразность реальности, непосредственно мышлению не данную. Следовательно, предельность в данном случае есть фактически синоним законосообразности, внутренней организации предмета мысли, а также выражение его отдельности, отграниченности от других предметов» (*Юдин Э. Г.* Деятельность как объяснительный принцип и предмет исследования // Вопр. философии. 1976. № 10. С. 67).
[37] Современный исследователь немецкой классической философии В. Шульц отмечает, что при абсолютизации рефлексивных форм, которая наблюдалась в немецкой классической философии (в особенности у Фихте), сам человек превращается в ограниченную форму абсолютной рефлексии.