

Научная статья

DOI: 10.15593/perm.kipf/2024.3.07

УДК 111:17.032.2



О КАНТИАНСКОМ ПРОЧТЕНИИ АВГУСТИНА И АВГУСТИНИАНСКОМ ПРОЧТЕНИИ КАНТА

А.А. Тащиан

Кубанский государственный университет, Краснодар, Российская Федерация

О СТАТЬЕ

Поступила: 22 августа 2024 г.
Одобрена: 09 сентября 2024 г.
Принята к публикации: 05 октября 2024 г.

Ключевые слова:

Кант, Августин, прочтение, конгениальность, априоризм, бессмертие души, эстетическое суждение, скептицизм, критицизм.

АННОТАЦИЯ

Несмотря на временную и концептуальную дистанцию между доктринами Августина и Канта, в их мышлении обнаруживается множество родственных положений. Это, во-первых, позволяет классифицировать их по тематикам трех кантовских «Критик» и прочитывать Августина по-кантовски. В сфере теоретической философии общим для них центральным моментом является априоризм, ставший в Новое время основой для утверждения ведущей роли субъекта в познании. И хотя Кант объявил себя совершившим в философии этот «коперниканский переворот», Августин в данном отношении по праву считается «первым человеком модерна». В практической философии их близость заметна, если сопоставить августиновское доказательство бессмертия души и кантовский постулат чистого практического разума. В области эстетики конгениальность мыслителей проявляется принципиальным образом в том, что оба говорят об эстетическом наслаждении как о «незаинтересованном удовольствии», а также в том, что и Августин и Кант проводят дифференциацию между формами рационального (логического) и эстетического суждений. Однако, во-вторых, для постижения глубины логического развития философии в ее истории особенно важна попытка прочитать Канта по-августиновски в общеметодологическом аспекте. Оба философа в стремлении осуществить проект метафизики исходят из (скептической) критики догматизма. Тогда как Кант замкнул мышление в границах субъективности (видимости), Августин диалектически снял их, показав, что субъект внутри себя освобождается от видимости и потому обладает истинным (объективным) знанием. Главное же – то, что посредством историко-философского нарратива о скрытом платонизме Новой Академии Августин вовлекает скептицизм в целостный процесс развития идеи философии, способствуя лучшему пониманию того, что критицизм Канта инкорпорирован в органическое единство всеобщей философской логики.

© Тащиан Андрей Артемович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, теологии и религиоведения, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9869-3620>, e-mail: tashchian@kubsu.ru.

© Andrey Ar. Tashchian – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Philosophy, Theology and Religious Studies, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9869-3620>, e-mail: tashchian@kubsu.ru.

Финансирование. Исследование не имело спонсорской поддержки.
Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
Вклад автора. 100 %.



Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

ON THE KANTIAN READING OF AUGUSTINE AND THE AUGUSTINIAN READING OF KANT

Andrey Ar. Tashchian

Kuban State University, Krasnodar, Russian Federation

ARTICLE INFO

Received: 22 August 2024
Revised: 09 September 2024
Accepted: 05 October 2024

Keywords:

Kant, Augustine, interpretation, congeniality, apriorism, immortality of the soul, aesthetic judgment, skepticism, criticism.

ABSTRACT

Despite the temporal and conceptual distance between the doctrines of Augustine and Kant, their thinking reveals many kindred ideas. On the one hand, this allows us to classify them according to the topics of Kant's three "Critiques" and to read Augustine in a Kantian way. In the sphere of theoretical philosophy, the central point they have in common is apriorism, which in the modernity became the basis for promoting the leading role of the subject in cognition. And although Kant declared himself to have accomplished this "Copernican revolution" in philosophy, Augustine in this regard is rightfully considered to be the "first man of modernity". In practical philosophy, their closeness is noticeable in Augustine's proof of the immortality of the soul, which anticipates Kant's postulate of pure practical reason. In the field of aesthetics, the congeniality of the thinkers manifests itself in a fundamental way in that both speak of aesthetic pleasure as "disinterested pleasure", and in that both Augustine and Kant differentiate between the forms of rational (logical) and aesthetic judgments. On the other hand, however, to fathom the depth of the logical development of philosophy in its history, it is especially important to try to read Kant in an Augustinian way in the general methodological aspect. In their efforts to implement the project of metaphysics, both philosophers proceed from the (skeptical) criticism of dogmatism. But while Kant confined thinking within the boundaries of subjectivity (appearance), Augustine dialectically sublated them, showing that the subject exhausts appearance within itself and therefore possesses true (objective) knowledge. The main thing is that, through the historico-philosophical narrative of the crypto-Platonism of the New Academy, Augustine integrates skepticism into the purposeful process of the development of philosophy, contributing to a better understanding of the fact that Kant's criticism is incorporated into the organic unity of universal philosophical logic.

I

Сближение творчества таких мыслителей, как Августин и Кант, на первый взгляд должно вызвать немалое недоумение, и оно имеет свои резоны. Довольно вспомнить, что Канта вряд ли можно признать прилежным читателем августиновских сочинений¹. Как известно, во всем корпусе своих трудов Кант упоминает Августина лишь трижды. Один раз он цитирует его в еще докритической работе «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали»². Второй раз Кант приводит имя Августина (наряду с именем Лейбница) в курсе лекций 1784–1785 годов о нравственной философии, манускрипт которого имеет название «Нравственность Мронговиуса II»³. Наконец, третье упоминание Кантом Августина и вообще имеет характер курьеза. Так, в одном из примечаний, сделанных Кантом в работе «К вечному миру», мы находим отсылку к Августину, которая, однако, ошибочна, потому что цитируемое Кантом высказывание нигде в августиновских текстах не обнаруживается⁴.

¹ Ср. со схожими мыслями Н. Фишера о том, что Кант не выказывает себя знатоком или же учеником Августина и – более того – что, с точки зрения самого Канта, разыскивать августиновские мотивы в его философии оказалось бы праздным занятием [1, S. 89, S. 93].

² Желая проиллюстрировать свое положение о том, что в метафизике мы начинаем с «неясных понятий», Кант приводит широко известные слова Августина из «Исповеди», что он хорошо знает, что такое время при условии, что никто не спрашивает его о том, что это такое [2, S. 283–284].

³ В этой рукописи Кант высказывается об Августине и Лейбнице как о сторонниках учения об автономности воли и о царстве целей как «царстве благодати» и собственно интеллектуальном мире, глава которого – Бог [3, S. 629].

⁴ Говоря о том, что в основании механизма природы и мирского хода вещей лежит форма целесообразности, называемая провидением, Кант характеризует ее, приводя следующие слова: «Провидение-зихдитель: приказывает однажды, но поддерживает постоянно (providentia conditrix: semel jussit, semper parent) [4, S. 361]; их он атрибутирует как принадлежащие Августину. Как верно подмечает Фишер, Кант приписывает Августину такое понимание провидения, какому симпатизирует сам [1, S. 92]. И все же эта сентенция принадлежит не гиппонцу, а должна быть отнесена, по всей видимости, к Сенеке, у которого в диалоге «О провидении» отыскивается едва ли не тождественное положение: «всегда поддерживает, приказывает однажды (semper paret, semel iussit)» [5]. См. также: [6, S. 28–29].

Впрочем, главной помехой для сближения этих фигур в истории философии является все не редкое обращение Канта к наследию Августина, а расхожее мнение о них: расстояние между ними представляется слишком великим как во временном, так и в концептуальном измерении. И в самом деле, что же, кроме общего имени философии, может свести воедино позднеантичного и/или раннехристианского метафизика (и, как обычно считается, догматика) с его субстанциализмом и создателя критицизма, положившего начало завершающей фазе в философии модерна с его субъективизмом?⁵ Однако для собственно философского воззрения на эти фигуры в их творчестве имеется немало конгениальных элементов⁶. Более того, их принципы мышления субстанциально конкретны⁷, органически едины в логике развития идеи философии⁸. Так в чем же проявляется эта их логическая конкретность в отношении друг к другу?

II

Исследователи наследия обоих мыслителей указывают преимущественно на несомненную близость их философских концепций, состоящую в такой специфической для обоих центральной эпистемологической установке, как *априоризм*⁹. Кант, несомненно, был тем мыслителем, который сумел вполне определенно сформулировать главный принцип априоризма в познании: сфера априорного («доопытные понятия») является априорным же условием самой возможности опыта [12, S. 74–76], то есть вне зависимости от того, познаем ли мы объекты опыта в чувственном созерцании или же мыслим их, в основу их познания заложена доопытная деятельность нашего сознания. Как раз с этим априоризмом и связан произведенный Кантом в философии «коперниканский переворот», в результате которого философия модерна окончательно удостоверилась в том, что определяющим в познании является не данный сознанию в опыте объект, но познающий его субъект, так что «в самих вещах мы познаем *a priori* только то, что мы в них вкладываем» [13, S. 13].

Впрочем, какими бы подлинно «кантовскими» ни представлялись с формальной точки зрения эти тезисы априоризма и произрастающая из него концепция активности познающего субъекта, *стихийно* – в *содержании* философского мышления – этот переворот начал осуществляться задолго до Канта (хотя у немецкого классика никак нельзя отнять заслугу перед философией в том, что он был тем, кто осознанно провозгласил уже произошедшую смену пара-

⁵ В этом отношении нужно уточнить положение Фишера о том, что для *общего* восприятия обоих мыслителей имело бы важное значение, если бы, как выражается автор, «была действительная близость между тем, что Кант называет “метафизической естественной предрасположенностью человеческого разума”, и “*cog inquietum*” Августина» [1, S. 93]. Дело в том, что «предрасположенность разума к метафизике» Канта и августиновское «беспокойное сердце», находящее свое успокоение только в Боге, есть то, что исходно сближает их в наиболее абстрактном смысле. Ведь они оба – классические философы *вообще*, а всякая подлинная философия (как, впрочем, и религия), даже если она заявляет о себе как об «антиметафизике», есть сущностно метафизика, «идеализм» [7, 8]. Между тем суть изначального недоумения рефлексии по поводу их сближения заключается вовсе не в сомнении касательно того, обнаруживают ли они свое родство в метафизике, понимаемой в указанном смысле; это недоумение состоит в сомнении относительно того, что каждый из них в *своей особенности* рефлексирован в другом и прорастает в нем, тем самым образуя вместе с ним логический организм – целостную идею философии в ее историческом развитии.

⁶ Здесь для начала развертывания представления о конгениальности Августина и Канта уместно напомнить, что уже К. Ясперс в своем труде «Три основателя философствования» счел необходимым из всего множества мыслителей в истории философии поставить в один ряд вместе с Платоном именно Августина и Канта, объединяя их в группу философов-новаторов, осуществляющих творческое философствование [9].

⁷ Заметим, что латинское заимствование *concretus* «конкретный» – производное от глагола *concrecere* (сращивать; сводить воедино).

⁸ В сущности, ту же мысль пытается внушить и Б. Янсен, утверждая, что Августин и Кант (как выразители соответственно премодерна и модерна) оказываются двумя полюсами, между которыми осциллирует мировая философия в целом [10, S. 34]. Янсен к тому же отмечает, что если необходимо, чтобы философский круг был замкнут, то за разработкой метафизики в премодерне должно было последовать изучение человеческого сознания в модерне, что и произошло. Наконец, Янсен, продолжая соотносить Августина и Канта, даже прибегает к гегелевскому способу мышления и говорит о том, что умы древней философии и философии Нового времени были на самом деле выражением и деятельными органами духа человечества [10, S. 35] (или, как предпочли сказать мы, идеи философии).

⁹ В связи с этим показательно, например, положение Дж. Насаса, по которому их близость заключается в утверждении опосредствующей структуры – конститутивного *a priori* как базового горизонта человеческого познания [11, p. 819].

дигмы мышления). Дело в том, что эта тенденция модерна в развитии философии определенно проявила себя уже в учении Декарта о врожденных идеях и – что самое главное – в его *cogito* как положении о самодостоверности мыслящего субъекта. Однако несмотря на то, что именно Декарт был назван Гегелем землей возвращения мышления к себе домой, из которой произросла философия Нового времени [14, S. 120], он все так же не был первым в истории философии мыслителем, в чьем духе, словно в зерне – свернутым образом, – уже жили априоризм и субъективизм модерна. Этим *первым человеком модерна* [15–18]¹⁰, первым философом, в содержании творчества которого был достигнут апогей античного субстанциализма и благодаря кому идущая от Платона концептуальная традиция¹¹, позднее названная априоризмом, кульминировала в утверждение субъекта как принципа познания, был Августин.

Вот почему в целом философски оправданно стремиться находить не только «следы» Августина у Канта [22], но и «следы» Канта у Августина, каким бы парадоксом и даже анахронизмом ни могло исходно показаться это историко-философское предприятие. При этом под первыми мы понимаем то, в чем Августин предвосхищает Канта в отношении его априоризма и субъективизма. Под последними же – то, в чем в свою очередь принцип критической философии немецкого классика обнаруживает себя как необходимый, но все же еще только момент в более конкретном по своему содержанию (хотя и не развернутом в полноту философской системы) логическом принципе августиновского умозрения¹². Из такого понимания как раз и образуются два (обозначенные в названии данного текста) способа прочтения их сопоставления.

III

Начнем с указания на знаменитые положения теоретической философии Канта – его трансцендентальной эстетики – о том, что в основе наших эмпирических созерцаний лежат априорные формы чувственности пространства и времени, представляющие собой условия самой возможности явлений и, таким образом, возможности всякого нашего опыта [13 S. 49–73], [12, S. 29–46]. Логика этих положений уже видна в конгениальных размышлениях Августина о «запутаннейшей загадке» *времени* [23, p. 282]. Самое существенное в них то, что для Августина время обретает свою определенность лишь как «измеряющая» деятельность *души (субъекта)*¹³ и что тем самым оно является присущей ей априорной «мерой» [23, p. 282–289] – модусом, не зависящим от опыта (чувственной данности)¹⁴.

Далее обратим внимание на то, что Кант, рассуждая об априорных основаниях опыта, замечает, что всякое созерцание, будучи в себе многообразным, не представлялось бы тако-

¹⁰ Ср. также с еще более говорящим описанием Августина у Й. Нилена: «Последний человек античности, первый человек модерна (Der letzte antike, der erste moderne Mensch)» (Цит. по: [19]); и буквально с той же характеристикой у Х. Мариаса: «San Agustín... es el último hombre antiguo y el primer hombre moderno» [20].

¹¹ Крайне примечательно то, как в современной исследовательской рефлексии диалектически играет внутренняя связь этой традиции мышления. Так, например, Дж. Уэтцел (проговаривая за К. Кросгаард) утверждает, что осевой фигурой между классикой, олицетворяемой Платоном, и модерном, олицетворяемым Кантом, является Августин [21, p. 91]. Наряду с этим Х. Аранго полагает, что при всем различии эпох Августина и Канта, а также стоящих перед ними задач, связующим звеном между двумя грандами мировой философии является Платон [22, 4].

¹² Оговоримся, что мы не ставим перед собой задачу выявить весь эмпирический объем таких «следов». Мы укажем лишь на те, что представляются наиболее важными для цели настоящего исследования – постичь логическую конкретность их историко-философских учений.

¹³ Т. Штройбель выказывает решительную убежденность в том, что у Августина время субъективно по своему происхождению и – более того – что рассмотренное «объективно», оно – ничто. Так что, резюмируя августиновскую концепцию времени, автор утверждает: поскольку оно обнаруживается только в «душе» (Nur in der 'Seele' finden wir die Zeit), постольку оно не имеет никакого самостоятельного существования, независимого от субъекта (Die Zeit hat keinen subjektunabhängigen Seinsbestand) [24].

¹⁴ Следует заметить, что М. Эндерс отвергает такую «кантовскую» парадигму в *особенности* истолкования времени у Августина как формы созерцания человеческого духа, а также и в *общем* отказывается смотреть на него «durch die Brille» Кантовой философии. По мнению Эндерса, подобная точка зрения приводит к ложному «кантовскому Августину». Однако, упрекая кантианскую интерпретацию в том, что она «вчитывает» Канта в Августина [25, S. 333–334, S. 341], автор не предоставляет никакого собственно *логического* аргумента, почему она не состоятельна в *принципе*. То есть хотя проведенная Эндерсом критика может быть уместной в отношении того или иного *отдельного* прочтения Августина «сквозь кантовские очки» (а в случае с Эндерсом – это лекции В. Бесснера [26]), она все же никак не подрывает резонность кантианского прочтения в *целом*.

вым, если бы душа не производила из разрозненности его моментов единство. Этот акт Кант называет синтезом схватывания [13, S. 123] и в итоге относит его к числу трансцендентальных способностей души. Кант, между прочим, также говорит, что об этом синтезе схватывания, направленного на чувственные восприятия, (до него) не думал ни один психолог [27, S. 176a]. Мы же, со своей стороны, должны отметить, что даже если мы не будем считать Августина «психологом» (по крайней мере психологом-«специалистом», то есть психологом-эмпириком, которого, очевидно, имел в виду Кант), то все же Августин немало думал как раз об этой способности деятельности души. Так, характерно, что в своей концепции чувственного восприятия Августин «по-кантовски» показывает, что оно было бы невозможным, если бы его многообразные моменты не были сведены в единство синтезирующей деятельностью души в форме памяти [28, p. 208-210], [23, p. 289]¹⁵. Кстати, подобно тому как Кант показывает зависимость эмпирического синтеза схватывания от имеющего интеллектуальный характер синтеза апперцепции, Августин выстраивает иерархию априорных форм души (*numeri*¹⁶) от чувствующих (*sensuales*) до разумеющих (и/или умопостигающих) (*rationales et intellectuales*) [28, p. 212, 233].

IV

Содержательная близость Августина Канту заметна не только в теоретико-познавательной философии, но и в других областях его учения. Если исходить из деления кантовской критической философии, то следующей по порядку является область практической философии. В ней у Августина имеется целый ряд (вполне созвучных кантовским) положений об априорной автономности и свободе воли, а также, как следствие, о ее тотальной ответственности за совершаемое ею зло¹⁷. Но наиболее интригующим является, пожалуй, то, что у Августина обнаруживается едва ли не дословное предвосхищение кантовского постулата (чистого) практического разума. Как известно, Кант полагал необходимость веры в бессмертие души для утверждения реальной возможности высшего блага – окончательной цели (чистого) практического разума. По Канту, реализация высшего блага – определяемый моральным законом необходимый объект воли. А так как его осуществление, будучи необходимым, все же недостижимо в конечном (чувственном) мире, то оно может быть только в прогрессе, идущем в бесконечность. Но бесконечное продвижение воли к закону возможно лишь при условии бесконечного же существования личности, каковое и называют бессмертием души [33, S. 122]. Опять-таки в духе Канта Августин утверждает, что всякий стремится достичь блаженство как всеобщую цель воли [34, col. 1017-1019]. Однако по причине конечности (смертности) «этой» (эмпирической) жизни субъекта в ней он не может осуществить свое стремление к блаженству. По Августину, однако, человек не только может, но и должен уповать на обретение блаженства в бесконечной (вечной) жизни, то есть в бессмертии, которое

¹⁵ См. также сопоставление Августина и Канта в этом особенном отношении, например, в диссертации К. Делайе [29] и статье П. Лашьез-Рея [30].

¹⁶ В августиновской метафизике, неоплатонической по сути, категория *numerus* (*numeri* – мн. ч.) играет фундаментальную роль во всякой области философского знания – онтологии, гносеологии, этике, эстетике, философии истории. Ближайшим образом этот латинский термин можно перевести как «число» или «ритм», но зачастую (как в данном случае) его корректнее передавать термином «форма». Фактически *numerus* у Августина имеет то же субстанциальное значение, что и понятие у Гегеля. Так, *numerus*’ом является по своей сущности не только все природное, но и душа, разум, и даже Бог [31, p. 174].

¹⁷ По этому поводу П. Рикер в своем эссе «Первородный грех». Исследование значения» указывал, что Августин разработал чисто этическое понимание природы зла [32, p. 270], которое мы должны истолковывать следующим образом: «объективность» различия добра (блага) и зла приходится на мышление и волю субъекта (души). Отсюда вся его последовавшая за обращением к неоплатонизму и христианству непримиримая критика манихейства, пытавшегося утверждать как раз, напротив, внешний «объективный» характер этого различия и тем самым «освободить» душу от принципиальной ответственности за грех. Показательно же то, что в другом своем эссе [«Герменевтика символов и философская рефлексия (I)»] французский мыслитель уже сплетает в этом контексте Августина и Канта. Так, автор отмечает, что в истории этическое понимание зла было выражено двумя грандами – Августином и Кантом, чьи имена обычно не связывают друг с другом, но чье внутреннее родство (*l'intime parenté*) он хотел бы помочь осознать [32, p. 297].

для Августина (в точности, как и для Канта) есть обязательное условие осуществления человеком всеобщей цели его деятельности (блаженства) [34, col. 1020-1021].

V

Наконец, наряду с теоретическим и практическим регионами критической философии Канта мы имеем еще и третий – эстетический, в пространстве которого также распознаются «следы» августиновского понимания этой специфической области познания. В этом аспекте центральным моментом является кантовское учение об эстетическом суждении и чистом, или незаинтересованном, удовольствии. Содержание обоих важнейших элементов кантовской эстетики составляет также и предмет августиновских размышлений¹⁸.

В своей третьей «Критике» Кант называет эстетическим суждение вкуса о прекрасном, как о том, что нравится всем без понятия [33, S. 211, 219, 240], то есть такое суждение не логическое, а суждение «всеобщего чувства» [33, S. 237–240]¹⁹. Кроме того, Кант, раскрывая определенность эстетического суждения, указывает, что оно выражает собой чистое удовольствие, свободное ото всякого интереса в эмпирическом существовании какой-либо предметности и возникающее от одного лишь созерцания (или рефлексии) субъектом этой предметности как сообразной его представлению о ней [33, S. 204-205]. Поэтому переживаемое субъектом незаинтересованное удовольствие недостижимо в форме чувственной непосредственности, но образуется в форме *прекрасной видимости* как чувственности, подвергнутой отрицанию, и, как следствие, находящей свое воплощение не в «девственной» полноте чувственности (то есть во всех пяти чувствах), а только лишь в форме двух «теоретических» чувств – зрения и слухе²⁰.

В эстетических рассуждениях Августина мы наталкиваемся на родственные по содержанию мысли. Первое, что бросается в глаза, – это близость августиновского понимания эстетического суждения той его трактовке, которую четырнадцать веков спустя предложил Кант²¹. Подобно тому, как Кант будет дифференцировать логические и эстетические суждения, Августин проводит различие между формами суждения, или «судящими формами (*numeri iudiciales*)», которые у него в конечном счете разводятся как *numeri rationales* и *numeri sensuales* [28, p. 212]. Именно к последним (в его финальной классификации «судящих форм» в сочинении «О музыке») Августин относит сферу эстетического суждения, каковую он называет «природной способностью суждения (*naturalis vis iudicaria*)» или «природным суждением чувства (*naturale iudicium sentiendi*)» [28, p. 195, p. 197]. Ясно, что атрибут «природный (*naturalis*)» берется здесь в значении «непосредственного», потому что субъект (душа) в суждении о том, что доставляет ему наслаждение (удовольствие), делает это без опосредствования рассудком – «без понятия», как сказал бы Кант, – отчего Августин

¹⁸ К. Свобода, например, отмечает, что «эстетическое суждение» является одной из принципиальных черт эстетической системы Августина [35, p. 199].

¹⁹ Кант поэтому и утверждает, что принцип суждения о прекрасном представляется как всеобщий, то есть значимый для каждого, но не обозначаемый общим понятием.

²⁰ Кантовское деление прекрасного искусства на виды – тому свидетельство. Философ подразделяет его на словесное (риторику и поэзию), изобразительное (пластику и живопись) и искусство игры ощущений (музыку и искусство колорита). Все они существуют в «материи» зрения и слуха, за исключением пластики (архитектуры и скульптуры), которая даже называется Кантом искусством «чувственной истины» (а не *иллюзии*, видимости), потому что она, кроме зрения, задействует осязание. Однако Кант тут же признает, что «чувственная истина» в пластике не может быть определяющей, ибо тогда бы она перестала быть искусством [33, S. 320-325]. В связи с этим логично, что Ф. Шиллер, основывающий свою философию искусства на кантовской эстетике, четко артикулирует за Канта то, что последний произносит с недостаточной внятностью: «В зрении и слухе вторгающаяся материя уже отвращена от чувств, а объект, которого мы касаемся в непосредственности животного чувства, удален от нас. ... Предмет осязания – это насилие, предмет же зрения и слуха – это форма, которую создаем мы» [36].

²¹ В.О. Бычков, к слову, убежден, что «почти невозможно отрицать поразительное сходство между прямыми наблюдениями Августина над природой эстетического суждения и, например, наиболее фундаментальными воззрениями на этот предмет в третьей «Критике» Канта [37].

и отказывается называть форму суждения, образующую эстетическую способность суждения, «рациональной» [28, p. 211]²².

Кроме того, в августиновской эстетике мы обнаруживаем предвосхищение кантовского концепта «незаинтересованного удовольствия» [35, p. 109], каковое светится для нас в размышлениях гиппонца о том, что эстетическое удовольствие как всеобщее чувство воплощается лишь в специфике (только что упомянутых в связи с Кантом) «теоретических» чувств зрения и слуха [35, p. 32]. Исследуя форму доставляемого чувствами удовольствия, Августин доносит следующую мысль. В других чувствах удовольствие вызывается практическим интересом в связи с внешней для чувства целью (*propter aliquid aliud*) [31, p. 167], отчего оно не есть удовольствие само по себе. Напротив, в зрении и слухе для души возникает целесообразность внутреннего плана²³, которая и называется красотой. Поэтому-то имя удовольствия в собственном смысле слова (*proptio iam nomine*) [31, p. 167] относится исключительно к зрению и слуху.

VI

Сопоставления этих положений теоретического, практического и эстетического разделов философии Августина и Канта довольно для удостоверения в том, что августиновская мысль во многом «прототип» для кантовской, что как раз и служит историко-философским основанием для кантианского прочтения Августина. Однако, на наш взгляд, в том же интерпретационном контексте более интересна возможность августиновского прочтения Канта, каковая, как нам представляется, до сих пор ускользала от исследователей обоих философов. Для этого следует задаться вопросом об общеметодологической определенности философского мышления каждого из них и высветить, как их методологии коррелируют в качестве моментов в целостности идеи философии и ее исторического развертывания. Такое соотнесение окажется неожиданно плодотворным, потому что оно выявит, что общеметодологическая установка Канта лишь «предвосхищает» общеметодологическую позицию Августина.

Проблема в том, что расхожее представление об Августине как о философе, преследующем лишь доктринальные цели, а также как о догматическом метафизике весьма предвзято. Чтобы освободиться от этого предрассудка, нужно для начала вспомнить об одной крайне показательной исторической параллели в развитии философии как преמודерна, так и модерна. Хорошо известно, что в Новое время Кант посредством своей критической философии выступил против догматизма, рационализма и эмпиризма. Но подобно тому как это делал немецкий мыслитель, Августин во множестве своих произведений обращался к критике догматизма стоиков и эпикурейцев, используя логику академического скептицизма. Предваряя разработку своей положительной метафизики, Августин счел нужным выяснить отношение со скептицизмом (критицизмом), а потому принял его в качестве момента своей общефилософской методологии. Августин соглашается с тем, что мышление первоначально должно двигаться в «скромных границах (*modesto fine*)» [31, p. 50] *видимости* или того, что есть для субъекта и что непосредственно противоположно тому, что есть «в себе», или *истине*. Говоря иначе, по

²² А. Шиховски также характеризует это различие «судящих форм» Августина как различие между «эстетической способностью суждения (*in iudicio estético*)» и «рациональной способностью суждения (*in iudicio racional*)» (38, p. 34). Поэтому автор даже заключает, что у Августина эстетический опыт – в той мере, в которой он основывается на наслаждении как суждении чувства, отличного от рационального суждения, – автономен [38, p. 38]. Впрочем, первым, кто указал на параллель между Августином и Кантом в дифференциации эстетических и рациональных (логических) суждений, был, пожалуй, К. Свобода [35, p. 79, 109].

²³ Такую целесообразность Кант называл «формальной субъективной» и «целесообразностью без цели» и предупреждал, что ее нельзя отождествлять с внутренней *объективной* целесообразностью, предполагающей понятие о цели [33, S. 226–229]. Но дело-то как раз в том и состоит, что на ступени *эстетического суждения* положения Августина вполне созвучны кантовским, так как он также внушает мысль о том, что удовольствие не будет переживаться как удовольствие от прекрасного, если в нем будет определенность «посредством какой-либо цели (*propter aliquem finem*)» [31, p. 167].

Августину, мышление не вправе претендовать сразу на постижение истины²⁴. В этом плане Кант, многократно использующий атрибут скромности (*Bescheidenheit*) касательно претензий нашего познания, лишь воспроизводит методологическую установку Августина. Однако тогда как Кант эпистемологически замыкает мышление в рассудочных границах субъективности (или того, что в античности называли видимостью), Августин, не преступая в кантовском смысле этих границ, тем не менее диалектически снимает их, потому что показывает, что *субъект в самом себе* [31, р. 73] обретает достоверность и знание истины (то есть то, что есть не только для сознания, но также и в себе). Ведь *истинность* различия истины и видимости, а также истины и лжи целиком относится к субъекту (к душе) [39]. Но раз субъект (как сфера якобы только видимости) есть тотальность различия обеих (истины и видимости), то вне его знания видимости нет никакой истины, и утверждать обратное как раз и есть непреодоленный догматизм²⁵. Значит, познавая то, что *есть* видимость и *что* есть видимость, душа также познает то, что *есть* истина и *что* есть истина.

В рассмотренном аспекте позиция Августина является более конкретной и в этом – логическом – смысле более зрелой и поздней, чем позиция Канта. Августиновский «критицизм» по своему содержанию *предполагает* критическую точку зрения немецкого мыслителя, и, стало быть, последняя (каким бы историческим парадоксом²⁶ ни показался такой вывод для не завершившей свое образование рефлексии) обнаруживает себя лишь *предпосылкой* первого.

Самое же захватывающее в августиновском учении то, как логическая конкретность его философского принципа проявляет себя историко-философски, то есть в отношении к этой своей предпосылке. Августин не только не отбрасывает критический момент мышления, то есть античный скептицизм, известный ему в форме философии Новой Академии. Совсем напротив, в трактате «Против академиков» (а также в ряде других сочинений) он признает его непреходящее значение для развития идеи философии²⁷ и разворачивает свою диалектику, исходя как раз из логики видимости. Более того, Августин даже счел необходимым произвести весьма своеобразный историко-философский нарратив о скрытом платонизме²⁸ (то есть «метафизике») академического скептицизма [31, р. 78-83], с помощью которого он включает методологию критицизма в единый целесообразный процесс философского мышления.

Именно такое августинианское прочтение Канта помогает нам должным образом понять разумность критицизма последнего и необходимость его инкорпорирования как момента в

²⁴ Отметим, что этот момент (*pars*) в августиновской позиции зачастую превратно принимается за его целостное воззрение (*pro toto*), что затем дает повод истолковывать его философию и вовсе в духе фидеизма (и при том как раз в кантовском ключе): якобы Августин – опять-таки по-кантовски – ограничил разум, чтобы дать место вере.

²⁵ При всем, казалось бы, остаточном характере этого догматизма у Канта (например, в виде доктрины о «вещи в себе») он играет в его критицизме роль «теневого руководителя», не позволяя ему обрести должной полноты и завершенности.

²⁶ Этот «парадокс» объясняется тем, что философия Августина как представителя неоплатонизма принадлежит по своему принципу к тому типу мышления, который Гегель называет спекулятивным, или положительно-разумным, мышлением. В этом типе противоположность различных моментов разума (логического) – субъекта как постигающего сознания и его предметной субстанции – мыслится не абстрактно, но конкретно. А именно: субъект, начиная познание с отрицательного отношения к непосредственности своего знания как только видимости, исчерпывает весь объем его иллюзорности, включая также иллюзию неизбежно противостоящей ему субстанции, каковая-де извечно пребывает по ту сторону его знания, будь то целиком или же в качестве «остатка». Этот доведенный до конца критицизм, или отрицательность мышления к себе как к рассудку, фиксирующему раздвоение субъекта и субстанции, и есть диалектическое «отрицание отрицания», составляющее форму положительно-разумного мышления. Кантовская же методология – это (если еще раз внять Гегелю) еще лишь отрицательно-разумное мышление, заслуженно критикующее рассудочный способ мысли, но само по голову увязующее в объекте своей критики, отчего его отрицательность сама становится рассудочной абстракцией.

²⁷ Это признание у Августина вытекало в том, что он горячо рекомендовал читать академиков и даже риторически заявлял о непобедимости их аргументов [31, р. 84]. Таким образом, августиновская позиция конкретна и «инклюзивна» в сравнении соответственно с абстрактностью и «эксклюзивностью» кантовских представлений касательно предшествующих историко-философских учений: в отличие от Августина немецкий мыслитель настаивал, что до его критицизма никакой философии как таковой еще не существовало [40, S. 206].

²⁸ Августин был убежден, что негативный характер скептических воззрений Новой Академии был лишь внешней стороной их философского учения, необходимой для критики догматизма стоиков и эпикурейцев; при этом их внутренней – тайной – доктриной была платоновская философия.

конкретную целостность всеобщей философской логики, каковая и была достигнута в результате развития немецкой классической философии.

Список литературы

1. Fischer, N. Augustinische Motive in der Philosophie Immanuel Kants (1724–1804) / N. Fischer // *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Bd. 2. Von Descartes bis in die Gegenwart / Hrsg. von N. Fischer. – Hamburg: Felix Meiner, 2009. – P. 89–110.
2. Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. *Vorkritische Schriften II* / I. Kant. – Berlin: Georg Reimer, 1912. – VIII. – 526 p.
3. Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 29. *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I* / I. Kant. – Berlin: de Gruyter, 1980. – 742 p.
4. Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. *Abhandlungen nach 1781* / I. Kant. – Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1923. – VIII. – 531 p.
5. Seneca, L.A. *Dialogorum libri duodecim* / L.A. Seneca. – Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1977. – 14 p.
6. Bobko, A. Augustine and Kant: two founders of modern thinking / A. Bobko // *Studia z Historii Filozofii*. – 2019. – Vol. 10 (3). *Methodological problems in the history of philosophy*. – P. 27–38. DOI: 10.12775/szhf.2019.029
7. Fichte, J.G. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* / J.G. Fichte. – Leipzig: Felix Meiner, 1908. – 251 p.
8. Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bde*. Bd. 8. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. Teil 1* / G.W.F. Hegel // *Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. – 203 p.
9. Jaspers, K. *Plato, Augustin, Kant: Drei Gründer des Philosophierens* / K. Jaspers. – München: R. Piper & C^o, 1957. – 11 p.
10. Jansen, B. *Augustinus und Kant. Um Methode und Inhalt der Metaphysik* / B. Jansen // *Philosophisches Jahrbuch*. – 1930. – Bd. 43. – P. 18–40.
11. Knasas, J.F.X. *The augustinian approach to God and Kantian epistemology* / J.F.X. Knasas // *Angelicum*. – 2006. – Vol. 83 (4). – P. 819–833.
12. Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. *Kritik der reinen Vernunft. 1 Aufl* / I. Kant. – Berlin: Georg Reimer, 1911. – VIII. – 655 p.
13. Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. *Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl* / I. Kant. – Berlin: Georg Reimer, 1911. – X. – 594 p.
14. Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bde*. Bd. 20. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* / G.W.F. Hegel. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. – 566 p.
15. Sell, K. *Aus der Geschichte des Christentums: Sechs Vorlesungen* / K. Sell. – Darmstadt: Johannes Waitz, 1888. – 43 p.
16. Harnack, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3 / A. Harnack – Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1890. – 97 p.
17. Ahlberg, A. *Augustinus – den första moderna människan* / A. Ahlberg. – Uppsala: J.A. Lindblads, 1952. – 227 p.
18. Ratzinger, J. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* / J. Ratzinger. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2011. – P. 697–704.
19. Marrou, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique* / H.-I. Marrou. – Paris: De Boccard, 1983. – 691 p.

20. Marías, J. *Historia de la filosofía* / J. Marías. – Madrid: Revista de Occidente, 1980. – 115 p.
21. Wetzel, J. *Augustine's short history of philosophy* / J. Wetzel // *Theology and Philosophy: Faith and Reason*. – London: T&T Clark, 2012. – P. 89–101.
22. Arango, J.N. *Huellas de San Agustín en Kant* / J.N. Arango. – Santa Marta: Unimagdalena, 2023 – 123 p.
23. Sanctus Aurelius Augustinus. *Confessionum libri XIII*. – Berlin; New York: de Gruyter, 2009. – XXXII. – 397 p.
24. Streubel, Th. *Das Wesen der Zeit: Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl* / Th. Streubel. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. – 55 p.
25. Enders, M. *Kritische Anmerkungen zu einer «kantischen» Augustinus-Interpretation* / M. Enders // *Münchener theologische Zeitschrift*. – 1995. – Bd. 45 (3). – P. 333–342.
26. Bessner, W. *Augustins Bekenntnisse als Erneuerung des Philosophierens* / W. Bessner // *13 Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Augustinus bis Boethius gehalten an der Universität Hamburg*. – Cuxhaven: Junghans, 1991. – 108 p.
27. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* / I. Kant. – Hamburg: Felix Meiner, 1967. – XVI. – 778 p.
28. Augustinus. *De musica*. – Berlin, Boston: de Gruyter, 2017. – VIII. – 237 p.
29. Delahaye, K. *Die „memoria-interior“ – Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der „transzendentalen Apperzeption“ Kants. Versuch eines historisch-systematischen Vergleichs* / K. Delahaye // *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*. H. 38/39. – Würzburg: C.J. Becker Universitäts-Druckerei, 1936. – XV. – 166 p.
30. Lachièze-Rey, P. *Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception* / P. Lachièze-Rey // *Augustinus Magister I*. – Paris: Études Augustiniennes, 1954. – P. 425–428.
31. Aurelius Augustinus. *Contra academicos. De beata vita. De ordine*. – Berlin; Boston: de Gruyter, 2017. – LXII. – 188 p.
32. Ricœur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* / P. Ricœur. – Paris: Éditions du Seuil, 1969. – 507 p.
33. Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft* / I. Kant. – Berlin: Georg Reimer, 1913. – XII. – 544 p.
34. *Patrologiae cursus completus: series Latina*. T. 42. – Parisii, 1886. – 1236 col.
35. Svoboda, K. *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources* / K. Svoboda. – Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1933. – 205 p.
36. Schiller, F. *Sämtliche Werke*. Bd. 5 / F. Schiller. – München: Carl Hanser, 1962. – 656 p.
37. Bychkov, O.V. *Aesthetic revelation: reading ancient and medieval texts after Hans Urs von Balthasar* / O.V. Bychkov. – Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010. – 216 p.
38. Szychowski, A. *Una lectura estética de la aequalitas en el De musica de Agustín de Hipona* / A. Szychowski // *Patristica et Mediaevalia*. – 2022. – Vol. 43 (2). – P. 25–41. DOI: [org/10.34096/petm.v43.n2.10949](https://doi.org/10.34096/petm.v43.n2.10949)
39. Sanctus Aurelius Augustinus. *Soliloquorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae*. – Wien: Hölder, Pichler, Tempsky, 1986. – P. 49–53.
40. Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten* / I. Kant. – Berlin: Georg Reimer, 1914. – X. – 549 p.

References

1. Fischer N. *Augustinische Motive in der Philosophie Immanuel Kants (1724–1804). Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Bd. 2. *Von Descartes bis in die Gegenwart*. Hrsg. von N. Fischer. Hamburg, Felix Meiner, 2009, pp. 89-110.
2. Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. *Vorkritische Schriften II*. Berlin, Georg Reimer, 1912, VIII, 526 p.
3. Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 29. *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I*. Berlin, de Gruyter, 1980, 742 p.

4. Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Abhandlungen nach 1781. Berlin und Leipzig, de Gruyter, 1923, VIII, 531 p.
5. Seneca L.A. Dialogorum libri duodecim. Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1977, 14 p.
6. Bobko A. Augustine and Kant: two founders of modern thinking. *Studia z Historii Filozofii*, 2019, vol. 10, no. 3. Methodological problems in the history of philosophy, ss. 27-38. DOI: [org/10.12775/szhf.2019.029](https://doi.org/10.12775/szhf.2019.029)
7. Fichte J.G. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Leipzig, Felix Meiner, 1908, 251 p.
8. Hegel G.W.F. Werke in 20 Bde. Bd. 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. Teil 1. Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, 203 p.
9. Jaspers K. Plato, Augustin, Kant: Drei Gründer des Philosophierens. München, R. Piper & C^o, 1957, 11 p.
10. Jansen B. Augustinus und Kant. Um Methode und Inhalt der Metaphysik. *Philosophisches Jahrbuch*, 1930, Bd. 43, pp. 18-40.
11. Knasas J.F.X. The augustinian approach to God and Kantian epistemology. *Angelicum*, 2006, vol. 83, no. 4, pp. 819-833.
12. Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. Berlin, Georg Reimer, 1911, VIII, 655 p.
13. Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Berlin, Georg Reimer, 1911, X, 594 p.
14. Hegel G.W.F. Werke in 20 Bde. Bd. 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, 566 p.
15. Sell K. Aus der Geschichte des Christentums: Sechs Vorlesungen. Darmstadt: Johannes Waitz, 1888, 43 p.
16. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3. Freiburg, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1890, 97 p.
17. Ahlberg A. Augustinus – den första moderna människan. Uppsala, J.A. Lindblads, 1952, 227 p.
18. Ratzinger J. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2011, pp. 697-704.
19. Marrou H.-I. Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, De Boccard, 1983, 691 p.
20. Marías J. Historia de la filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1980, 115 p.
21. Wetzel J. Augustine's short history of philosophy. *Theology and Philosophy: Faith and Reason*. London, T&T Clark, 2012, pp. 89–101.
22. Arango J.N. Huellas de San Agustín en Kant. Santa Marta, Unimagdalena, 2023, 123 p.
23. Sanctus Aurelius Augustinus. Confessionum libri XIII. Berlin, New York, de Gruyter, 2009, XXXII, 397 p.
24. Streubel Th. Das Wesen der Zeit: Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, 55 p.
25. Enders M. Kritische Anmerkungen zu einer «kantischen» Augustinus-Interpretation. *Münchener theologische Zeitschrift*, 1995. Bd. 45, no. 3, pp. 333-342.
26. Bessner W. Augustins Bekenntnisse als Erneuerung des Philosophierens. 13 Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von Augustinus bis Boethius gehalten an der Universität Hamburg. Cuxhaven, Junghans, 1991, 108 p.
27. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, Felix Meiner, 1967, XVI, 778 p.
28. Augustinus. De musica. Berlin, Boston, de Gruyter, 2017, VIII, 237 p.
29. Delahaye K. Die „memoria-interior“ – Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der „transzendentalen Apperzeption“ Kants. Versuch eines historisch-systematischen Vergleichs. *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, 1936. H. 38/39. Würzburg, C.J. Becker Universitäts-Druckerei, XV, 166 p.
30. Lachièze-Rey P. Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception. *Augustinus Magister I*. Paris, Études Augustiniennes, 1954, pp. 425–428.
31. Aurelius Augustinus. Contra academicos. De beata vita. De ordine. Berlin, Boston, de Gruyter, 2017, LXII, 188 p.
32. Ricœur P. Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris, Éditions du Seuil, 1969, 507 p.
33. Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 5. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Berlin, Georg Reimer, 1913, XII, 544 p.
34. Patrologiae cursus completus: series Latina. T. 42. Parisiis, 1886, 1236 col.
35. Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno, Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1933, 205 p.
36. Schiller F. Sämtliche Werke. Bd. 5. München, Carl Hanser, 1962, 656 p.
37. Bychkov O.V. Aesthetic revelation: reading ancient and medieval texts after Hans Urs von Balthasar. Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2010, 216 p.
38. Szychowski A. Una lectura estética de la *aequalitas* en el *De musica* de Agustín de Hipona. *Patristica et Mediævalia*, 2022, vol. 43, no. 2, pp. 25-41. DOI: [org/10.34096/petm.v43.n2.10949](https://doi.org/10.34096/petm.v43.n2.10949)
39. Sanctus Aurelius Augustinus. Soliloquorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae. Wien, Hölder, Pichler, Tempsky, 1986, 49-53 p.
40. Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Berlin, Georg Reimer, 1914, X, 549 p.