

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ

УДК 008:001.8

П. С. Гуревич

Классические традиции философии культуры

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ
(проект № 14-03-00350а «Культура как кризис – неудача или возможность?»)

В статье рассматриваются различные версии классической философии культуры. Это направление философской мысли обычно связывают с неокантианством. Но это вовсе не означает, что позитивистскую или экзистенциальную версии культуры нужно исключить из арсенала культурфилософского знания. Ведь при этом не учитывается тот факт, что неокантианский вариант постижения культуры возник в полемике с позитивизмом и философией жизни. Важно понять, что не устраивало неокантианцев в позитивистском анализе культуры или в подходе к ней у философов жизни, а впоследствии и у экзистенциалистов.

Впервые в отечественной литературе дано объективное толкование классических традиций философии культуры. В статье отмечается, что в соответствии с неокантианской трактовкой культуры другие варианты философского постижения культуры выносятся за рамки философской классики. Автор показывает специфику позитивистской версии культуры, сопоставляя ее с философией жизни. Таким образом, создается более полная и целостная картина истоков философии культуры.

Ключевые слова: философия, культура, неокантианство, позитивизм, история, философия жизни, онтология, раса, среда, эволюционизм, эмпирическое знание, созерцание.

THEORETICAL ASPECTS TO STUDY CULTURAL PROCESSES

P. S. Gurevich

Classical Traditions in Culture Philosophy

The article deals with various versions of classical philosophy of culture. This trend of the philosophical thought is usually associated with neo-Kantianism. It does not mean, however, that the positivist or existential version of culture should be excluded from the arsenal of cultural-philosophical knowledge because it omits the fact that the neo-Kantian version of understanding of culture appeared in the polemic with positivism and philosophy of life. It is important to understand what neo-Kantianists were dissatisfied with in the positivist analysis of culture or in the approach to it by philosophers of life, and later on by existentialists.

The article for the first time in Russian literature offers an objective interpretation of classical traditions in philosophy of culture. The author points out that in accordance with the neo-Kantian interpretation of culture other variants of philosophical understanding of culture are taken outside the frame of philosophical classical works, and shows the specificity of the positivist version of culture, comparing it with the philosophy of life. Therefore, a more complete and comprehensive picture of the origins of philosophy of culture is made.

Keywords: philosophy, culture, neo-Kantianism, positivism, history, philosophy of life, ontology, race, environment, evolutionism, empirical knowledge, contemplation.

Позитивизм и историзм

Появление философии культуры как особого направления европейской философии обычно связывают с неокантианством. В частности, В. С. Малахов пишет: «Термин Kulturphilosophie возник в конце XIX в. в рамках неокантианства Баденской школы» [10, с. 437]. С неокантианством связывает философию культуры и В. М. Межуев [9, с. 3]. Он подчеркивает, что философия культуры в толковании

В. Виндельбанда действительно противостоит, с одной стороны, позитивизму, а с другой – философии жизни.

Позитивисты, как известно, выстраивали постижение культуры, обращая основное внимание на выверенные факты и события истории. В конце XIX в. этнографы и социологи накопили множество подробностей, связанных с культурным многообразием. Освоение чужой культуры требовало не только точного описания различных

социокультурных реалий, но и так называемого социологического воображения. Однако позитивистская традиция не считала возможным добиваться отвлеченного осмысления культурной эмпирики, полагая, что это противоречит критериям научного познания. В знаменитом законе трех стадий, сформулированном О. Контом, наука завершает собой всю предшествующую историческую эволюцию человека. Культ естественнонаучного знания воспринимался позитивистами как единственно возможный, универсальный. Позитивисты лишали философию статуса онтологического знания.

Позитивизм особенно явно раскрывался в исторической науке. Перед историей как наукой ставились две взаимосвязанные цели: 1) тщательное, заинтересованное установление фактов и 2) обнаружение исторических законов на основе этих фактов. Позитивизм в истории совпадает с периодом популярности эволюционной теории (Дарвин, Конт, Спенсер). Начиная с 90-х гг. XIX в. эволюционная модель истории уступает место фактографической, сторонники которой, сомневаясь в возможности установления исторических законов, делают упор на установление фактов. По сути дела, этот своеобразный эмпиризм историков как реакция против, с одной стороны, историсофских теорий позитивизма (Конт, Спенсер, Бокль), с другой – романтической философии истории (Гердер, Гегель), был специфической разновидностью позитивистской программы в истории. Эта программа постулировала ограничение научных исследований установлением фактов.

Видные представители позитивизма И. Бентам и Дж. Милль отстаивали тезис о единообразии человеческой природы. Поэтому представления о чужой, неевропейской культуре выстраивались позитивистами в духе европоцентризма. Г. Спенсер, к примеру, отстаивал принцип эволюционизма, который получил признание в биологии. Различные особенности культур его сторонники оценивали через призму приспособления человека к среде. Примечательным подтверждением такого подхода к культуре может служить книга И. Тэна «Философия искусства» [14]. Автор приводит обстоятельные описания культурного процесса, но не выходит за рамки натуралистического объяснения величайших достижений культуры. В этот период философы страстно обсуждали вопросы художественного идеала, многообразия художественных средств. Натуралистически точное описание конкретных шедевров искусства считалось новаторством. Справедливости ради, надо отметить,

что Тэн пытался обозначить художественный метод, который позволил бы подойти научно к явлениям культурной практики. Тем не менее философия культуры мыслилась позитивистами чем-то вроде ботаники. Наука о культуре как раз и является, по мысли И. Тэна, чем-то вроде натуралистической дисциплины, которая обнаруживает интерес не только к растениям, но и к человеку.

Существо своего метода И. Тэн изложил во Введении к «Истории английской литературы». Речь шла о теории «трех сил» – расы, среды и исторического фактора. Каждая «сила» служила особым принципом объяснения характера и происхождения художественного феномена. Говоря о расе, Тэн имел в виду национальные особенности каждого народа, присущий ему «национальный дух», который складывался под влиянием истории и жизненного опыта людей. «Среда» как особая «сила» отражала природные условия, в рамках которых развивается культура. Однако к «среде» Тэн относил также религиозные и философские идеи. Так, скажем, равнина уравнивалась в качестве источника размышления с учением о пользе или моральности. Для появления конкретного шедевра имеют значение не только умонастроения людей, но и почва и влияние климата.

Эти три силы разнятся также тем, что «раса» обнаруживает свое действие на культуру изнутри ее самой, а «среда», напротив, оказывает воздействие извне. Действие этих трех сил обуславливает и так называемый исторический момент, то есть выражает уникальную, неповторимую ситуацию. Комбинация этих факторов рождает «разнотравье» культурных феноменов. Если учесть при анализе культуры все эти факторы, то можно характеризовать и все разнообразие культурных событий и явлений. А главное – названные факторы в своей совокупности дают возможность представить культуру в виде логически стройной теоретической конструкции. Простое перечисление событий в культуре не позволяет переступить пределы описания. А вот учет названных факторов рождает теорию.

Таким образом, И. Тэн фактически отвечал в ходе полемики тем философам, которые пытались обнаружить в культуре действие сверхразумных или трансцендентных сил. Только позитивистский подход позволяет приступить к научному анализу культуры. Он заведомо отвергает рассмотрение духовных обнаружений искусства. Действительно, если человеческие поступки, скажем, проявление мужества или отваги, понимать как действие пищеварения, движе-

ния мускулов или тепла, то философия культуры окажется разделом физиологии, не более того. Соответственно, метод Тэна, как считали позитивисты, годится для рассмотрения поэтического произведения, церковной музыки или творения живописца.

Методологический натурализм был совершенно не совместим с философией романтизма, ибо такие его представители, как Ф. Шеллинг, Ф. Шлегель, стремились устранить различие между природой и культурой, пытаясь трактовать природу в традициях ее одухотворения. Позитивисты же, наоборот, сводили культуру к природным процессам. Культуре предлагалось искать собственный идеал не в метафизике, а в физике, химии или биологии. Таким образом, позитивистская философия культуры, по сути, устраняла возможность толкования культуры в рамках философии. Освобождая культуру от философской отвлеченности, позитивизм сузил понятие культуры и фактически освободил ее от философского толкования.

Позитивизм в истории опирается на работы Л. Ранке и Ф. Мейнеке. Мейнеке тщательно прослеживает истоки историзма у крупнейших английских, французских и немецких просветителей. Стремясь показать постепенное преобразование просветительского мышления в историческое, он выдвинул тезис о диаметральной противоположности Просвещения и историзма.

Историзм XIX в. прагматичен. Пользуясь отдельными историческими формами и приемами, художники стали выражать актуальное содержание, но одевали свои произведения в «исторические костюмы», отсюда ощущение игры, карнавальности. Историзм классического искусства идеален, романтичен, а историзм XIX в. спекулятивен. С классицизма в 1830-х гг. усиливается разлад между классикой и современностью, высоким, или изящным, искусством и ремеслом, «художеством» и промышленным производством массовых изделий, поэтому рубеж 30-х гг. XIX в. в Европе означает конец классического искусства. До этого времени существовали исторические художественные стили, позднее – стилизации. Историзм – принцип рассмотрения мира, природных и социально-культурных явлений в динамике их изменения, становления во времени, в закономерном историческом развитии, предполагающем анализ объектов исследования в связи с конкретно-историческими условиями их существования.

Фридрих Мейнеке – немецкий историк и философ истории, поставил своей задачей изобразить пути возникновения историзма и его значи-

мость. Явление историзма, его появление и развитие автор считает величайшей духовной революцией, которую пережило западноевропейское мышление. В книге создана грандиозная концепция генезиса историзма как общеевропейского феномена. Историзм выступает как закономерный результат всего идейного развития Запада, начиная с античности, как высшее выражение человеческого духа.

История всегда представляет собой неповторимую констелляцию событий. При несомненной исторической мудрости всегда ощутима уникальность конкретной судьбы народов, их боль и надежда. Историю можно выстроить вокруг властителей и полководцев. Но тогда останется без внимания то, что отечественный мыслитель Юрий Лотман называл «поэтикой повседневности». Вероятно, собирание фактов – обязанность историков. Однако все равно возникает вопрос: каковы возможности познания истории? Если ценность факта в нем самом, то мы никогда не поймем, что же творилось в давние времена, как жили люди, о чем они думали, к чему стремились. Ведь сама реальность тех веков уже исчезла. Как восстановить ее во всех измерениях, если следы в источниках непрозрачны, их нужно не просто воспроизвести, а разгадать их подлинный смысл.

Нет сомнений в том, что толкование исторического события всегда будет зависеть от современности, от, может быть, более углубленной трактовки факта. В трудах В. Виндельбанда, Г. Риккерта и в особенности М. Вебера было показано, что постигнуть непосредственно так называемую объективную реальность истории нам не дано. Социальное воображение чрезвычайно значимо. Чтобы осознать смысл исторического процесса, нужно обладать историческим сознанием. Невозможно представить факт как таковой, пока мы не войдем в атмосферу эпохи, в мир других ценностных и житейских представлений.

Философия жизни

В. Виндельбанд связывает возникновение философии культуры с рационалистической традицией. Отсюда восторженное отношение к Канту, о котором он пишет так: «Таковы те предметные основания, которые вместе с формальным схематизмом кантовского мышления принудили его применить последовательно принцип синтеза, открытый им сначала для обоснования науки, и к другим областям культуры: так само внутреннее развитие проблемы привело к тому, что критицизм, по методу своему возникший сначала из

проблемы науки, невольно получил более широкое значение философии культуры, даже стал философией культуры *par excellence*. В сознании творческого синтеза культура познала самое себя, ибо в глубочайшей сущности она и есть не что иное, как этот творческий синтез» [3, с. 14].

С этой точки зрения понятно, что философия жизни выступила как оппозиция рационалистической концепции В. Виндельбанда. Что является истоком культуры? Разум, человеческая страсть, молитвенная настроенность или неукротимое жизненное побуждение? Культура всеохватна. Говоря о культуре, мы, прежде всего, имеем в виду ее рациональное содержание. Понятное дело, что философский трактат, научное сочинение, богословский текст или прозвучавшая симфония могут трактоваться как порождение человеческого разума. Культура содержательна, потому что она творится сознательным человеком.

Культура универсальна. Можно полагать, что в ней без труда обнаруживается рациональное содержание. Иначе говоря, легко предположить, будто человек строит культуру по предварительному аналитическому расчету. Сначала в голове человека возникает некий идеальный план. Он тщательно обдумывается, а затем реализуется в процессе человеческой деятельности. Стало быть, человек живет в мире предметов и явлений, которые являются знаками. В них закодирована разнообразная информация.

В основе философии культуры у предтечи философии жизни – А. Шопенгауэра – лежит не разум, а онтологически трактованная Воля. Именно он ставит вопрос: «...мы видим сны; не сон ли вся наша жизнь? Или определеннее: существует ли верный критерий для различения между сном и действительностью? Между грезами и реальными объектами? Указание на меньшую живость и отчетливость созерцаемого во сне по сравнению с тем, что мы созерцаем в действительности, не заслуживает внимания, так как никто еще не сопоставлял их друг с другом для сравнения; сравнивать можно было только *воспоминание* о сне с действительностью» [15, с. 36].

Шопенгауэр не приносит дань европоцентризму. Напротив, он усматривает пороки западной культуры в той самой Мировой воле, которая является фундаментом мироздания. Она, по определению, зла и неразумна. Это в корне отличается от трактовки культуры в классическом варианте. Согласно Канту, именно разумное самоограничение позволило людям создать новый феномен – культуру, которая радикально отлича-

ется от природы. В природе царит слепая эволюция, в культуре – разумность человека. Но, у Шопенгауэра, наоборот, свобода воли оказывается иллюзией. Чем дальше разворачивает свои возможности эволюция, тем более агрессивными оказываются рожденные ею существа. Шопенгауэр не скупится на описания злодеяний, учиненных людьми.

Нет у Шопенгауэра и преклонения перед искусством. Ведь право на существование имеет только такое искусство, которое способно репрессировать индивидуальное самовыражение. Такой является, по его мнению, музыка, и опять-таки не вся, а та, которая представлена Р. Вагнером. Высшим достижением развития Шопенгауэр, как известно, объявляет нирвану.

Приоритет Канта

Разумеется, начало философии культуры следует отсчитывать с И. Канта. Его эстетические идеи и общекультурные размышления явились прологом к классической философии культуры. Об этом, собственно, и написано у В. Виндельбанда. Он как раз и отметил, что плодом кантовской критики всегда было выявление тех разумных оснований, на которых зиждятся великие области культуры [3, с. 9]. Виндельбанд указывает, что вопросы культуры тесно связаны у Канта с эстетикой. Он, в частности, пишет: «Критика чистого разума раз и навсегда установила невозможность для зрелого философского сознания мыслить мир так, как он является наивному сознанию, то есть “данным” и отраженным в сознании... Нам нужно сначала присвоить, приспособить к себе этот мир, который мы можем пережить всегда лишь как часть мира, один только отрезок его и то лишь в упорядоченной связи, принципы же отбора и связи заложены в структуре нашего сознания, в котором они и должны быть найдены» [3, с. 9].

Г. Гадамер определяет ключевое для Канта понятие свободной игры как обозначающее полностью в себе замкнутый мир. Однако у Канта смысл этого понятия имеет как раз двойственный характер: с одной стороны, игровые правила как бы оторваны от реальной жизни, а с другой – вовлечены в эту жизнь, о чем никогда не забывает играющий. В этой двойственности и заключается опосредующий характер эстетического.

Другой вариант критики Канта предложен Г. Адорно. Он утверждает, что Кант превращает эстетику в «кастрированный гедонизм», в «удовольствие без удовольствия». Д. Лукач видел в эстетике Канта «формалистический тупик», а

О. Марквард вообще изолирует эстетическую теорию Канта от других его идей.

Общее для всех таких интерпретаций состоит в том, что кантовское определение принципа эстетической автономии – субъективности и незаинтересованности вкуса – понимаются так, будто априори невозможна любая связь этого принципа с мыслью о практическом значении эстетического. Между тем цель эстетической теории Канта прямо противоположная. Нельзя отрывать эстетику Канта от его теории познания и этики, рассматривать ее как апологию «искусства для искусства» и чистое эстетство, ибо уже в двух введениях в третью «Критику» речь идет о том, что вся она вырастает из моральной проблематики. Причем адекватная интерпретация эстетики возможна лишь в том случае, если и практическая философия Канта понимается не как формалистическая этика. Эту последнюю следует изучать, привлекая не столько «Критику практического разума», сколько последующие этические работы Канта и вторую часть «Критики способности суждения», посвященную телеологии. Поэтому отвергается мнение о том, что обе части третьей «Критики» не сочетаются друг с другом, что каждая из них не связана с другой (Э. Кассирер, К. Марк-Вогау).

Общее между учением о красоте и о целесообразности состоит прежде всего в органической структуре, которая присуща как художественному произведению, так и целесообразно устроенному живому организму. Кант отвергает примитивную вольфианскую телеологию, в которой любая природная взаимосвязь объяснялась разумной волей творца, но указывает на общее целенаправленное развитие природы в целом, а последнюю цель природы видит в культуре человека.

Идея высшего блага рассматривается в кантовской трактовке как совпадение счастья и добродетели. Не случайно об этом идет речь в заключительных разделах третьей «Критики»: идея высшего блага разрешает проблему единства разума, она лежит в основе перехода от теоретической философии к практической. Выделяют четыре аспекта кантовского рассмотрения проблемы высшего блага: 1) личный, в котором счастье и нравственность объединены данным, конкретным, поведением индивида; 2) универсальный, принадлежащий к общественной системе, координирующий моральность и легальность; 3) трансцендентный, постулирующий существование бога и бессмертие души; 4) имманентный, понимающий высшее благо как идеал будущего состояния мира. Для Канта особое значение имеют первый и четвертый аспекты.

По сути дела, Кант видит в высшем благе конечную цель практического разума, которая должна быть реализована в историческом процессе объединенными разумными действиями в пределах чувственного мира. Речь здесь идет о проблеме реализации и применении морали в мире пространственно-временных отношений, то есть в природе как чувственном мире. «Критика способности суждения» дает нам наиболее полное развертывание практической теории осуществимости блага, поэтому она выступает как связующее звено между первыми двумя «Критиками». Следует подчеркнуть связь формальной целесообразности природы в контексте теоретической философии с рефлектирующей способностью суждения, ибо только заинтересованное состояние разума может быть плодотворным в его применении к полноте знания.

Рассмотрению единства «Критик» в контексте истории и культуры следует придать большое значение. Третья «Критика» знаменует «антропологический поворот» в учении Канта, и вскоре после его завершения Кант сформулировал вопрос «Что такое человек?» – один из главных вопросов его философии. Человек для него – созданная им культура. «Культура умения» (цивилизации) наделяет человека могуществом, но не приносит ему моральности и счастья. Только «культура воспитания» освобождает человека от деспотизма вождельний и способствует восприятию высоких целей. Новизна философии культуры Канта состоит в систематизирующей связи двух, казалось бы, различных сфер – соединении ее с социально-культурной проблематикой. Эстетическая способность суждения опосредует теоретическое и практическое употребление разума как переход от области природы к области свободы. Кантовское определение прекрасного как символа нравственно-добраго говорит именно об общественно-практических устремлениях «Критики способности суждения» [7].

Кантовскую трансцендентальную эстетику в основном упрекают в том, что в ней необъяснимы определенные пространственные формы чувственных вещей. Спрашивалось, отчего мы воспринимаем тарелку круглой или коробку четырехугольной. Такое восприятие не вытекает из чистой формы созерцания, ибо оно уже не может из себя определять конкретные формы чувственных объектов. Но оно не вытекает и из ощущений, ибо кантовское понятие субъективности пространства основано на том, что пространственные определения не могут быть даны в ощущении. Тем самым такие определения, как «круглый», «четырёхугольный» и т. д. лишаются

оснований. Закономерен был вопрос И. Ф. Гербарта, откуда берутся формы определенных вещей. Критики кантовского положения считают, что пространственные формы могут быть даны только в ощущении и, следовательно, кантовский тезис о субъективности пространства ошибочен. Тем самым критика сводится к опровержению трансцендентальной эстетики. Вся литература о Канте не нашла убедительного ответа на вопрос Герберта.

На самом деле определения «треугольный», «четырёхугольный» – эмпирические предикаты. Они означают чувственные свойства, о которых можно иметь только эмпирическое знание. Согласно выводам Канта, предмет эмпирического познания, явление, относится к рецептивной и субъективной спонтанности. Свойства явления даны как в ощущении, так и через субъективную спонтанность. Уже названные свойства – «круглый», «четырёхугольный», «квадратный» – вытекают как из ощущения, так и из формы созерцания. Словом, чувственные вещи могут быть даны субъекту познания только как ощущения в формах созерцания.

Однако этот ответ может вызвать у оппонентов недоумение: если свойство «круглый» вытекает из ощущения и формы созерцания, что в этом определении от ощущений и что от формы созерцания. В контексте представлений Канта подобный вопрос лишен смысла. Подобный вопрос, по духу кантовской теории, ничего не пояснит и в трансцендентальной эстетике. В рефлексии трансцендентальной философии различается относящееся к субъекту представление пространства, голая рядоположенность как таковая, и данное в ощущении, независимо от любой формы. В этом смысле нельзя конкретно сказать, что, например, в свойстве «круглый» относится к субъекту, а что дано в ощущении. До тех пор, пока в обращении находится эмпирический предмет, нельзя провести упомянутое различение, но, с другой стороны, если отказаться от эмпирического предиката, то стирается конкретное отношение к определенным свойствам. В контексте кантовских размышлений требование дать конкретное различение, по существу, означает одно – требование познать вещь в себе. Согласно кантовской теории это невыполнимо.

Запутанность процесса объясняется тем, что оппоненты трансцендентальной эстетики некритично применяют выражение «дано». В смысле «предмет непосредственного эмпирического созерцания» круглость тарелки действительно «дана». Можно непосредственно созерцать круглость тарелки. В смысле же «материи ощущение»

круглость тарелки не «дана». Без форм созерцания, в голом ощущении не дано ничего круглого, ибо представление пространства не принадлежит ощущению. Следовательно, на вопрос Герберта «Откуда берутся определенные формы определенных вещей?» следует ответить, что они одновременно от ощущения и от форм созерцания, являются результатом синтеза ощущений и форм созерцания.

Огромным вкладом Канта в философию культуры была разработка понятия «трансцендентальное». Само это понятие появилось еще у А. Баумгартена. У этого автора неправильно был истолкован сущностный аспект. Баумгартен обозначил этим понятием не столько сущностные признаки, сколько их связь, способ, с помощью которого они предстают единым целым [17, s. 120].

Это понятие в качестве необходимого условия наличного бытия объектов и одновременно априорного синтетического познания этих объектов легло в основу кантовской трансцендентальной апперцепции в противовес традиционной точке зрения, согласно которой автор «Критики чистого разума» заменил единство сущности во внешней реальности субъективным единством апперцепции, самосознания, положив в основу объекта и научное познание.

Ошибка Анджелелли, вероятно, состоит в том, что он оставляет без внимания действительную логику становления кантовского понятия «трансцендентальное», которая прослеживается в его докритических работах, в письмах и рукописном наследии. Судя по всему, Анджелелли путает два разных подхода – историко-философский и историко-понятийный. Для историко-философской интерпретации полезно сопоставлять различные понятия в их «созревшем» виде. Но при анализе формирования понятий необходимо внимательно проследить все стадии эволюции понятия.

Можно выделить три главных этапа в кантовской разработке понятия «трансцендентальное»: сначала «трансцендентальное» у Канта обозначает «совокупность всякого познания априори»; на втором этапе «трансцендентальное» есть рефлексия на априорное познание, в котором каталогизируются, систематизируются и определяются границы этого познания. На первый план для Канта теперь выдвинулось понятие априори, которое он распространил на все категории представления и созерцания. На завершающем этапе Кант рассматривает свою трансцендентальную философию как возможность априорного познания объективной реальности. Ее главной

темой стал вопрос: «Как возможны синтетические суждения априори?». Этот вопрос с полной ясностью Кант сформулировал только во втором издании «Критики чистого разума».

В ходе разработки своей критической философии Кант все более отдаляется от метафизики Вольфа и Баумгартена, переходя от «наивной» точки зрения к «трансцендентальной». Не только позитивная разработка Кантом собственной трансцендентальной философии, но прежде всего его целиком отрицательное отношение к трансцендентальному учению Баумгартена говорит против прямолинейного выведения его понятия «трансцендентальное» от этого автора.

Обращаясь к кантовской трансцендентальной дедукции категорий, можно выяснить характерную метафору высказываний Канта. Анализ «архитектурного» и «биологического» рядом метафор Канта может пролить свет и на высокие порядки кантовской философской абстракции. Как выяснить философский статус теоретической философии Канта? Она является не чем иным, как эпистемологией метафизического знания, ибо занимает своего рода промежуточное положение – между преодоленной рационалистической метафизикой и будущей «научной» метафизикой. Концентрированным выражением особенности метафизического знания является его априорная природа (в отличие от знания эмпирического) и его необходимое обращение к объектам (что не представляется обязательным для логики и математики). Признание априорной природы метафизического знания органично связано с кантовской теорией спонтанности мышления.

Позиция Канта может быть обозначена как точка зрения эпигенезиса чистого разума. Можно предположить знакомство Канта с биологическими теориями его современников К. В. Вольфа и Ф. Блюменбаха, которые могли послужить основанием для его собственной позиции. Различные варианты концепция знания обсуждаются Кантом в связи с критикой воззрений И. Г. Гердера.

Библиографический список

1. Арон, Р. Этапы развития социологической мысли [Текст] / Р. Арон; общ. ред. и предисл. П. С. Гуревича. – М.: Прогресс: Универс, 1993. – 606 с.
2. История и эсхатология. Присутствие вечности [Текст] / Р. Бульман; перевод с англ. А. М. Руткевича. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 208 с.
3. Виндельбанд, В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм [Текст] / В. Виндельбанд //

Виндельбанд В. Избранное. Дух и история / пер. с нем. – М.: Юрист, 1997. – С. 7–19.

4. Гуревич, А. Я. Избранные труды. Средневековый мир [Текст] / А. Я. Гуревич. – М.; СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета; Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 560 с.

5. Доманска, Э. Философия истории после постмодернизма [Текст] / Э. Доманска. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 400 с.

6. Кант, И. Критика практического разума [Текст] / И. Кант; пер. с нем. Н. М. Соколова. – М.: Эксмо, 2015. – 222 с.

7. Кант, И. Критика способности суждения [Текст] / И. Кант; вступ. ст. А. Гулыги. – М.: Искусство, 1994. – 365 с.

8. Кант, И. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант; пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Эксмо, 2015. – 734 с.

9. Межуев, В. М. Философия культуры в системе современного знания о культуре [Текст] / В. М. Межуев // Проблемы философии культуры / отв. ред. С. А. Никольский. – М.: ИФРАН, 2012. – С. 3–16.

10. Современная западная философия: Словарь. 2-е изд., перераб. и доп. [Текст]. – М.: ТОН-Остожье, 1998. – 544 с.

11. Сол, Дж. Р. Ублюдки Вольтера: диктатура разума на Западе [Текст] / Дж. Р. Сол. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 895 с.

12. Соловьев, Э. Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры [Текст] / Э. Ю. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – 430 с.

13. Трельч, Э. Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории [Текст] / Э. Трельч. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.

14. Тэн, И. Философия искусства [Текст] / И. Тэн; подгот. к изд., общ. ред. и послесл. А. М. Микиша. – М.: Искусство, 1996. – 350 с.

15. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. 2 изд., испр. [Текст] / А. Шопенгауэр; пер. с нем. М. И. Левина. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 592 с.

16. Шустерман, Р. Прагматическая эстетика [Текст] / Р. Шустерман. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 408 с.

17. Angelelli G. On the origins of Kants «transcendental» // Kant-Studien. – 1972. – Т. 63. – № 1. – С. 117–122.

Bibliograficheskiy spisok

1. Aron, R. Jetapy razvitija sociologicheskoj mysli [Tekst] / R. Aron; obshh. red. i predisl. P. S. Gurevicha. – M.: Progress: Univers, 1993. – 606 s.
2. Istorija i jeshatologija. Prisutstvie vechnosti [Tekst] / R. Bul'tman; perevod s angl. A. M. Rutkevicha. – M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitacija», 2012. – 208 s.
3. Vindel'band, V. Filosofija kul'tury i transcendent'al'nyj idealizm [Tekst] / V. Vindel'band // Vindel'band V. Izbrannoe. Duh i istorija / per. s nem. – M.: Jurist#, 1997. – S. 7–19.

4. Gurevich, A. Ja. Izbrannye trudy. Srednevekovyj mir [Tekst] / A. Ja. Gurevich. – M.; SPb. : Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta; Centr gumanitarnyh iniciativ, 2013. – 560 s.
5. Domanska, Je. Filosofija istorii posle postmodernizma [Tekst] / Je. Domanska. – M. : «Kanon+» ROOI «Reabilitacija», 2010. – 400 s.
6. Kant, I. Kritika praktičeskogo razuma [Tekst] / I. Kant; per. s nem. N. M. Sokolova. – M. : Jeksmo, 2015. – 222 s.
7. Kant, I. Kritika sposobnosti suzhenija [Tekst] / I. Kant; vstup. st. A. Gulygi. – M. : Iskusstvo, 1994. – 365 s.
8. Kant, I. Kritika chistogo razuma [Tekst] / I. Kant; per. s nem. N. Losskogo. – M. : Jeksmo, 2015. – 734 s.
9. Mezhuev, V. M. Filosofija kul'tury v sisteme sovremennogo znanija o kul'ture [Tekst] / V. M. Mezhuev // Problemy filosofii kul'tury / otv. red. S. A. Nikol'skij. – M. : IFRAN, 2012. – S. 3–16.
10. Sovremennaja zapadnaja filosofija: Slovar'. 2-e izd., pererab. i dop. [Tekst]. – M. : TON Ostozh'e, 1998. – 544 s.
11. Sol, Dzh. R. Ubljudki Vol'tera: diktatura razuma na Zapade [Tekst] / Dzh. R. Sol. – M. : AST: Astrel', 2007. – 895 s.
12. Solov'ev, Je. Ju. Proshloe tolkuet nas: Oчерki po istorii filosofii i kul'tury [Tekst] / Je. Ju. Solov'ev. – M. : Politizdat, 1991. – 430 s.
13. Trel'ch, Je. Istorizm i ego problemy: Logičeskaja problema filosofii istorii [Tekst] / Je. Trel'ch. – M. : Jurist, 1994. – 719 s.
14. Tjen, I. Filosofija iskusstva [Tekst] / I. Tjen; podgot. k izd., obshh. red. i poslesl. A. M. Mikisha. – M. : Iskusstvo, 1996. – 350 s.
15. Shopengaujer A. Mir kak volja i predstavlenie. 2 izd., ispr. [Tekst] / A. Shopengaujer; per. s nem. M. I. Levina. – M.; SPb. : Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – 592 s.
16. Shusterman, R. Pragmatičeskaja jestetika [Tekst] / R. Shusterman. – M. : «Kanon+» ROOI «Reabilitacija», 2012. – 408 s.
17. Angelelli G. On the origins of Kants «transcendental» // Kant-Studien. – 1972. – T. 63. – № 1. – S. 117–122.