

аспект этой деятельности, который имеет объективный характер и связан со способностью чувственных представлений давать отображение объективной реальности. Иначе говоря, математика описывает тот гносеологический механизм, который лежит в основе объективного характера деятельности чувственности, точно так же как логика описывает, скорее, не саму деятельность рассудка, а тот гносеологический механизм, который обеспечивает объективный характер этой деятельности (позволяющий применять логику при анализе формы знания).

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 313.

² Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950, с. 91.

³ Сам Кант подчеркивал пассивность созерцания и активность рассудочного мышления, однако, как справедливо отмечает Г. В. Тевзадзе, «кантовское понимание априорного несовместимо с пассивностью, априорность есть именно активность познания» (Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979, с. 137.)

⁴ См.: Материалистическая диалектика в 5-ти томах, т. 3. М., 1983, с. 294.

⁵ См.: Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. 29, с. 172.

⁶ Об онтологическом геоцентризме в представлениях об атрибутах материи см.: Бранский В. П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике. Л., 1962.

М. Т. АНДРЮШЕНКО

Гносеологический анализ веры в философии Канта: предпосылки, сущность, последствия

Интерес к гносеологическому анализу веры в философии Канта определяется прежде всего двумя причинами. Одна из них касается дальнейшего изучения того, что создано философом. Известно, что гносеологический анализ веры занимает здесь достаточно важное по значению место. Он содержит в себе ключ к уяснению ряда особенностей не только теории познания Канта, но также социологии, этики. Другая причина связана непосредственно с верой как познавательным феноменом, а следовательно, и с ее гносеологическим анализом. Гносеологический анализ веры ведется в философии на протяжении многих веков. Кант существенно обновил его элементы и структуру. Благодаря этому создалась возможность объяснить некоторые необъясненные ранее факты, касающиеся как познавательного процесса, так и того, что лежит за его пределами.

Процесс и результаты осуществленного Кантом гносеологического анализа веры уже привлекали внимание исследователей его творчества¹. Тем не менее здесь продолжают сохраняться заметные пробелы. Они касаются теоретических предпосылок исследования познавательных возможностей веры, его характера, воздействия на другие части философской системы

Канта, равно как и на последующие философские системы. Разумеется, преодолеть их в одной статье невозможно. Этому препятствует несоответствие между ее объемом и величиной предмета исследования. В данном случае основное внимание будет уделено нераскрытым еще сторонам подхода Канта к гносеологическому анализу веры, их исходным предпосылкам, а также вытекающим отсюда перспективам.

Несмотря на существование определенного числа работ, посвященных гносеологическому анализу веры, в том числе и тому, что сделал здесь Кант, до сих пор отсутствует четкая трактовка этого анализа. Встречаются авторы, относящие сюда то, что не имеет непосредственного отношения, либо, наоборот, неправомерно суживающие его. Поэтому, прежде всего, нуждается в уточнении само понятие «гносеологический анализ веры». Сделать это представляется возможным на основе рассмотрения веры через призму субъективно-объективного отношения. Последнее выражается, во-первых, в воздействии объекта на субъект, во-вторых, в воздействии субъекта на объект. Причем и то и другое складывается из материальных и идеальных элементов. Между этими двумя видами воздействия — как следствие первого и предпосылка второго — находится нечто третье, а именно: состояние переживания субъектом своего отношения к объекту. Если, кроме того, принять во внимание, что при взаимодействии объекта и субъекта вера может быть непосредственно направлена только на идеальные элементы, т. е. образы объекта, то отсюда следует, что она проявляется в трех аспектах — познавательном, эмоциональном и деятельном. В каждом из них ее можно подвергнуть анализу. Причем, пределы последнего, взятого в соответствующем аспекте, будут строго очерчены. В частности, гносеологический анализ веры предполагает раскрытие ее особенностей как элемента познавательного процесса. Это требует ее соотнесения со ступенями и уровнями познания, истиной, знанием, практикой, предыдущими и последующими этапами познания, т. е. всем тем, что влечется в познавательный процесс и определяет его особенности. В отличие от этого раскрытие особенностей веры как элемента эмоционального состояния составляет ее психологический анализ, а раскрытие ее особенностей как предпосылки деятельности — социологический анализ. Различие этих видов анализа следует иметь в виду с целью максимального раскрытия ее особенностей в каждом аспекте, вытекающем из субъектно-объектного отношения.

В философии Канта вере принадлежит строго определенное место. Впервые Кант обращается к ней в «Критике чистого разума». Это произведение состоит из двух неодинаковых по величине, но равнозначных по статусу частей — «Трансцендентального учения о началах» и «Трансцендентального учения о методе». Первая посвящена *элементам* чистого разума, вто-

рая — его *структуре*. Раздел «О мнении, знании и вере», где сконцентрирована квинтэссенция подхода Канта к этому феномену, помещен во второй части его работы. Это значит, что он рассматривался Кантом в связи со структурой чистого разума как «одно из формальных условий для полной системы чистого разума...» (3, 53). Иначе говоря, вера представляет для Канта одно из средств соединения элементов чистого разума и как таковая коренится прежде всего в познании. Помимо «Критики чистого разума», Кант обращается к вере в других произведениях — «Пролегомены...», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», «К вечному миру», «Спор факультетов» и т. д. Здесь он в какой-то мере выходит за пределы ее гносеологического анализа. Однако этот выход, с одной стороны, осуществляется в строгом соответствии с имеющимися уже результатами гносеологического анализа, а с другой — содержит в себе некоторые дополнительные штрихи к последнему. Это значит, что из всего многообразия аспектов веры Кант считал определяющим познавательный аспект, а ее гносеологический анализ — имеющим не только самостоятельное значение, но и выступающим предпосылкой других видов ее анализа.

Кант не был пионером в гносеологическом анализе веры. В философии нового времени этим довольно плодотворно занимались Гоббс, Локк и Юм. Несмотря на отдельные нюансы, *общий положительный результат* гносеологического анализа веры может быть сведен к следующему. Вера заключается в признании истинными суждений, содержание которых не обладает очевидностью. Поэтому вера и очевидность исключают друг друга. Необходимость в вере возникает при недостатке знания. Сведения, в которые верят, целиком или частично заполняют этот недостаток и открывают возможность для человеческих действий. Вера не бывает произвольной. Она соотносится с умопостигаемостью, возможностью и прошлым опытом. А поскольку между этими явлениями, с одной стороны, и имеющейся ситуацией, для выхода из которой субъект нуждается в вере, с другой — не бывает полного соответствия, вера сочетается с определенной долей сомнения². Эта общность во взглядах на веру кончается, однако, там, где речь заходит о самой вере как познавательном феномене — прежде всего о путях ее возникновения и характере обоснованности. По мнению Гоббса и Локка, вера возникает через общение и не имеет внутренней обоснованности. Гоббс утверждал, что она опирается не на собственный разум человека, а на чужие суждения, на авторитет того, кто эти суждения высказывает³. К этому был близок и Локк, утверждавший, что вера исключает понимание и не имеет ничего общего со знанием. Правда, он допускал, что в определенных случаях знание может восприниматься через веру, но такое восприятие ведет к тому, что зна-

ние утрачивает для воспринимающего свое первоначальное значение⁴. Юм решал эти вопросы иначе. По его мнению, вера возникает не только через общение, но и на основе определенных мыслительных операций. Отсюда Юм делал вывод об определенной внутренней обоснованности веры, хотя и квалифицировал ее односторонне. Он считал, что вера может возникать на основе доказательства, аргументы которого вытекают лишь из чувственного опыта. Последний выступает средством проверки истинности того, во что верят⁵. Как видим, Гоббс и Локк, с одной стороны, и Юм, с другой — входят в своих рассуждениях в противоречие. Применительно к рассуждениям Гоббса и Локка последнее заключается в том, что если вера обосновывается только внешние, она вовсе не должна соотноситься с возможностью и умопостигаемостью. Если же она соотносится с ними, то, помимо внешнего, должна иметь и внутреннее обоснование. Противоречивость взглядов Юма выражается в том, что если выводить веру только из чувственного опыта, то за ней нельзя отрицать, по крайней мере, некоторой очевидности. Но такое отрицание расходится с единодушно принятым в английской философии XVII—XVIII веков положением о несовместимости этих феноменов, положением, которого придерживался и сам Юм. Эти противоречия во взглядах на веру имели вполне объективную основу. Они вытекали из противоречивости самой веры. Ведь тот факт, что вера противостоит очевидности, делает ненужной ее внутреннюю обоснованность. Однако тот факт, что в процессе возникновения веры субъект осуществляет выбор информации, говорит о необходимости такой обоснованности.

Мы не знаем об отношении Канта к противоречию, сложившемуся во взглядах на обоснованность веры. В своих произведениях он об этом не упоминает. Однако тот факт, что оно было им замечено, вряд ли может подлежать сомнению. Это видно по крайней мере из заключительных строк раздела «О мнении, знании и вере», где Кант отмечал, что излагаемые здесь положения достаточно ясны и он не будет останавливаться на них дальше (см. 3, 678). В действительности же вера — не столь уж простой феномен. И если Кант говорит о его простоте, обращаясь к читателю, т. е. подразумевая, что и для него этот феномен является простым, то это не может проистекать ни из какой другой основы, кроме предварительного знакомства с тем, что уже было достигнуто наукой в уяснении веры *раньше*, до него. А непосредственными его предшественниками здесь были Гоббс, Локк и Юм.

Таким образом, первая задача, которую Канту пришлось решить, касалась установления гносеологического статуса веры на основе разрешения обнаружившегося здесь противоречия. Причем такое разрешение должно было произойти на базе противоречивого характера самой веры. Кант нашел путь для

него и в отличие от своих предшественников, пытавшихся связать гносеологический статус веры *или* с наличием ее внутренней обоснованности, *или* с ее отсутствием, он вышел за пределы этих попыток. От «или — или» он пошел к «и — и». Вера по Канту *и* обладает внутренней обоснованностью, *и* не обладает ею. «Если признание истинности суждения, — пишет он, — имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой» (3, 673). Как видно из этого определения, вера обоснована потому, что такое обоснование касается двух ее сторон: объективной и субъективной. Она необоснована потому, что в объективном плане эта обоснованность недостаточна.

Из квалификации веры как следствия расхождения между субъективной и объективной обоснованностью суждения следуют определенные выводы, непосредственно касающиеся ее существенных моментов. Если под первым иметь в виду логическую обоснованность истинности суждения, осуществляемую с определенной целью, а под вторым — доказательство истинности суждения на основе, соотнесения его содержания с чувственным опытом, а в философии Канта возможно только такое соотнесение, ибо введение в теорию познания принципа практики начинается с Маркса, то отсюда вытекает, во-первых, что, согласно Канту, вера складывается за пределами непосредственного чувственного опыта. Здесь в определенной мере выражается преемственность между взглядами Канта, с одной стороны, и взглядами его предшественников — с другой. Во-вторых, диапазон вер может быть весьма широким, ибо вера возникает там, где логическое обоснование оказывается достаточным не вообще, а только с точки зрения субъекта.

Отсюда следует также вывод об отсутствии различия между внутренней и внешней обоснованностью веры. Внешняя обоснованность — например, авторитет источника информации, о котором говорили предшественники Канта, — проявляется через внутреннюю обоснованность. Поэтому обе они представляют собой стороны единого целого. Только в этом случае вера, исходя из данного Кантом определения, может обладать какой-либо общественной значимостью и, следовательно, быть соотнесенной со знанием.

Вопрос о соотнесении этих двух феноменов занимает у Канта в гносеологическом анализе веры центральное место. Чтобы показать это, необходимо предварительно напомнить, как Кант определяет знание. В отличие от веры, оно представляет собой и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения (см. 3, 673). «Субъективная достаточность называется убеждением (для меня самого), а объективная достаточность достоверностью (для каждого)» (3, 673).

Согласно этим определениям, соотношение веры и знания носит, прежде всего, диалектический характер. Вера и знание

едины в том, что оба лежат в основе убеждения, через которое и проявляются. Различны же они в том, что знание достоверно, тогда как вера такой достоверностью не обладает. Она всего лишь вероятна. С другой стороны, вера, согласно Канту, обосновывается знанием. Особенность такой обоснованности видна, прежде всего, из сопоставления Кантом случайной и необходимой веры. Характеризуя их, Кант пишет: «Если цель поставлена, то условия для ее достижения гипотетически необходимы. Эта необходимость субъективно, но все же относительно достаточна; если я не знаю никаких других условий, при которых цель была бы достижима; но она безусловно и для каждого достаточна, если я достоверно знаю, что никто не может знать других условий, ведущих к поставленной цели. В первом случае мое допущение и признание истинности некоторых условий есть лишь *случайная*, а во втором случае — *необходимая вера*» (3, 674—675). Как видно отсюда, вера в обоих случаях логически обосновывается знанием, хотя в каждом из них степень такого обоснования различна. При случайной вере она ниже, ибо вытекает только из знания индивида, а при необходимой — выше, ибо вытекает из знания, принадлежащего всему человечеству.

Вопрос об обоснованности веры знанием давно уже требовал своей постановки. Он вытекал из ее гносеологического анализа, осуществлявшегося до Канта, в том числе — усилиями его непосредственных предшественников. Как отмечалось, Юм требовал соотнесения веры с очевидностью, а Гоббс квалифицировал эту последнюю как одно из проявлений знания. «...Я определяю... знание,— указывал он,— как очевидность истинны...»⁶. Однако в полном объеме этого вопроса до Канта никто не ставил. Канту принадлежит здесь несомненный приоритет⁷. Но на этом его заслуга не кончается, ибо в его подходе содержится и момент дифференцированности. Из высказывания о соотношении случайной и необходимой веры следует, что если вера обосновывается *различным* знанием, то и сама она в каждом случае должна быть *различной*. Такое различие касается по крайней мере ее твердости, выражающей соотношение между признанием суждения истинным, с одной стороны, и сомнением в этой истинности — с другой. Вера тем тверже, чем глубже обосновывающее ее знание. Большая твердость оказывается присущей той вере, которая вытекает из знания всего человечества, меньшая — той, которая вытекает из знания отдельного индивида.

Помимо общей констатации объективного критерия такой твердости, Кант с большим остроумием указал на субъективный ее критерий. «Обычным критерием того,— писал он,— чтобы узнать, составляет ли чье-либо утверждение... твердую веру, служит *пари*. Нередко человек высказывает свои положения с таким самоуверенным и непреклонным упорством, что

кажется, будто у него нет никаких сомнений в истинности. Но пари приводит его в замешательство» (3, 675). Хотя это указание и заслуживает внимания, тем не менее вытекающие из него возможности ограничены, ибо через пари проявляется отношение к тому или иному суждению лишь у отдельных индивидов, но не групп. Кроме того, заключая пари, индивид нередко руководствуется не до конца осознанными мотивами⁸.

В связи с рассмотрением обоснованности веры знанием встает вопрос и о гносеологическом статусе веры, предмет которой, согласно Канту, подлежит принятию а priori (см. 5, 508) и о которой он высказал свое столь часто цитируемое в нашей литературе замечание: «...мне пришлось ограничить... знание, чтобы освободить место вере...» (3, 95). Эта вера имеет несколько разновидностей:

1. Прагматическая (см. 3, 675).
2. Доктринальная (см. 3, 675—676).
3. Моральная (см. 3, 677—678).
4. Негативная (см. 3, 679).

Из указанных текстов следует, что вера в существование определенных явлений (что у больного чахотка, что на других планетах существуют обитатели, что в природе имеется целесообразность, установленная высшим разумным существом, что существует бог и загробная жизнь) не вытекает из знания о том, что могло бы породить ее предмет, ибо таким знанием субъект не располагает. Значит ли это, что Кант допускал веру, не обоснованную знанием?

При внимательном изучении текста в нем обнаруживается следующее.

1. Врач *верит* в то, что у больного чахотка *потому, что знает, что должен что-то сделать для него.*

2. Я *верю* в существование высшего разумного существа, установившего в природе целесообразность, *потому, что знаю, что должен чем-то руководствоваться в исследовании природы.* За неимением других принципов руководства я должен остановиться на этом.

3. Я *верю* в существование бога и загробной жизни *потому, что знаю, что на этом зиждутся мои нравственные принципы,* которыми я должен руководствоваться в отношениях с другими людьми.

4. Человек *верит* в бытие бога и загробной жизни *потому, что знает, что в своем взаимоотношении с обществом он должен руководствоваться определенными принципами и что доказать отсутствие бога и загробной жизни невозможно.* По справедливому замечанию И. С. Нарского, для Канта необходим не бог, как гарант мирового правопорядка, а только вера в его существование⁹.

Как видим, вера здесь также связана со знанием и вытекает из него. Но и сама эта связь, и соединяемые ею феномены

характеризуются определенными особенностями. В частности, знание, из которого вытекает вера, не есть знание о системе явлений, куда в качестве элемента входит и то явление, которое отображается в ее предмете. Оно является знанием об определяющем характере веры по отношению к результатам человеческой деятельности и о желательности или необходимости для субъекта этих результатов. Вера выступает не только средством познания, сколько предпосылкой деятельности. Она определенным образом связана, конечно, и с преодолением пробела в знании, но ее предмет, заполняющий этот пробел, оказывается по отношению к имеющемуся знанию *внешним*. Чаще всего к такой вере прибегают при дефиците общественного знания. Это видно хотя бы из того, что из четырех разновидностей такой веры, исследуемых Кантом, в качестве случайной — по его терминологии — выступает только одна: прагматическая вера (случай с врачом, исходное знание которого носит индивидуальный характер). Во всех остальных разновидностях эта вера оказывается необходимой, т. е. вытекает из общественного знания. Связь знания и веры здесь нельзя назвать логической, ибо предмет последней не вытекает, как сказано, из знания о системе явлений, куда входит и то, которое отображено в этом предмете. Она является, по Канту, «практической» и имеет не внутренний, а внешний характер. Верить нужно не потому, что так велит разум, а ради достижения определенных результатов в деятельности. На этом, кстати сказать, строятся и Кантовы постулаты практического разума¹⁰.

Из всего сказанного здесь следует, что в системе «знание — вера» Кант выделяет не один, а два вида знания. Первый обосновывает предмет веры логически, второй — «практически». Два вида знания порождают соответственно и два вида веры. Все это позволяет Канту по-новому подойти к данной системе и раскрыть здесь такие стороны, которые не были раскрыты до него.

Отсюда выясняются и некоторые детали гносеологического анализа веры Кантом, которые либо недостаточно раскрыты, либо получили неадекватную оценку.

Первая касается противоречия между известным фактом хорошего знания Кантом теоретического наследия своих предшественников, с одной стороны, и по крайней мере формальным игнорированием им одного довольно важного положения, содержащегося в этом наследии. Как известно, Гоббс, Локк и Юм противопоставляли веру очевидности. Там, где начиналось для них одно, кончалось другое. У Канта же этого нет. Почему? — Потому, что, как было отмечено, к вере он подходил с разных сторон. В результате этого подхода выяснилось, что существует вера, на которую раньше не обращали внимания и которая имеет «практическое» обоснование знанием.

Существование явления, отображенного в ее предмете, *не может* быть доказано. А раз так, то и очевидность никогда не может прийти ей на смену, и она остается для субъекта вечной.

Вторая деталь касается известного утверждения, что Канту пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере. Из него делают иногда вывод чуть ли не об обскурантизме Канта. Однако ничего подобного у него нет, и сделанное им утверждение носит вполне обоснованный характер. При рассмотрении связи между знанием, деятельностью и верой, чей предмет необходим для деятельности, но отображает явление, существование которого не может быть доказано, ничего другого нельзя было сделать. Канту пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере при характеристике чистого разума, ибо объективно такая ограниченность уже существует. Однако она имеет место в отношении не ко всякой вере, а только к той, которая обосновывается знанием «практически», т. е. внешне. Что касается другой веры, которая обосновывается знанием логически, то для нее не нужно было ограничивать знания, ибо на его основе она только и могла существовать.

Результаты осуществленного Кантом гносеологического анализа веры имели важное значение для развития философии.

Прежде всего этот анализ отныне включал в свою структуру положение о взаимосвязи веры и знания. Игнорируя его, анализировать веру как познавательный феномен после Канта было уже невозможно. Вслед за Кантом к нему непосредственно обратились Гегель и Фейербах, в чьих трудах оно и получило дальнейшее развитие.

Гегель следовал Канту в рассмотрении обоих направлений обусловленности веры знанием — логического и «практического». В первом из них он обратил внимание на зависимость развития веры от развития знания. «Религия, нравственность,— отмечал Гегель,— хотя они и суть вера, ...все же всецело обусловлены опосредствованием, которое носит название развития, образования, воспитания»¹¹. Гегель обратил внимание и на существование здесь другого момента. «Мы находим как эмпирический факт,— писал он,— что то, чему мы верим, имеется в нашем познании, что мы по крайней мере знаем об этом; мы находим также, как эмпирический факт, что то, чему мы верим, находится в нашем сознании как нечто достоверное, что мы, таким образом, знаем это»¹². Как следует отсюда, вера порождает некоторое знание. Правда, связь между тем и другим в определенной степени носит механический характер. Вера порождает знание не того, что отображено в ее предмете, а просто знание своего существования как феномена сознания. Следуя Канту во втором направлении, Гегель попытался и здесь раскрыть новые моменты. «Не на основании так называемого опосредствованного знания, рассуждений и умозаключений индус считает корову, обезьяну, брамина или далай-ла-

му богом,— писал он,— а потому, что верит в это. Природные вожделения и склонности сами собой вносят свои интересы в сознание, безнравственные цели находятся в нем совершенно непосредственно»¹³. Таким образом, если Кант в качестве основы веры брал осознание субъектом необходимости следовать определенным нравственным и научным принципам, то Гегель взял здесь другую основу. Это — вожделения субъекта и стремление к их удовлетворению. Любопытен взгляд Гегеля и на познавательные возможности такой веры, которые он раскрыл на примере веры в бога. Эта вера, по мнению Гегеля, «говорит лишь о том, что бог есть, но она не говорит, что он есть... Таким образом, бог, как предмет религии, явно суживается, сводясь к богу вообще, к определенному сверхчувственному, и содержание религии редуцируется до минимума»¹⁴. Из этого высказывания следует, что вера, обоснованная знанием «практически», очерчивает связь между существованием и непознанностью. Она постулирует существование явления. Но из самого факта существования вытекает его непознаваемость. Отрицательным результатом такой связи является редуцирование содержания той доктрины, которая вытекает из веры, в данном случае — религии.

Фейербах, как видно из содержания «Сущности христианства», также признавал за верой двоякую особенность, хотя и сводил ее, эту веру, только к религиозной вере. При характеристике осуществляемого Фейербахом — как последователем Канта — гносеологического анализа веры заслуживает внимания главным образом один момент. Он касается первого направления обоснованности веры знанием и служит раскрытию здесь еще одной стороны. «Первоначальная вера человека,— пишет Фейербах,— есть вера в истинность его чувств, вера в зримую, слышимую, чувственную природу, природу, которую человек, однако, невольно уподобляет себе, очеловечивает, персонифицирует. Но в дальнейшем человек невольно отделяет эти невольные персонификации предметов природы от них самих, превращает эти олицетворения в самостоятельные личности и, наконец, когда он возвышается до созерцания мира, как единства, объединяет в одну, отличную от природы личность, ее сущность»¹⁵. Хотя Фейербах не говорит, почему человек верит в персонифицированную природу, тем не менее отсюда следует, что вера требует для своего возникновения *минимум знания*. Человек создает в своем воображении единого бога только *после* созерцания мира как единого целого. При отсутствии такого единства создать образ единого бога и признать его содержание истинным невозможно. Взгляд на мир как совокупность разрозненных явлений лежит в основе многобожия. Объединение же явлений в одно целое позволяет перейти от многобожия к единобожию.

И Гегель, и Фейербах — каждый по-своему — внесли свою лепту в раскрытие соотношения веры и знания. В ряде вопросов им удалось продвинуться вперед. Однако плодотворный характер их действий во многом определяется тем, что они осуществлялись на пути, намеченном Кантом, и на основе достигнутых им результатов.

Далее, то, что сделал Кант, открыло возможности для уяснения гносеологического статуса религиозной веры или по крайней мере такой ее стороны, как связь со знанием. Предшественники Канта в целом прошли мимо этой связи. То же оказалось присущим и некоторым современным буржуазным философам, прежде всего представителям неопозитивизма и прагматизма. Это хорошо видно на примере их попытки раскрыть гносеологический статус Faith (необоснованной веры), которой противопоставляется Belief (обоснованная вера). Энтони Квинтон (Anthony Quinton), автор статьи «Знание и вера» в англо-американской философской энциклопедии посвящает Faith специальный раздел. Особенность ее, считает Квинтон, заключается в признании истинными таких положений, истинность которых недоказуема. Типичным примером Faith является вера в бога. Однако она выходит за пределы религиозного сознания, хотя во всех случаях вольно верить себя во власть того, от кого поступают сведения, по отношению к которым должна сложиться вера¹⁶. При этом совершенно упускается из вида причина возникновения Faith и отображение этой причины в сознании субъекта. Высказывания о необоснованности религиозной веры, о ее слепоте встречаются и в марксистской литературе¹⁷. Однако уже Кант установил, что для таких утверждений нет оснований. Подобно всякой вере, Faith, и вера в бога в том числе, не может возникнуть на пустом месте. Она обоснована. Но ее обоснованность является иной в сравнении с обоснованностью веры, чей предмет имеет со знанием логическую связь, примером чего в англоязычной философии выступает Belief. Belief характеризуется внутренним обоснованием, знанием. Faith и религиозная вера как ее разновидность — внешним. Забвение или игнорирование этого положения может стать методологической основой многих заблуждений.

Наконец, результаты осуществленного Кантом гносеологического анализа веры открывают возможность ее анализа в других аспектах: психологическом и социологическом.

Кант не подвергал веру психологическому анализу. Но из его характеристики по крайней мере трех ее разновидностей — доктринальной, моральной и негативной — следует, что вера порождает у человека определенные переживания. Это во многом согласуется с марксистским психологическим анализом веры, связанным с информационной теорией эмоций. Согласно последней положительные эмоции возникают тогда, когда для

удовлетворения потребностей субъект располагает достаточным или более чем достаточным знанием. Отрицательные эмоции возникают, когда такое знание оказывается недостаточным¹⁸. Однако нормальное состояние людей возможно лишь в относительно устойчивом состоянии. Поэтому отрицательные эмоции в случае своего возникновения должны быть преодолены. Как следует из информационной теории эмоций, это требует дополнительного знания. Но поскольку такое знание отсутствует, единственным, что может его заменить, оказывается предмет веры. Следовательно, эмоциональная сторона веры проявляется в том, что в условиях отсутствия необходимого для удовлетворения потребностей знания она способствует преодолению отрицательных эмоций и замене их положительными. С истощающей полнотой это проявление было показано В. И. Лениным на примере веры в бога. «Кроме фантазии,— отмечал он,— в религии крайне важно Gemüth, *практическая* сторона, поиски лучшего, защиты, помощи... в религии ищут *утешения...*»¹⁹.

Кант не сделал и подробного социологического анализа веры, хотя и обратил внимание на некоторые его стороны. Он осуществил это на основе выделения таких разновидностей веры, как прагматическая и моральная, чье описание воспроизведено выше. Как видно из этого описания, обе разновидности веры лежат в основе деятельности, ибо последняя строится, исходя из содержания информации, в которую верят. Однако характер этой деятельности в каждом случае имеет свои особенности. Деятельность, основанная на прагматической вере, случайна. Субъект *знает*, что, исходя из содержания ее предмета, он должен действовать, но он *не знает*, обязательно ли он должен действовать *так, как предписывает это содержание, или иначе*. Деятельность, основанная на моральной вере, необходима. Поступать следует *только так*, как того требует вера в бога и в загробный мир. Исходя из нее строится максима поведения, нарушение которой вызывает человеческое презрение. Несмотря на некоторую односторонность, выраженную здесь Кантом, и связанную с тем, что, по сути дела, он сводил деятельность только к двум ее разновидностям — практической (не в марксистском смысле) и моральной — его заслуга здесь несомненна. Он показал, во-первых, что вера может вплестаться в число предпосылок, обуславливающих деятельность, и последняя, таким образом, оказывается основанной на вере. Во-вторых, что в зависимости от соотношения веры со знанием такое влечение в каждом случае отличается соответствующими особенностями.

Несмотря на то, что осуществленный Кантом гносеологический анализ веры имел значительные научные перспективы, в нем содержалась и определенная непоследовательность. Она касалась прежде всего самой веры и ее типологии. Определяя

веру как признание истинным суждения, достаточно обоснованного с субъективной стороны и недостаточно — с объективной, Кант не раскрыл сути этого обоснования и создал возможность его произвольной трактовки. Главным образом это относится к объективной обоснованности. Несмотря на попытку разностороннего подхода к ней, в целом она сводится им к соответствию содержания суждения чувственному опыту. А это способствует суживанию ее гносеологического статуса. С другой стороны, соотнося различные типы веры друг с другом, Кант не основывается на каком-либо исходном принципе, что лишает его классификацию четкости. Это хорошо видно на примере констатации им прагматической веры. Хотя Кант и делает основной упор на ее «практическую» обоснованность, тем не менее за ней нельзя отрицать и логической обоснованности, ибо если бы врач совершенно ничего не знал о болезни, он не был бы допущен к лечению больного. Этот момент, подобно предыдущему, также суживает гносеологический статус веры, внося путаницу в установление ее познавательных возможностей. Наконец, Кантов взгляд на веру характеризуется отсутствием строгости. Оно выражается, в частности, в том, что вера, обоснованная знанием «практически», сводится им только к вере в бога и загробный мир.

Эта непоследовательность в значительной мере обусловливалась методологией Канта, в которой причудливым образом переплетались материализм и идеализм, диалектика и метафизика. Перспективы ее преодоления открываются на базе марксистско-ленинской методологии, вытекающей из основных положений диалектического и исторического материализма. О действительности этой методологии для гносеологического анализа веры свидетельствуют подходы Энгельса к данному феномену, в частности соотнесение им веры с пониманием²⁰. Но это уже другая тема.

Предпринятый Кантом гносеологический анализ веры представляет собой часть его философского наследия и должен рассматриваться во взаимосвязи с современным ему состоянием науки и практики. Потребность в том, что сделал Кант, вытекала из предшествующих этапов гносеологического анализа веры, в том числе и из необходимости разрешения обнаружившихся там противоречий. Субъективно Кант пытался разрешить эти противоречия и добился здесь чрезвычайно многого. В этом с ним не может сравниться ни один из предшествующих философов. Но объективно его действия в определенной мере сдерживались используемой им методологией. Преодолеть эту ограниченность можно было лишь на основе революционного переворота в философии.

¹ См.: Козырева А. К. Природа веры. — В кн.: Философские исследования. Л., 1968; Она же. Кант о соотношении веры и знания. — В кн.: XXII Герценовские чтения. Философия и социальная психология. Краткое

содержание докладов. Л., 1971; Щербак ова Г. В. Убеждение в его отношении к знанию и вере. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Томск, 1972; Г л у с к и н В. В. Кант и проблема гносеологического анализа веры. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Межвузовский сборник. Калининград, 1979, вып. 4; Нарский И. С. Кант и религия. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8.

² См.: Г о б б с Т. Избранные произведения в 2-х т. М., 1964, т. 1, с. 502; Л о к к Д. Избранные философские произведения в 2-х т. М., 1960, т. 1, с. 666, 668, 692; т. 2, с. 230—231; Ю м Д. Сочинения в 2-х т. М., 1965, т. 1, с. 197, 224, 241; т. 2, с. 111, 114.

³ См.: Г о б б с Т. Избранные произведения, т. 1, с. 408.

⁴ См.: Л о к к Д. Избранные филос. произведения, т. 1, с. 666; т. 2, с. 225.

⁵ См.: Ю м Д. Соч., т. 1, с. 197, т. 2, с. 114.

⁶ Г о б б с Т. Избранные произведения, т. 1, с. 467.

⁷ Могут возразить, что исключение составляет якобы Фома Аквинский, утверждавший, как известно, что для усиления веры в бога требуется рациональное обоснование его бытия. — См.: Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975, с. 67—77. — Полностью согласиться с этим возражением нельзя. Во-первых, тезис Фомы носил теологический, а не философский характер. Во-вторых, Фома, да и никто другой, так и не сумел дать такого рационального обоснования. Поэтому его утверждение остается голословным.

⁸ Кант предлагал измерять твердость веры при помощи суммы, на которую заключается пари: чем выше сумма, тем, следовательно, тверже индивид в своей вере. Однако он был далек от того, чтобы установить единые для всего человечества показатели твердости веры. Некоторые современные авторы пошли в этом направлении дальше, пытаясь выразить твердость веры в процентах. — См.: Szacilo T. Przekopania. Warszawa, 1967, S. 68, 95, 126; Дубинин И. И. Убеждение как объект философского анализа. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Минск, 1979, с. 10. — Несмотря на то, что желание этих авторов продвинуться в решении указанного вопроса заслуживает всяческого одобрения, их попытку приходится признать бесплодной. Чтобы выразить веру в процентах, нужно установить объективный критерий того, что значит верить на 1%. Но этому препятствует субъективный характер веры и наличие неосознанных моментов при ее возникновении и существовании. Преодолеть такое препятствие, даже благодаря усилиям своих лучших умов, человечество пока не сумело.

⁹ См.: Нарский И. С. Кант и религия. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8, с. 5.

¹⁰ Подробно об этом см.: Калининков Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983, вып. 8.

¹¹ Гегель. Энциклопедия философских наук в 3-х т. М., 1975, т. 1, с. 192.

¹² Там же, с. 187.

¹³ Там же, с. 197.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х т. М., 1955, т. 1, с. 321.

¹⁶ The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4. N-Y — L., 1975, p. 352.

¹⁷ См.: Платонов К. К. Психология религии. М., 1967, с. 94; Шехтерман Г. И. Вера и знание. Алма-Ата, 1967, с. 76; Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974, с. 252.

¹⁸ См.: Симонов П. В. Что такое эмоция? М., 1966, с. 54.

¹⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2-е изд., т. 29, с. 53—54; см. также: Носович В. И. Психология веры. Л., 1970.

²⁰ См.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 89, 138—139; Архив Маркса и Энгельса. М., 1946, т. 10, с. 300.