

¹¹ См.: Бранский В. П. Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л., 1973. С. 40—45.

¹² См. там же. С. 46, 69.

¹³ См. там же. С. 52—53.

¹⁴ См.: Бранский В. П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике. Л., 1962. С. 108.

¹⁵ Кармин А. С. Интуиция и ее механизмы//Проблемы методологии науки и научного творчества. Л., 1977. С. 64.

АТЕИСТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ КАНТОВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛА

В. Д. Шмелев

(Уральский лесотехнический институт)

В религиозной доктрине И. Канта кардинальное место занимает понятие трансцендентального идеала. Раскрывая его содержание, кенигсбергский мыслитель показывает некоторые гносеологические корни религиозных представлений, формулирует отправные пункты нравственного учения, предлагает специфическое решение проблемы человеческого предназначения. Именно здесь отчетливо проступают гуманистические и атеистические идеи кантовской философии, ставящие ее в один ряд с другими выдающимися творениями идеологов буржуазии. Эти идеи чрезвычайно актуальны в наше время, когда религия утрачивает свое влияние на массы, а реакционные империалистические круги стремятся использовать религиозную идеологию в корыстных политических целях. В этих условиях научный атеизм не может обойтись без опоры на достижения предшествующей атеистической мысли. Для него, подчеркивал В. И. Ленин, союз с прогрессивными буржуазными теоретиками «...обязателен в борьбе с господствующими религиозными мракобесами»¹.

В рамках небольшой работы невозможно осветить все грани атеистических взглядов И. Канта. Это задача всестороннего, монографического исследования. В данной статье мы ограничимся анализом трансцендентального идеала чистого разума и логически следующих из него атеистических выводов. Трансцендентальная диалектика, в которую входит идеал, играет важную роль в концепции И. Канта. Она характеризует труднодоступную область философского мышления.

Современная марксистская интерпретация трансцендентальной диалектики И. Канта весьма богата и многогранна. Она представлена трудами Т. И. Ойзермана, И. С. Нарского, Л. А. Абрамяна, О. Г. Дробницкого, Л. М. Архангельского, А. Ф. Шишкина, Б. Э. Быховского и других исследователей². В работах этих ученых идеал рассмотрен в свете различных форм общественного сознания. Пожалуй, больше всего внимания в них уделено его этическому содержанию. Вместе с тем идеал достаточно глубоко изучался и в теоретико-познаватель-

ном плане. Попутно философы-марксисты так или иначе касались его атеистических сторон, правда, в той мере, в какой это диктовалось целями их анализа. Гораздо плодотворнее данный аспект кантовских представлений разработан в последних публикациях кантоведов, посвященных религиозным проблемам³. Однако непосредственным предметом изучения атеистическая направленность трансцендентального идеала пока не была, хотя потребность в этом сегодня и назрела. Дело в том, что в настоящее время эта часть воззрений И. Канта особенно устойчиво искажается буржуазными идеологами⁴.

Пристальное внимание буржуазных фальсификаторов к этому разделу учения И. Канта вполне объяснимо, ибо в нем немецкий философ рассматривает важнейшие пункты религиозного мировоззрения. Он анализирует понятие бога как центральной фигуры христианского культа, тезис о бессмертии человеческой души, миф о загробном царстве и другие догматы религии. И. Кант стремится отыскать в деятельности разума те явления, которые ответственны за создание иллюзорной картины мира и ее главного ядра — мифа о сверхъестественном творце и его божественных действиях. К числу подобных явлений выдающийся критик относит идеалы чистого разума и трансцендентальные идеи. И те и другие, по его мнению, априорны, составляют предмет метафизики и присущи только разуму, который с их помощью объединяет все свои знания в строгую систему. Одновременно эти же феномены при определенных условиях открывают перед нами дорогу к теологическим представлениям. Причем особые функции выполняет трансцендентальный идеал, гипостазирование и персонифицирование которого неизбежно влечет за собой религиозные воззрения.

В кантовских трудах мы не встречаем однозначного определения термина «идеал». И. Кант трактует его по-разному. В одних случаях в «Критике чистого разума» он определяет идеал как диалектическое умозаключение. Оно формирует третий класс трансцендентальных идей, фиксирующих абсолютное единство условий бытия всех предметов человеческого мышления. В других случаях идеал просто отождествляется с идеей. Наконец, зачастую И. Кант описывает его как индивидуализацию трансцендентальной идеи разума, специфика которой состоит в том, что она дает нам прообраз человеческого поведения, какую-либо единичную вещь, обусловленную только идеей.

При исследовании трансцендентального идеала как диалектического умозаключения И. Кант стремится решить вопрос об объективной истинности тех теоретических положений, которые претендуют на безусловное значение. По И. Канту, такие построения разума можно разделить на три класса, соответствующие в обычной логике категорическому, гипотетическому,

а также разделительному умозаключению. «Первый содержит в себе, — пишет И. Кант, — абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта, второй* — абсолютное *единство ряда условий явлений, а третий* — абсолютное *единство условий всех предметов мышления вообще*» (3, 363). Все эти формы выражения абсолютного в разуме не изолированы друг от друга. Они тесно связаны в единую систему, в которой хорошо видна восходящая линия развития от психологических к космологическим, а затем к теологическим явлениям.

В своем главном произведении И. Кант последовательно разбирает все три класса абсолютных идей. Первоначально он исследует понятие души, которое увязывает со знаменитым положением Р. Декарта «я мыслю». «Я, как мыслящее существо, — замечает философ, — ...называюсь душой» (3, 368) и в этой роли являюсь предметом чистой или рациональной психологии. Причем душа выступает в совершенно свободном от эмпирических предикатов состоянии. Она может быть определена только категориальным рядом, который сообщает ей субстанциональность, простоту, тождественность в любой ситуации и общение с другими телами. При наличии у души всех этих признаков мы и можем говорить об ее всеобщем реальном существовании. Как раз на этом, подчеркивает И. Кант, настаивают метафизика и теология, которые приписывают мистической душе бессмертное бытие и видят ее абсолютным и неделимым образованием.

И. Кант задается вопросом, а действительно ли вышеуказанные категориальные признаки присущи человеческой душе, т. е. самосознанию и сознанию? Можно ли считать истинными те знания, к которым постоянно влечет нас разум? Оперирует ли рациональная психология явлениями, имеющими объективный аналог? Разумеется, дать положительный ответ на эти вопросы — было бы равнозначно молчаливому признанию метафизических и теологических утверждений, отказу от изучения естественного механизма познания. И. Кант подобным образом поступить не мог, так как он видел важнейшую задачу своего труда в раскрытии подлинной структуры мышления людей, в выявлении границ применимости научных знаний. Немецкий ученый отвергает у человеческой души сверхъестественные основания. Он указывает, что хотя движение нашего разума к абсолютному единству мыслящего субъекта вполне закономерно, оно тем не менее не дает нам истины в последней инстанции. Мы получаем совсем не истину, а трансцендентальный паралогизм, который показывает лишь границы функционирования человеческого познания. Он имеет иллюзорное содержание. Наши доказательства простоты и неизменности души, ее субстанциональности также не состоятельны, поскольку они не подкрепляются опытом. Суждения о душе, как чистые продукты разума, являются творениями одной фантазии. Вследствие

этого, заключает И. Кант, «мы никаким образом не можем что-либо узнать о свойствах нашей души» (3, 382), когда ведем речь об ее всеобщем обособленном существовании.

Отказавшись от теоретического обоснования религиозного тезиса о бессмертии души, И. Кант нанес ощутимый удар по теологии. По сути дела, как совершенно справедливо отмечает И. С. Нарский, он пришел к атеистическому выводу, что «в эмпирическом мире стремление к бессмертию души само по себе бессмысленно, поскольку вечной земной жизни не бывает и души как явления прекращают свое бытие в момент многократно подтвержденных жизнью фактов смерти»⁵. Казалось бы, что мыслителю ничего другого не остается, как занять по этому вопросу позицию научного атеизма. Однако И. Кант не пошел в своем решении до конца. Здесь еще раз проявилась его исторически обусловленная, бюргерская ограниченность. Он сохранил постулат бессмертия души в мире ноуменов как регулятивный принцип морального поведения. В то же время следует подчеркнуть, что кантовское понимание бессмертия души в корне отличается от взглядов теологической ортодоксии. Если отцы церкви изображали бессмертие души как следствие ее божественной природы, не содержащей ни грама собственно человеческого, то создатель знаменитой «Критики» придерживается в этом вопросе совершенно другой позиции. Согласно ему, бессмертие души состоит в «достоинстве человечности». Им обладает каждый человек в своей собственной личности. Одни лишь нравственные поступки человека, заявляет И. Кант, его заслуги перед всем человечеством есть истинное нечто, «возвышающее душу даже до божественности, ... между тем как понятие о миродержце, делающем этот долг заповедью для нас, все еще лежит от него очень далеко»⁶. Как видим, для И. Канта важнейшее значение имеет не само по себе бессмертие души, сколько его наличие как нравственного регулятивного принципа.

При анализе космологических идей И. Кант также противопоставляет свое видение мира метафизическим и теологическим концепциям. В отличие от богословов, которые считают всеведущего творца причиной всех вещей и явлений и проповедуют сегодня активного действенного бога, якобы присутствующего в любом событии⁷, он отрицает сверхъестественное в существующем мире. Кант предлагает качественно иной путь постижения абсолютного. Содержание космологии, пишет великий философ, следует рассматривать, исходя из его направленности в прошлое, но никак не в будущее. Иначе мы покинем мир данных опыта и совершим ничем неоправданный скачок в царство сверхчувственного. В этом царстве идеи космологии утрачивают свой трансцендентальный характер и превращаются в ложные идеальные конструкции.

Вскрыв бесперспективность поисков безусловного в настоящем и будущем и направив их в бесконечное прошлое, идеолог бюргерства выступил против теистических направлений. Он освободил область опыта из-под опеки теологии. Природа, данная нам в опыте, оказалась такой сферой, где действуют только естественные закономерности. В ней для И. Канта, как совершенно справедливо пишут К. Н. Любутин и Н. И. Шашков, нет места богу. «Естествознание существует, опираясь на чувственные созерцания, синтезированные априорными формами рассудка, и все, что выходит за пределы этого дуализма, не имеет права на существование»⁸.

Ничего мистического И. Кант не нашел и в форме космологических идей. Последние обнаруживают глубокое родство с рассудочными категориями. Их отличие лишь в том, что они расширяются до абсолютного. Как и категории, суждения космологии можно сгруппировать в иерархическую таблицу. Она состоит из четырех основных групп. Причем каждая группа суждений описывает определенный аспект реальной действительности, высвечивает коренную мировоззренческую проблему. Вечен ли окружающий нас мир, или он имеет начало своего развития; существует ли в мире нечто простое, или же все в нем сложное и может до бесконечности делиться; совершаются ли свободно некоторые явления в мире, или ему присуща естественная необходимая связь событий; имеется ли в мире абсолютно совершенная и необусловленная сущность, или же все в нем обусловлено и зависимо — вот, по мнению И. Канта, главные из них.

Метафизика и теология, с точки зрения немецкого просветителя, при решении данных вопросов подходят к ним догматически. Они не знают сомнений в безусловной природе космологических истин. Их рассуждения о мире слишком категоричны. Действительно, замечает И. Кант, несмотря на то, что мы постоянно направляемся в нашем познании к абсолютному единству ряда условий явлений, все это тем не менее отнюдь еще не приводит нас к неизменным, вечным истинам. Напротив. Мы вырабатываем всего лишь антиномии, которые, хотя существенно отличаются от трансцендентальных паралогизмов, однако, сходны с ними в конечном итоге. Они тоже неверны, ибо состоят из противоречивых взаимоисключающих высказываний. Антиномии придают решению космологических вопросов только видимость правильности. И мы абсолютно не вправе, пишет И. Кант, «признавать их состоятельными и усвоить их», поскольку они не находят подтверждения на опыте. Самое большое, на что способны данные продукты мыслительной деятельности разума, — это показать нам космологическую «идею в ее сияющем, но ложном блеске» (3, 391).

Следует подчеркнуть, что И. Кант вводит идею бога именно здесь, в космологии. Он говорит о ней в четвертой антино-

мии. По нашему мнению, этот факт не является случайным; наоборот, его нужно рассматривать как очень важный и принципиальный. Только исходя из него, можно верно судить об идее верховного главы мира в кантовском прочтении.

В результате перемещения понятия бога в область антиномий оно из абсолютного и непререкаемого трансформировалось под пером И. Канта в противоречивое и относительное образование. Однако немецкий теоретик не остановился на этом. Он пошел еще дальше, заявив, что и тезис, где постулируется существование высшего судьи разума, и антитезис, где оно отрицается, доказуемы одинаково. «Аргументация — пишет И. Кант, — в обоих случаях вполне согласна с обыденным человеческим разумом» (3, 431). Иначе говоря, по отношению к эмпирическому миру наряду с теологической он считает совершенно правомерной и атеистическую интерпретацию. Более того, если учесть общую характеристику антиномии как проблематического понятия, то нам будет окончательно ясно, к чему стремится родоначальник немецкого идеализма при объяснении природы, на чьей стороне его горячие симпатии. Он высказывает их в своем главном труде весьма прозрачно. Приверженцы антитезиса представляются ему более последовательными и основательными. Если бы они преодолели догматизм, указывает И. Кант, то их мысли следовало бы признать «максимой умеренности в притязаниях, скромности в утверждениях и вместе с тем возможно большего расширения нашего рассудка с помощью предназначенного для нас наставника, а именно опыта» (3, 437).

Хотя «вывод из динамических антиномий философа гласил, как верно отмечает Н. С. Нарский, что «в эмпирическом мире нет абсолютного существа»⁹, тем не менее И. Кант не отбросил понятие бога полностью. Здесь снова мы встречаемся с его непоследовательностью. Он оставил понятие бога в сфере нравственности, как регулятивный этический принцип, играющий важную роль в моральных поступках людей и обуславливающий их поведение. Негативным моментом кантовских представлений явилось и то, что, рассматривая трансцендентальные идеи, он часто апеллирует к Платону. К тому же нередко у него встречаются описания бога как первосущности, как высшей сущности, словом, такие же, как в теологии. Отсюда современные защитники фидеизма делают вывод, что религиозные воззрения И. Канта «являются составной частью традиции, идущей обратно к Платону»¹⁰. При этом буржуазные интерпретаторы кантовского наследия не принимают во внимание, что автор трансцендентальной философии считал правомерными все предшествующие богословско-метафизические искания. Им как будто невдомек, и они напрочь «забывают», что понятие первоначального творца у И. Канта вопреки Пла-

тоново-Мальбраншевой традиции не имеет абсолютных атрибутов, а выступает как нечто гипотетическое. Эти теоретики, давая разъяснение идее бога, «стыдливо» замалчивают ее антиномичность.

На наш взгляд, попытки нынешних идеологов империалистической буржуазии обрядить И. Канта в одежды религиозного реформатора и активного продолжателя линии Платона и Мальбранша, мягко говоря, не совсем корректны. Слишком уж они односторонни и неправдоподобны, так как в них игнорируются атеистические аспекты кантовского учения. В действительности для И. Канта, правильно подчеркивает И. С. Нарский, вовсе не нужен «бог как гарант мирового правопорядка, но только вера в его существование»¹¹. Великий критик, конечно, не обскурант, каким хотелось бы изобразить его сегодняшним апологетам церкви. Объективно его учение направлено против религиозных истин, хотя оно и не всегда последовательно. Поэтому проводить исторические параллели с религиозно мыслящими философами по отношению к И. Канту не только несправедливо, но и бессмысленно. Такого рода преемственность лишь затемняет прогрессивные черты кантовских представлений, умаляет их социальное значение.

При рассмотрении теологических явлений И. Кант обстоятельно изучает идеал как трансцендентальную идею. Объектом его анализа становится понятие всей реальности. Повышенный интерес философа к этому понятию закономерен. Он вытекает из возникшей в тот исторический период насущной потребности в разработке основных форм и средств научного познания. Понятие всего реального давало возможность раскрыть важнейшие стороны идеи — одной из форм систематизации современного научного знания. Попутно И. Кант вынужден был обратиться и к религиозным проблемам, так как теология активно использовала это понятие в своих теоретических построениях. Абсолютизируя и гипостазируя суждения о всей реальности, она благополучно выводила из них идею существования верховного создателя.

В ходе решения проблемы бытия высшей сущности И. Кант освободил идею всей реальности от пут религиозной схоластики. С помощью этой абстракции, говорит выдающийся немецкий просветитель, мы объясняем лишь сферу всех возможных вещей, причем не данных нам свыше, а открываемых опытным познанием. К тому же суждения о всем реальном помогают нам разобраться: почему та или иная вещь является такой, а не другой, почему любая вещь имеет только ей присущие предикаты. Ведь чтобы вскрыть определенность вещи, всегда требуется подчинить ее «принципу *полного определения*» и проанализировать «в отношении ко *всей сфере возможного* как совокупности всех предикатов вещей вообще» (3, 504).

В кантовской интерпретации понятие всей реальности —

высшая априорная идея разума. Было бы ошибочным, замечает он, говорить о ней как о снимке с какого-нибудь материального образования. Она лишь трансцендентальная идея, выдающая рассудку определенные предписания. Во всей полноте объем этой идеи для нас непостижим. А ее предикаты весьма туманны. Разумеется наделять данную абстракцию статусом абсолютного знания и выдавать за вечную, неизменную истину совершенно абсурдно. Она не может быть таковой. Это «трансцендентальный идеал, составляющий высшее и полное материальное условие всего существующего» (3, 506—507).

Тот факт, что идея всей реальности есть идеал нашего разума, подчеркивает И. Кант, можно легко проверить при исследовании ее содержания. Будучи обязательным условием для полного определения вещи, идея есть совокупность всех возможных предикатов вещей, т. е. носительница всеобщего. В подобном амплуа она выполняет роль трансцендентального субстрата, из которого и черпаются те или иные предикаты, принадлежащие вещи. Однако одновременно эта же идея является априорным понятием нашего мышления, качественно отличным от всех других понятий. Следовательно, она выступает как носительница единичного, своеобразного. Любые понятия никогда не имеют столь явно выраженной противоречивости. Да они бы и не отвечали требованиям формально-логического закона противоречия, допускающего у каждого понятия только один предикат. Присутствие всеобщего и единичного в одном и том же духовном явлении типично исключительно для идеала и ни в какой другой абстракции не встречается.

Люди, говорит И. Кант, сами того не подозревая, часто гипостазируют трансцендентальный идеал. Это происходит вследствие не критического отношения с их стороны к естественному ходу познания. Как правило, познание начинается с того, что нужно найти необходимое основание понятию, данному нам в опыте. В качестве такового и принимается идея всей реальности. Ей даны предикаты абсолютности и необходимости, так как без них она не смогла бы определить случайное, которое мы получаем в опыте. Между тем эти абсолютные черты, присущие идее как идеалу, никогда не удовлетворяют разум. Он настойчиво ищет им обоснование, ибо «абсолютно необходимое само зыбко, если вне него и под ним есть еще пустое пространство и если оно само не заполняет собой всего» (3, 512). Тогда-то и возникает благоприятная почва для религиозных спекуляций. Идеал принимают за абсолютное знание, которому якобы соответствует первосущность, имеющая объективное бытие. Ее выдают за основание всех оснований, будто бы являющееся по сравнению с предметами опыта наивысшей реальностью. В дальнейшем первосущность персонифицируют, снабжают атрибутами простоты, единства, вечности и т. д. и получают в конечном счете фигуру божест-

венного творца действительности. Идеал чистого разума превращается в «предмет трансцендентальной теологии» (3, 509).

На протяжении веков религия паразитировала на этом естественном движении человеческого мышления. Она использовала его при доказательстве бытия божьего. Вот как описывает это Г. Лейбниц в одном из своих трудов: «...доказательство бытия Бога, известное издавна у схоластиков и возобновленное Декартом,— доказательство, гласящее следующее: Что вытекает из идеи или определения известного предмета, то может быть высказано о предмете. Бытие вытекает из идеи Божества (или наисовершеннейшего существа, рядом с которым нельзя себе представить более великого), ибо совершеннейшее существо содержит в себе полноту совершенств, к которым принадлежит и бытие; следовательно, существование может быть приписано Богу»¹².

Заметим, что сам Г. Лейбниц не последовал за своими предшественниками. Он усмотрел противоречие в предлагаемых ими воззрениях. Чтобы преодолеть его, немецкий теоретик предложил ввести в данное доказательство бытия бога существенное ограничение. А именно: он настаивал на принятии в качестве исходных реальных, а не номинальных определений. И. Кант пошел еще дальше. Он, как справедливо подчеркивает Т. И. Ойзерман, вообще «отвергает рационалистическую догму о тождестве реальных и логических оснований, с помощью которой спекулятивная метафизика «доказывала» существование трансцендентальных сущностей, бытие божие, бессмертие души, абсолютную свободу воли и т. д.»¹³. Великий критик видит в ней чистый вымысел. «Такое применение трансцендентальной идеи,— указывает мыслитель,— выходило бы уже за пределы ее назначения и допустимости» (3, 509).

При этом И. Кант не ограничился простым заявлением. Он подробно рассмотрел в своем произведении онтологическое, космологическое и физико-теологическое доказательства бытия высшей сущности и пришел к неутешительным для теологов выводам. Наш разум, писал классик немецкой теории, не может достигнуть на этом пути ничего положительного и только «напрасно расправляет свои крылья, чтобы одной лишь силой спекуляции выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира» (3, 516).

Подвергнув критике религиозные извращения идеала как трансцендентальной идеи, И. Кант не порвал окончательно с религией. В силу исторических обстоятельств он не мог быть последовательным в этом вопросе и сделал уступки теологам. И. Кант предложил теистическое истолкование идеала как индивидуализации априорных идей разума. Идеал чистого разума как индивидуализация идеи уже не участвует в теоретическом постижении действительности. Он является духовным орудием

людей в практической деятельности. При этом идеал выполняет важную функцию регулирования межличностного общения индивидов и направляет в нужное русло их повседневное поведение. Этот продукт сознания, согласно И. Канту, лежит «в основе возможности совершенства определенных поступков» (3, 502) и обладает очень большой практической силой. Он же помогает нам вскрыть подлинный источник религиозных истин, понять их назначение.

Как регулятор человеческого поведения, трансцендентальный идеал тесно связан с моральными идеями. И. Кант считает, что последние сами по себе не могут оказать воздействия на преобразующую деятельность людей. Они должны быть мысленно опредмечены и индивидуализированы, или, говоря другими словами, должны принять форму идеала, выступающего их непосредственным выражением. Философ приводит пример из художественной литературы, где в результате индивидуализации идеи мудрости возникает идеальная фигура мудреца, на практике никогда недостижимая. Сходным же путем формируются в нашем практическом сознании и образы религии. Они представляют собой специфическую индивидуализацию моральных принципов.

Такой путь формирования религиозных образов, отмечает И. Кант, свидетельствует об их вторичности и зависимости. Они не имеют самостоятельного бытия и подчинены нравственным принципам. Так образ всемогущего бога не есть отражение какого-то сверхчувственного существа, совершающего чудесные деяния. Это индивидуализация «всего нравственного порядка и совершенства» (3, 545), т. е. всего комплекса моральных черт, регулирующих человеческое поведение. В образе церкви мы индивидуализируем идею «объединения всех честных людей под властью божественно-непосредственного, но морального мироправления»¹⁴. Образ Христа тоже «относится к моральной идее разума, ибо последняя служит нам не только общим правилом, но также и побуждением»¹⁵, и т. д.

Поставив религиозные догмы в зависимость от нравственных норм и правил, И. Кант фактически оставил за бортом их сакраментальное, мистическое содержание. Естественно, положение и социальная роль религии коренным образом изменились. Прежде всего божественные реалии потеряли свою первичность и абсолютность. Помимо этого, им было отказано и в объективном существовании. Тем самым религия утратила главенствующее место в духовной жизни людей и оказалась на ее окраине. За ней сохранилась всего одна функция: угрожать карами и наказаниями тем, кто не желает выполнять моральные предписания. Лишь в качестве принуждающей силы она имеет определенное историческое право на бытие и на человеческое признание. А в целом, подчеркивает И. Кант, ее нужно рассматривать как придаток морали.

Теоретический фундамент религии, по убеждению И. Канта, также нельзя оставить в прежнем состоянии. Общераспространенные формы теологии не отвечают нравственным требованиям. Они должны быть элиминированы. Взамен их следует разработать новое учение — этико-теологию. Последняя не тождественна с теми моральными принципами, которые обычно продуцируют богословы из библейских текстов. Она содержит высшие моральные максимы, не зависящие ни от какой верховной причины. Как раз они-то и являются глубинной основой религиозного сознания.

Современная теологическая мысль отвергает кантовские взгляды на моральную детерминацию догматов религии. Она считает их совершенно неприемлемыми. Против концепции И. Канта сплотились и выступают единым фронтом как последователи католицизма, так и сторонники протестантской доктрины. И тех и других предложенный мыслителем вариант связи нравственности и религии явно не устраивает. «Моральные требования, — пишет, например, протестантский теолог Рейнгольд Нибур, — из которых Кант пытается вывести всю структуру религии, в действительности выводятся из самой религии»¹⁶. Р. Нибур не отрицает кантовскую трактовку религиозных догм как трансцендентального идеала. Он ее даже поддерживает. Однако, как и все другие защитники религии, этот теолог хотел бы сохранить одно — «веру в трансцендентальное единство сущности и существования, идеала и реального мира»¹⁷. Он решительный противник проводимой И. Кантом естественной моральной религии.

Как видим, нынешние теологи не так уж далеко ушли от прежних служителей церкви. Они, как и много веков назад, ратуют за сохранение сверхъестественного. В противоположность им И. Кант, характеризуя идеал как диалектическое умозаключение, как трансцендентальную идею всей реальности и как индивидуализацию априорных идей разума, стремится устранить реакционные стороны религии, пытается наполнить религиозные догмы совершенно новым, не свойственным им, гуманистическим содержанием. Кантовская критика религии (при всей ее непоследовательности) направлена против мистики и обскурантизма. Показывая несовместимость религиозного мировоззрения с научной картиной мира, она созвучна научному атеизму.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 28.

² См.: Архангельский Л. М. Лекции по марксистской этике. Свердловск, 1969. Ч. 1; Ойзерман Т. И. и др. Философия Канта и современность. М., 1974; Ойзерман Т. И. Философия И. Канта. М., 1974; Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974; Нарский И. С. Западно-европейская философия XIX века. М., 1976; Богомолов А. С. и др. Кант и кантианцы. М., 1978; Абрамян Л. А. Кант и проблема знания: Анализ кантовой концепции обоснования естествознания. Ереван, 1979; Шишкин А. Ф. Человеческая природа и нравственность. М., 1979; Кантовский

сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1981. Вып. 6, и другие работы.

³ См. статьи И. С. Нарского, Л. А. Калининкова, В. Д. Шмелева в Кантовском сборнике (Калининград, 1983. Вып. 8), статью И. С. Нарского в кн.: «Критика чистого разума» Канта и современность» (Рига, 1984).

⁴ См.: England F. E. Kant's Conception of God. N.-Y., 1966; Wood, Allen W. Kant's Moral Religion. Ithaca and London, 1970; Wood, Allen W. Kant's rational theology. Ithaca and London, 1978; Gunton, Colin E. Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth. Oxford University Press, 1978; Schroll-Fleischer, Niels O. Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants. Odense, 1981; etc.

⁵ Нарский И. С. Кант и религия//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1983. Вып. 8. С. 4.

⁶ Кант И. Религия в пределах только разума. Спб., 1908. С. 193.

⁷ См.: Gunton, Colin E. Op. cit. P. 189.

⁸ Любутин К. Н., Шашков Н. И. Философские предпосылки «Критики чистого разума» И. Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1981. Вып. 6. С. 13.

⁹ Нарский И. С. Отношение Канта к основным религиозным проблемам//«Критика чистого разума» Канта и современность... С. 206.

¹⁰ Wood Allen W. Kant's rational theology... P. 28.

¹¹ Нарский И. С. Отношение Канта к основным религиозным проблемам//«Критика чистого разума» Канта и современность... С. 208.

¹² Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях//Избр. филос. соч. М., 1908. С. 42.

¹³ Ойзерман Т. И. Учение И. Канта о «вещах в себе» и ноуменах//Вопросы философии. 1974. № 4. С. 121.

¹⁴ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 170.

¹⁵ Там же. С. 190.

¹⁶ Niebuhr, Reinhold. An Interpretation of Christian Ethics. N.-Y., 1956. P. 18.

¹⁷ Ibid... P. 188.

КАНТ И ФИХТЕ О СУЩНОСТИ И НАЗНАЧЕНИИ ПРАВА

Ю. Я. Баскин

(Ленинградская высшая партийная школа)

Разработка Кантом философского учения о праве приходится на 80—90-е годы XVIII столетия. Именно тогда вышли в свет «Критика практического разума» (1788) и «Метафизика нравов» (1797). В построении своей теории Кант исходил из того, что право является самостоятельным феноменом. Его сущность основана на «свободном произволе», т. е. на тезисе 3-й из основных антиномий, который гласит: «Причинность по законам природы не есть единственная причинность... Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность» (3, 418). Поэтому свобода и есть «единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду» (4 (2), 147). В этом смысле право независимо от морали. Провозглашая этот тезис, Кант решительно рвал с господствовавшими в XVII—XVIII вв. философско-правовыми теориями, которые в своем подавляющем большинстве исходили как раз либо из подчи-