

КАНТ И ПРОБЛЕМА ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ВЕРЫ

В сложной системе множества факторов, влияющих на мировоззренческую, политическую, нравственную, познавательную ориентацию человека, развитие социальной активности личности, определенное место занимает вера. И действительно, вера как социально-психологический феномен находит свое выражение в различных проявлениях человеческой жизни. Для одних она служит формой социальной ориентации и самоутверждения личности, для других — средством реализации своих целей, для третьих — способом определения отношения к действительности и социальным прогнозам. Следует учитывать, что вера, так же как и многие психологические феномены, — реальность, природа которой глубоко зашифрована в структуре социальных, психологических и эмоциональных связей. Поэтому исследование причин, вызывающих различные верования, может помочь проникнуть в еще один слой человеческой психики, глубже познать закономерности ее формирования.

Долгое время решению этой задачи препятствовало то обстоятельство, что религия придала вере смысл божественного откровения.

Религии не принадлежит заслуга первооткрывателя веры. Скорее наоборот, паразитируя на трудностях опровержения вымысла, она внесла религиозное в веру, придав ей антиисторическую сущность. Религия использует веру как своего надежного союзника. В системе религиозных знаний вере отдано такое предпочтение, что она стала рассматриваться как источник и движущая сила человеческих побуждений. Отработанная религией «столетиями система обработки человеческой психики, — пишет профессор П. Симонов, — устраняет тревогу и боль, подменяет жизненные конфликты раздумьями о бренности всего сущего, о просветляющей пользе страданий, о смиренности и кроткости перед лицом испытаний и бед»¹. Вера нужна религии, чтобы выдать выгодное за реальность путем усвоения некоторой суммы представлений «без их критической оценки, без их сопоставления с фактами действительности, без их логического анализа»². Именно благодаря религии вера стала рассматриваться как антизнание; иррациональное религиозное чувство, являющееся окончательным, безапелляционным критерием истины.

История чувств неотделима от истории человека. Они глубоко уходят всеми своими корнями в общественно-историческую

практику, образно говоря, питаются ее соками. Все чувства имеют социальную, а не сверхъестественную природу. Религиозное чувство, в каких бы формах оно ни проявлялось, есть также естественное человеческое чувство, препарированное и превращенное религиозным сознанием в сверхъестественное видение и наделенное мистическим свойством. Поэтому, на наш взгляд, понятие «религиозное чувство» должно иметь не столько онтологическое, сколько гносеологическое значение, т. е. рассматриваться со стороны отражения, познания. Не существует наряду с естественными, социально-обусловленными чувствами какой-то другой мир чувств, который имел бы другую природу. Но чувства, благодаря их индивидуальному своеобразию, выражаются неоднозначно, могут иметь различную мировоззренческую интерпретацию. В данном случае то, что мы обычно называем «религиозным чувством», есть не что иное как религиозное в чувстве, т. е. извращение, мистифицированное толкование естественного человеческого чувства.

Верующий, как и все люди, восходит от переживаемых в чувствах фактов, явлений, событий к образам, не имеющим вначале понятийного смысла. Но этот реальный путь познания изображается им как видимость реальности своих представлений. Переворачивая действительное отношение между существующим и воображаемым, он пытается внушить себе, что плоды его воображения есть нечто независящее от его сознания и воли, совершенно потустороннее, Абсолют, находящийся за пределами человеческих возможностей. Более того, верующий представляет реальный путь движения человеческой мысли как процесс, совершаемый самим Абсолютом. Но такое принятие умозрительно созданной картины ставит на голову действительное отношение мышления и бытия, рассматривает продукты мышления как чисто духовный процесс, не зависящий от материального мира.

Теологическая постановка проблемы о сверхъестественном источнике веры коренится в обыденном сознании, которое знает, что воображаемое будущее дает человеку утешение. Это, в общем-то, правильное представление оказывается несостоятельным там и тогда, где и когда осуществление воображаемого осознается как продукт потустороннего творения. «Творение, — писал Маркс, — является таким представлением, которое весьма трудно вытеснить из народного сознания. Народному сознанию непонятно чрез-себя-бытие природы и человека, потому что это чрез-себя-бытие противоречит всем осязательным фактам практической жизни»³.

Теологические представления о вере превращаются в псевдопроблему по мере роста осознания механизма детерминации, управляющего движением психологических чувств и побуждающего бытие переходить за границы своего данного чувственного бытия.

Выработанный религией постулат об иррациональном характере веры вступил в конфликт с научным познанием, требовавшим рационального объяснения картины мира. Возникает некоторая тенденция пересмотра церковных канонов, поиска «философской аргументации», призванной дать гносеологическое обоснование веры.

В частности, Фрэнсис Бэкон, утверждая необходимость освобождения знания от контроля со стороны религиозной веры, вместе с тем проводил различие между слепой верой и верой как естественным человеческим чувством, связанной с такими отношениями между людьми, как доверие, согласие, предрасположенность друг к другу, т. е. имеющей психологические корни.

Тенденция психологического подхода к анализу веры рассматривается и в учениях Т. Гоббса и Д. Локка. Гоббс пытается найти общий признак веры, а затем, исходя из выделенного им критерия, провести различие между религиозной верой и верой вообще. Любая вера, считает Гоббс, основывается на доверии к людям, принимает их свидетельства как очевидное исключительно из уважения к ним. Анализ Гоббсом психологии веры получил дальнейшее развитие в учении Локка. Продолжая идущую от Бэкона линию отрицания приоритета веры над знанием, Локк углубил эту мысль. Вера, считал он, представляет собой естественное человеческое чувство, в котором нет ничего таинственного. Более того, верования свойственны только людям и обусловлены они обстоятельствами их жизни. Догадка Локка о социальной обусловленности верований является наиболее плодотворной в его учении о вере. Выделение этого аспекта позволило в дальнейшем сорвать тот покров таинственности, которым религия окружила веру.

В истории философии нового времени одна из тенденций была связана с гносеологическим анализом веры, сближения ее с познавательным процессом. Существование веры, считали Юм и Кант, обусловлено границами познания, трансцендентностью объекта, который по самому своему существу недоступен познанию, поскольку он находится за пределами всякого возможного опыта. В этом случае вера является гиперкомпенсацией знания, позволяет без логического обоснования заполнить недостающее в познании звено, чтобы придать гносеологии законченную и совершенную форму.

Юм руководствовался идеей Локка о вере как форме убеждения, которая имеет психологическое основание. Правильно заметив, что вера — это особое чувство или особый способ переживаний⁴, Юм пытался найти разграничительную линию между религиозной верой и верой как субъективным состоянием человеческого ума. «Вера, утверждает он, есть способ представления идеи, доверие субъекта к содержанию самой идеи»⁵. В английском языке понятие «вера» выражается двумя словами: *belief* и *faith*. Первое означает веру в понимании уверенности, второе

имеет смысл религиозной веры. Юм не смешивает эти понятия. Belief у Юма имеет гносеологический смысл, призвано придать знанию, опирающемуся на рассудок, уверенность в реальном существовании вещей, вызывающих у нас впечатления. Невозможность познания всего того, что лежит за порогом нашего опыта, оправдывает выбор идеи, а следовательно, психологический критерий доверия и предпочтения к ней. Идея, таким образом, нуждается в вере, которая придает ей видимость реальности и правдивости.

Несмотря на то, что юмовская попытка рационально объяснить веру не получала научного решения, все же следует отметить ее философское звучание, определившее в дальнейшем поиск путей гносеологического обоснования веры в плане исследования познавательных возможностей разума.

Тенденция гносеологического анализа веры была продолжена и в теории познания Канта. В идеях Канта по этому вопросу нельзя не заметить влияние Юма, однако сам кантовский подход к пониманию веры бесспорно заслуживает внимания.

Вера, считает Кант, так же как знание и мнение, является ступенью в становлении убеждения. Достоинство такой трактовки состоит в том, что она позволяет найти общую основу нескольких суждений и выработать соответствующие критерии. «Мнение, — пишет Кант, — есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой*. Наконец, и субъективно, и объективно достаточное признание истинности суждения есть *знание*» (3, 673). Из этого определения видно, что общей основой, позволяющей умозаключать о степени истинности суждений, является их отношение к объекту. Но дальше эту мысль Кант развивает на идеалистической основе. Вещь в себе оказывается у него не объективно существующей вещью, а мыслимым объединением многообразного мыслимого предмета (3, 195). Такая посылка требует искать критерий достоверности наших суждений в самих познавательных способностях субъекта. Но тогда, если истинность данного суждения принадлежит самому субъекту, имеет сугубо индивидуальное значение, то суждение может иметь только видимость объективности для меня, но не обязательно для другого. В познавательном аспекте, признает Кант, «субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической помощи и не могут в равной мере быть сообщены другим» (3, 674).

Кант констатирует, что вера не имеет объективного основания, а потому не может быть мерой познания объекта. И тем не менее разум вынужден обращаться к вере, поскольку она удов-

летворяет его стремление к созерцанию трансцендентных объектов, без обращения к аналогам практических суждений. «Я не могу, — пишет Кант, — ...даже допустить существование *бога, свободы и бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добываясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое *практическое расширение* чистого разума. Поэтому мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место вере» (3, 95).

Вера, таким образом, призвана компенсировать неполноту наших знаний, стать формой практического отношения к воображаемому, постулированным предметам. «В чисто практическом отношении теоретически недостаточное признание истинности суждения может быть названо верой» (3, 674).

Признавая необходимость нерелигиозной веры, Кант руководствуется идеей концептуального познания, которое основывается на умозаклчениях, не содержащих в себе никаких эмпирических посылок и посредством которых разум приписывает неизвестному значение должного и обязательного. В таком случае вера выступает как нравственное предписание разума, определяющее моральность убеждений человека. Иначе говоря, вера основывается на моральных принципах чистого разума и имеет значение путеводной нити только в аспекте его практического применения. Но отсюда следует, что предмет веры не дан, а аподиктически задан как высший нравственный принцип, превосходящий возможности практического разума и удовлетворяющий его желание достичь высшего блага, в котором знание достигло бы своего завершения и законченности. «Предметы, которые по отношению к сообразному с долгом применению чистого практического разума надо мыслить априори (как следствия или основания), но которые для теоретического применения его за пределами, суть только предметы веры» (5, 508). Кант считал, что вера недопустима в теоретическом познании. «Порядок и целесообразность в природе должны в свою очередь быть объяснены из естественных оснований и по законам природы, и здесь даже самые дикие гипотезы, если они физические, более терпимы, чем сверхфизические, т. е. чем ссылка на божественного творца, предполагаемого для этой цели» (3, 639).

Вместе с тем Кант пытается дать истолкование нерелигиозной веры, которую он решительно противопоставлял религиозному вероучению, рассматривая последнее «пустым понятием» (6, 231), апологетикой «крепостничества и рабства»⁶. Кант обращает внимание на тот факт, что в теологии и в исторической

психологии вера служила средством поклонения одухотворенных человеком демонических сил, иррационалистическим вариантом расчетливости. «Это более радикальная позиция, чем просветительский деизм, — замечает по этому поводу И. С. Нарский, — и, пожалуй, был прав Гейне, заявив, что учение Канта — «это меч, которым деизм был казнен в Германии»⁷.

Согласно учению Канта, необходимость соблюдения «чистого» морального долга происходит не из фактов, эмпирически добытых сознанием, а диктуется велением категорического императива, являющимся ноуменальной причиной моральности человека. Принципы априорного синтетического категорического императива не могут быть созданы людьми в силу того, что они имеют разные интересы и потребности. Но как же после этого объяснить существование морали? И Кант тогда обращается к богу, как высшей нравственной категории. Кантовский призыв к вере в бога был не столько формой онтологического принятия сознанием сверхъестественного существа, сколько способом практического отношения человека к воображаемому постулируемому принципу. «Вера Канта — это способ утверждения реальности сверхъестественного, того, что мы не можем получить из опыта или путем доказательного теоретического рассуждения»⁸.

Для Канта бог — воплощение высшего нравственного идеала, а потому, полагает он, нет нравственности без веры в бога. Эта кантовская мысль прошла лейтмотивом через всю его «Религию в пределах только разума», где, как известно, главным вопросом было: «На что я могу надеяться?» И Кант отвечает: на религиозную веру. И. С. Нарский, давая оценку подобной религиозно-метаморфозе Канта, вполне резонно заметил: «Если теоретический разум расшатал веру в бога, развенчав доказательство его бытия..., то разум практический снова эту веру укрепил»⁹. Обращение Канта к богу используется теологией и буржуазной философией, чтобы усилить религиозные и идеалистические мотивы его философии. Бесспорно, все пункты кантианского богоучения заслуживают самой острой критической оценки со стороны философов-материалистов. Но в это же время нетрудно заметить, что, несмотря на то, что Кант был глубоко религиозным человеком, его апелляция к богу, по существу, была маневром, с помощью которого он стремился теоретически обосновать необходимость в развитии нравственных сил человека, освободить его от пассивного выжидания «чуда», которое когда-нибудь может быть ниспослано ему обитающей в трансцендентности «сверхразумностью». Но этим Кант невольно усиливает человеческое начало, противопоставляя его богу. В достижении нравственного идеала и общественного порядка человек должен опираться на свои силы и духовные потребности, не предаваться самоуничтожению, а, наоборот, с помощью веры обрести уверенность в правоте сделанного выбора.

В таком понимании вера, в отличие от религиозной веры, не только не связана с раболепием и слепым поклонением, а представляет собой путь следования нравственной идее, соответственно моральному закону. Здесь нельзя не увидеть, что подобный ход рассуждений Канта о вере расшатывал устой религии и теологии, пытавшихся создать вокруг бога ореол таинственности и священности за счет минимализации человеческих возможностей.

Можно говорить и о том, что для Канта такая постановка вопроса была не просто плодом его умозрительной дедукции. Кант высоко ценил и пытался понять истоки гражданского мужества тех людей, которые, пренебрегая опасностью осуждения со стороны церкви и светской власти, бросали вызов религии и абсолютизму, отстаивали право свободных суждений не во имя утверждения своей веры, а потому, что честно верили в законность своих поступков. «Перед простым скромным гражданином, в котором я вижу столько честности характера..., склоняется мой дух» (4(1), 402).

Веление морального закона помогает человеку обрести твердую уверенность в своих действиях, избежать антиномии между субъективными побуждениями и должным. Вера человека проявляется не в том, считал Кант, что свои поступки он рассматривает как богоугодные, а в том, что в момент выбора и принятия решения он руководствуется моральным законом, заложённым в его сознании. Но тогда кантовское учение о нравственном предписании высшего существа теряет значение всеобщего принципа, поскольку он невозможен, пока человек сам не осознает нравственную эффективность своих поступков. «Постулаты религии (вера в существование бога и личное бессмертие) нужны кантовскому субъекту не для того, — пишет Э. Ю. Соловьев, — чтобы стать нравственным (в этом они могут только повредить), а для того, чтобы сознавать себя нравственно эффективным»¹⁰. Иначе говоря, понятие веры служит Канту не для того, чтобы искать некий объект, лежащий за пределами чувственности, а чтобы выработать форму социальной ориентации личности, основанной не на соображениях расчета, выгоды или малодушия, а на чувстве соблюдения нравственных устоев и общественного порядка.

Как видно, Кант приписывает вере весьма своеобразные потенции. Назначение веры, считает Кант, состоит в том, чтобы создать представление о высшем благе как нравственном идеале, которое не может быть получено из опыта или путем теоретического рассуждения, но которое необходимо для высшего проявления нравственной силы человека исключительно как действия во имя будущего.

Основной недостаток в интерпретации Кантом понятия веры состоит в том, что она выступает у него в качестве гиперкомпенсации недостающего звена в сложной цепи его трансцен-

дентальной дедукции, вспомогательным средством, с помощью которого он умозрительно завершил картину познания. Кант не учитывает, что вера — это форма социального предчувствия ожидаемого, корни которого глубоко уходят в повседневную практику, а потому она формируется в общем русле со знанием.

Можно частично согласиться с Кантом, что неполнота наших знаний об объективном мире нередко компенсируется чувственными представлениями, что ограниченность знаний может быть дополнена верой, позволяющей создать более целостную картину. Но чтобы вера не стала бессодержательной абстракцией, она должна быть понята не как весомый привесок к знанию, а в синтезе со знанием в общем процессе познания. Познание не отстраняется на вере, так как сама вера формируется в процессе познания.

Изучение историко-философского наследия Канта дает основание судить о том, что он проводил различие между религиозной и нерелигиозной верой. Об актуальности этой идеи говорит уже то обстоятельство, что в современной философской науке этот вопрос продолжает быть предметом дискуссии. В частности, И. А. Кривелев, Э. Кольман, К. К. Платонов и другие считают, что вера в любом случае выражает психологическое состояние человека низшей цивилизации, которое впоследствии было использовано религией как инструмент в противовес научному познанию. «Я считаю, — пишет К. К. Платонов, — что «вера вообще» и «религиозная вера» — это одно и то же чувство. Двух вер нет...»¹¹. Е. И. Шехтерман, более того, считает, что попытка разграничить веру на религиозную и нерелигиозную есть ни много ни мало как уступка идеализму и религии¹².

Начиная с середины 60-х годов в советской и зарубежной марксистской литературе заметно повысился интерес к многоплановому изучению веры, о чем свидетельствует появление целого ряда работ, где проблема веры рассматривается в аспектах ее отношения к знаниям, убеждениям, чувствам, эмоциям и т. д.¹³. Необходимо строго различать слепую веру, ведущую к религии, — подчеркивал П. В. Копнин, — и веру как уверенность, твердость и убежденность человека, основанную на знании объективной закономерности¹⁴. «Вера, — пишет В. И. Шинкарук, — является необходимым компонентом становления убеждений, поскольку прежде чем убедиться в истинности, реальности, осуществлении чего-либо, необходимо в него поверить, принять на веру. С другой стороны, вера есть также производное от убеждений, поскольку последние составляют основу восприятия новых знаний и представлений как истинных»¹⁵. На наш взгляд, такой подход не только является правоммерным, но и открывает новые перспективы как в разработке материалистического понимания веры, так и в критике ее религиозной интерпретации.

Мы исходим из того, что нерелигиозная вера — это исторически возникшее человеческое чувство, которое формируется в процессе присвоения человеком социальной среды, т. е. что вера — понятие социально-психологическое. Происхождение веры обусловлено общими социальными условиями, определяющими объективное содержание верований. Конкретный жизненный опыт человека, его социальное бытие в сложившейся системе общественных отношений формируют в нем систему чувств, одним из компонентов которой является вера. В вере отражаются часто в неосознанной, интуитивной форме классовая, нравственная, мировоззренческая позиции личности.

В проективном отношении вера выступает как одна из форм социальной ориентации личности, которая может иметь объективное основание либо быть произвольным допущением. Поэтому надо учитывать, что такое чувственное предвосхищение носит вероятностный характер и потому не может принимать значения истины. Иначе говоря, вера позволяет предполагать существование должного, но обосновывает или, наоборот, отрицает его существование не вера, а наука. Вера — это социальное чувство, создающее психологический эффект движения сознания к истине.

Признавая, что пути формирования научного знания существенно отличаются от формирования веры, мы не должны забывать, что в конкретных ситуациях, когда объективная логика познания требует от человека вопреки укоренившемуся мнению провозгласить галилеевское: «А все-таки она вертится!» — ему нужен собственный психологический заряд. И вера дает человеку тот психический импульс, который помогает ему представить цель, ориентировать движение мысли в определенном направлении.

Таким образом, в гносеологическую проблематику вплетаются психологические компоненты, которые одновременно «заряжают» сознание внутренней энергией, стимулируют активность чувств, а также выражают цель поиска. В процессе познания теперь открывается движение еще в одном измерении — чувственное предвосхищение перспективы, усиливающее эвристический поиск путей рационального обоснования цели, даже если она еще четко не просматривается. В этом плане вера получает большое значение благодаря ее способности предвосхищать картину будущего не на основании логически обоснованной дедукции, а путем вербального утверждения.

Но активную роль в познании может выполнить лишь такая вера, которая имеет объективное основание, а потому может направлять нашу деятельность к достижению цели, венчающей смысл самой деятельности. Иначе говоря, ее содержание должно быть объективно истинным. Вера имеет значение для познания, когда она развивается в синтезе со знанием. Психологически стимулируя познание, она вместе с тем является не са-

моцелью, а лишь вспомогательным средством в движении познания к истине. Рациональная вера, т. е. вера, которая опирается на объективное и непосредственное значение, может развивать энергию людей в борьбе за лучшее будущее, способствовать превращению знания в убеждение.

¹ Симонов И. В. Человек верит. — «Наука и жизнь», 1965, № 5, с. 65.

² Там же, с. 69.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 597.

⁴ Юм Д. Соч. в 2-х томах. Т. 2, М., 1965, с. 61.

⁵ Там же, с. 196.

⁶ Кант И. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 80.

⁷ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 146.

⁸ Ерунов Б. А. Мнение в системе человеческого познания. Л., 1973, с. 38.

⁹ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 142.

¹⁰ Соловьев Э. Ю. Знание, вера и нравственность. — В кн.: Наука и нравственность. М., 1971, с. 218.

¹¹ Платонов К. К. Психология веры. М., 1967, с. 94.

¹² Шехтерман Е. И. Человек, религия, атеизм. Алма-Ата, 1975.

¹³ Борунков И. Ф. Убежденность и вера. М., 1969; Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия. Ленинград, 1974; Копнин П. В. Гносеологические основы науки. М., 1974; Клаус Г. Сила слова. М., 1967; Николаев Н. А. Вера, убеждение и социальная активность. София, 1974; Роговин М. С. Введение в психологию. М., 1969; Шинкарук В. И. Философско-социологические проблемы современной научно-технической революции. Киев, 1976. (На укр. яз.).

¹⁴ Копнин И. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974, с. 252.

¹⁵ Шинкарук В. И. Философско-социологические проблемы современной научно-технической революции. Киев, 1976, с. 68.