

трактовок исчезает: Кант последовательно оценивает систему Беркли как объективный идеализм. Эвфемистическими способами выражения понятия «бог» Кант пользуется постоянно.

²¹ См.: Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981, с. 92—93.

²² См.: Кант И. Рига и Лейпциг у Харткноха. Идеи к истории человечества И. Г. Гердера. Часть вторая. 1785, 344 с. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1980. Вып. 5, с. 118.

²³ Ахипп S. Kant's Analysis of Hope. — In: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4—8 April 1981. Teil 1.2: Sektionen VIII—XIV. Bonn, 1981, p. 626.

²⁴ Ibid., p. 633.

²⁵ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 128.

²⁶ Там же, с. 163.

²⁷ Там же, с. 165.

²⁸ Там же, с. 196, с. 222.

²⁹ Там же, с. 228.

В. Д. ШМЕЛЕВ

АТЕИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Религиозные воззрения И. Канта, которые он проводит в своем главном произведении, чрезвычайно сложны и противоречивы. Наряду с положениями протестантизма, составляющими внешнюю канву кантовской религиозной концепции, они содержат значительную долю субъективизма, индифферентизма и даже полуприкрытого атеизма. обстоятельное исследование всех этих сторон теологической конструкции И. Канта — дело монографической работы. Предметом нашего анализа в данной статье будут лишь некоторые атеистические моменты основного кантовского сочинения.

Многозначность теологических взглядов, представленных в «Критике чистого разума», является следствием противоречивости социальных позиций прусского бюргерства.

В теоретических построениях бюргерских идеологов прогрессивные буржуазные идеи тесно переплетались с идеями господствующего феодального класса. Философия И. Канта — конкретный пример такого противоестественного симбиоза.

Прочный сплав в единой доктрине прямо противоположных по духу атеистических и теологических воззрений весьма затрудняет адекватную интерпретацию кантовского религиозного учения. А наличие в нем разнородных элементов нередко служит причиной для различного рода деформаций и искажений, особенно под пером отдельных буржуазных комментаторов, стремящихся представить И. Канта истинным протестантом, защитником религиозных ценностей. Конечно, повод для подобного видения дает сам И. Кант, прибегающий иногда даже при анализе сугубо научных проблем «к вполне схоластическим аргументам»¹. Однако в большей мере теистическое истолкова-

ние кантовского наследия есть результат научной недобросовестности апологетов протестантизма.

И. Кант не реформатор религиозного культа, как бы ни пытались изобразить его в такой роли некоторые современные богословы протестантского толка. Он не обскурант, расчищающий место для веры в сверхъестественное, хотя неосторожно роняет похожую мысль на страницах своего труда. Основатель классической немецкой философии преимущественно решает проблемы светского, атеистического характера. Это коренные мировоззренческие вопросы о предназначении человека, о его познавательной деятельности, о практической ценности человеческих поступков. И. Кант отмечает, что разум не в состоянии уклониться от этих вопросов, «так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них» (3,73), поскольку они превосходят его возможности.

Неподвластные суду разума представления людей о мире, о человеке значительно удалены от опытного знания и составляют, по И. Канту, главное достояние метафизики. Наиболее удаленными и возвышенными из них являются религиозные догмы: «доказательство бессмертия нашей души», «доказательство свободы воли» и «доказательство бытия бога из понятия всереальной сущности» (3,96—97). Будучи метафизической сердцевиной любого мировоззренческого учения, все эти положения неоднозначны, так как допускают при объяснении противоречащие друг другу суждения. Возведение на их основе все новых и новых идеальных построек, по мнению великого критика, — совершенно бесплодное занятие. Оно порождает лишь бесконечные споры между различными философскими системами. Причем материалисты и идеалисты, атеисты и теологи занимают одинаково неверную позицию; они не учитывают познавательные способности разума. Действительно плодотворная задача, с точки зрения И. Канта, состоит в исследовании самого разума, в определении его границ и меры компетентности. Только ее решение позволит создать достаточно прочный фундамент для будущего строительства обширного здания критической философии.

Апелляция к разуму, как к первооснове всех продуктов духовного творчества людей, на наш взгляд, ведущая атеистическая черта кантовского учения. Немецкий теоретик, указывает В. И. Ленин, «говорит о правильном мышлении», которое «не отходит от истины, а подходит к ней»². В качестве отправного пункта своего исследования он принимает не нечто сверхъестественное, а передовое научное мышление, черпающее аргументы из наиболее прогрессивных наук того времени — естествознания и математики. «Я полагал бы, — пишет И. Кант, — что пример математики и естествознания... достаточно замечателен, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказалась для них столь благопри-

ятной, и чтобы по крайней мере попытаться подражать им...» (3,87).

Поставив научное мышление в центр философского исследования, И. Кант разорвал с протестантской теологической традицией, согласно которой разум является бесполозненным и даже вредным явлением, или ему отводится второстепенная роль по сравнению с божественным откровением. Наше «познание, — писал, например, Лютер, — не естественное; оно прямо противоречит здравому разуму, который возмущается при мысли, что отпущение грехов дается нам даром, из одного милосердия, хотя мы и заслужили противное нашими великими и страшными грехами»³. Несколько позднее Меланхтон вынужден был смягчить позицию основоположника реформированного христианского культа и признать определенное значение разума, но тем не менее и у него эта важнейшая человеческая способность выступает лишь служанкой богословия.

В отличие от протестантской ортодоксии И. Кант считает разум главной детерминантой человеческих мыслей и действий. Перед судом должны предстать все духовные явления без исключения. В том числе, религия и законодательство, которые «хотят поставить себя вне этой критики» (3,75). Казалось бы, что отсюда логически следует полное отрицание сверхъестественного, существующего в любых формах и видах. Однако мы не обнаруживаем этого в кантовском произведении. Критическое отношение к религиозному мировоззрению не приводит ученого в лагерь последовательного атеизма. У основателя немецкой теории, подчеркивает К. Маркс, наблюдается «положительное упразднение религии»⁴. Он не отбрасывает этот отживающий средневековый хлам, а стремится включить его в свою философскую картину мира в качестве необходимого, естественного элемента.

«Положительное» отношение к религии, попытки придать ей естественный вид сближают И. Канта с предшествующими ему деятелями. Последние тоже хотели совместить разум и религиозные представления. Они сохраняли бога как основную причину мироздания, а догму откровения трактовали как источник получения высших «божественных» истин. Неотъемлемой стороной их воззрений были горячая любовь к науке, плодотворная разработка ее методологии, активное использование научных достижений при решении крупных философских проблем. Почти все это свойственно и И. Канту. Вместе с тем было бы ошибочно ставить знак равенства между ним и деистами. Создатель «Критики чистого разума» делает существенный шаг вперед. В лоне критической философии он еще более ограничивает сферу использования теологических понятий.

Излагая свое понимание религиозных вопросов, И. Кант в противоположность предшественникам не приемлет божественное откровение в роли важнейшего компонента теологической док-

трины. Для него, как абсолютно справедливо отмечает Б. Э. Бывховский, «откровение не является, наряду с опытом и рассудком, одним из источников познания истины...»⁵. Этот супранатуралистический феномен, по мнению автора знаменитой «Критики», присущ лишь библейской религии, основывающейся на исторических текстах. Он невозможен в религии, базирующейся на основоположениях разума. Такое очевидное «неуважение» к откровению неприемлемо для протестантских и религиозно мыслящих неокантианцев. Хором они заявляют, что «религия Канта слишком абстрактна, жидка и рациональна», что ее необходимо обосновать «на предании, на исторических фактах, на сверхъестественном откровении»⁶, что было бы гораздо лучше, если «библия не казалась ему только терпимым средством общественного воспитания народа на основах религии страны, но... была бы более священной и дорогой книгой; ...чтобы он с благодарностью признал эту книгу как откровение Творца человеческого разуму...»⁷, и т. д. и т. п. В действительности отрицание откровения — вовсе не недостаток кантовского учения, как считают вышеуказанные теоретики, а, напротив, его прогрессивная сторона, сближающая воззрения немецкого просветителя с атеистическим миропониманием. И гораздо правильнее будет не дополнять кантовскую религию религией откровения, а вообще отказаться от религиозных мифов, как ненужного придатка к научным взглядам на мир. Именно в этом направлении развивалась после И. Канта передовая атеистическая и философская мысль.

Отвергнув исторические свидетельства религии, И. Кант разрушил традиционные подпорки, которые придавали устойчивость протестантскому религиозному зданию. Главный догмат протестантизма, что «человек оправдывается одной верой независимо от дел закона»⁸, фактически повис в воздухе, поскольку «священное писание», а вместе с ним и знаменитое подтверждение лютеранства, заимствованное из случайного высказывания апостола Павла, были изъяты из числа необходимых религиозных атрибутов. В результате этой хирургической операции фидеизму был нанесен весьма ощутимый удар. Он пришелся по реакционным сторонам протестантского учения. Эта часть протестантизма больше всего затрудняла исследование познавательного процесса. Ведь именно в ней концентрировались опорные пункты религиозного культа, его сакраментальные образы, мистицизм, чудо, которые находятся в явном противоречии с человеческим мышлением. Как ядро сверхъестественного, она не вписывалась в кантовскую философию, поставившую своей целью изучение структуры и механизма научного познания, и поэтому была выброшена на свалку.

Разумеется, критика этих сторон трансформированного христианства не могла уничтожить его корней. Протестантизм исходил прежде всего из того, что «сущность спасения и рели-

гии — не святые вещи и предметы, к которым церковь приобретает нас, тщательно подготовив к этому, а мысли и познание сущности и воли Бога, открывающиеся нам во внутренней душевной борьбе»⁹. Сам разум, следовательно, объявлялся основным средоточием религиозных мыслей и чувств. Кстати, к подобным же взглядам приходили и деисты, рассматривавшие высшую ступень человеческого познания совокупным носителем научных и «божественных» истин. Правда, одни из них, сторонники концепции Локка, думали, что религиозные представления привносятся в разум извне, из истории и природы. Другие же, последователи картезианства, настаивали на врожденном характере религиозного чувства, которое якобы лишь оживляется под действием исторических и природных факторов.

Ни протестантская, ни деистская трактовки разума не удовлетворяли кенигсбергского философа. Особенно он не мог согласиться с ними в том, что познание людей — это тесно сплетенный клубок естественных и сверхъестественных процессов. Допустить такое строение мышления — означало расписаться в собственном бессилии перед поставленной задачей. Разве можно сказать что-либо достоверное о границах человеческого разума или о степени проникновения последнего в действительность, опираясь на мистическое постижение первосущности? Абсурдность такой возможности вряд ли у кого вызывает сомнение. Всякий знает, что религиозные догмы крайне непригодный материал для достижения подобных целей. И. Кант тоже прекрасно это понимал. Но он находился в довольно затруднительном положении, так как, с одной стороны, следовало каким-то образом элиминировать истины теологии из процесса познания, а с другой — этого нельзя было делать по той простой причине, что религиозные взгляды занимали господствующее положение в духовной жизни общества и были распространены среди всех слоев и групп населения. И. Кант вынужден был пойти на компромисс. Он признал, что «неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода, и бессмертие*» (3,109). Но это признание оказалось троянским конем атеистических воззрений в стане сверхъестественного.

Шаг за шагом, чрезвычайно скрупулезно И. Кант исследует в своем главном труде познавательный процесс, вычлняя его основные ступени. И никогда не может найти подходящей точки опоры для теологических представлений. В трансцендентальной эстетике, подробно разбирая чувственное познание, он склоняется к выводу, что мы не встречаем здесь сверхъестественных сущностей. Они не доступны нашим органам чувств. Самое большое, что мы можем постичь путем чувственного созерцания — это только явления. Интеллектуальное созерцание, оперирующее сущностями, отсутствует в нашей чувственности. Оно «присуще, по-видимому, лишь первосущности» (3,153). На стадии рассудка тоже ничего не изменяется. И тут невозможно обнаружить что-

либо божественное. На этом этапе человеческого познания, согласно И. Канту, происходит лишь обработка чувственных данных, их описание и систематизация путем подведения под определенные априорные правила. Причем рассудочное познание, опираясь на чувственный опыт, никогда не выходит за его границы. Оно остается в рамках естественного движения нашего сознания. А какие-либо иные, мистические рассудочные формы, «если бы даже они и были возможны, — пишет И. Кант, — мы никаким образом не в состоянии ни представить себе, ни понять» (3, 292).

И только на высшей ступени мышления среди идей чистого разума наконец появляется идея «для трансцендентального познания бога» (3,363). Она возникает на самой вершине мыслительного процесса в третьем классе трансцендентальных идей и представляет собой, по словам И. Канта, абсолютное синтетическое единство всех условий возможности вещей вообще. Но и эта идея высшей реальности буквально тут же, всего через несколько страниц, оговаривается прусский философ, нам «еще менее известна и о безусловной необходимости которой я не могу составить себе никакого понятия» (3,368). Даже само определение ее как идеи является неточным. Она не идея, в полном смысле этого слова, а, скорее, трансцендентальный идеал чистого разума, который служит прообразом всех вещей. Приписывая ему статус реальной вещи, мы приходим к понятию первосущности. Но это абсолютно неправомерное действие. Ведь идеал здесь — всего лишь мысленное образование: он не обладает объективным, действительным бытием. Поэтому превращение его в особую сверхчувственную сущность силой одной только нашей безграничной фантазии совершенно недопустимо. «Мы не имеем никакого права на это, — подчеркивает И. Кант, — и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы» (3,509).

Поскольку идея бога не более, чем кажущееся явление чистого разума и в объективном мире ей ничего не соответствует (это особенно не нравилось Гегелю), то отсюда неизбежно вытекает, что ее бытие теоретически не может быть обосновано. Любые доказательства, полученные подобным путем, заведомо несостоятельны. Тем не менее И. Кант, как верно замечает И. С. Нарский, не упускает случая проверить на прочность этот атеистический довод. В своем гениальном произведении он «последовательно рассматривает и отвергает все основные «доказательства» существования бога, имевшие в его время хождение среди теологов, — космологическое, физико-теологическое и онтологическое»¹⁰. Единственным из них, имеющим определенную пользу, ему представляется, вслед за И. Ньютоном, физико-теологическое доказательство. Выдающийся немецкий теоретик считает, что оно раскрывает нам величие, мощь и богатство природы, ее изумительную гармонию и красоту. Он даже ратует

за сохранение данного доказательства, как близкого сердцу. Но именно сердцу, а не разуму, так как в конечном счете это доказательство, подобно всем другим, не может довести нас «до такого пункта, куда не достигает никакой возможный опыт и где, стало быть, нет средств обеспечить объективную реальность какому бы то ни было выдуманному нами самими понятию» (3,549).

Вскрыв несостоятельность существующих доказательств бытия бога, И. Кант пришел к выводу о непригодности теологических идей в человеческой познавательной деятельности. Они всего лишь заблуждение чистого разума, его неправомерный выход за собственные границы. В действительности ничего сверхъестественного в познании нет. Оно представляет собой реальный процесс обработки данных опыта. И только. А всякие измышления о наличии в нем верховного существа — это, перефразируя слова творца «Критики», свободный полет на крыльях нашей фантазии. Он происходит в безвоздушном пространстве, где совершенно отсутствуют подлинные объекты.

Такой, по сути дела, атеистический вывод позволил И. Канту освободить научное познание, а вместе с ним и природу от сверхъестественных сил. Мышление предстало как совокупность познавательных процессов, в которых нет места мистике и сакраментальным явлениям. В этом, нам представляется, бессмертное завоевание кантовской философии. Оно открыло перед наукой и производством благоприятные возможности для безграничного развития во всех направлениях. Правда, полное освобождение, к сожалению, так и не состоялось. И. Канту не удалось довести его до логического конца. «Великому философу, — пишет Иосиф Дицген, было слишком трудно... совершенно эмансипировать науку от религии»¹¹. Идеализм, метафизичность, элементы агностицизма цепко держали его в плену религиозного дурмана. «Отношение к материи как к чему-то нечистому, «вещь в себе», или сверхчувственная истина»¹², образуя слабые пункты в трансцендентальной философии, открывали дорогу поповщине и мистицизму. Они мешали выдающемуся немецкому теоретику подняться над ограниченным, «стыдливым атеизмом», который «принижает знание, чтобы очистить место вере»¹³.

Как отступление от последовательных атеистических взглядов следует рассматривать и перемещение философом перво-сущности в зону действия моральных законов. Отвергнув идею бога «как предмет спекулятивного разума», И. Кант сохранил ее «как предмет нашего практического интереса»¹⁴. То есть идее бога было отказано в реальном существовании не во всей действительности, а лишь в области научного постижения природы. Что же касается человеческого общения, то именно в нем, с точки зрения знаменитого критика, эта идея обретает объективное бытие, превращаясь из трансцендентального идеала чис-

того разума в «образец добродетели», в эталон, с которым человек сверяет свое нравственное поведение.

В «Критике чистого разума» И. Кант намечает только основные контуры этикотеологии. Подробного анализа всех ее сторон в данном произведении еще нет. Мыслитель разрабатывает их в «Метафизике нравственности» и в «Критике практического разума». Конечно, это не позволяет проследить в рамках настоящей работы достоинства и недостатки этикотеологии.

В заключение хочется отметить, что, изгнав сверхъестественное из научного познания и поставив его в зависимость от моральных законов, И. Кант разрушил, кроме периферии, и сердцевину протестантизма. Религиозные догмы, доселе составлявшие ядро разума и определявшие собой все другие взгляды, вдруг оказались на задворках и превратились в подчиненный элемент человеческого сознания. Главенствующая роль религии была безвозвратно подорвана.

¹ Ойзерман Т. И. Иммануил Кант — родоначальник классической немецкой философии. — В кн.: Иммануил Кант. Соч. в 6-ти т. М., 1963. Т. 1, с. 18.

² Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 151.

³ Цит. по: Новиков Е. Гус и Лютер, б. г., б. м., с. 209.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права. Введение. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 422.

⁵ Быховский Б. Э. Религия перед судом разума (к 250-летию со дня рождения И. Канта) — В кн.: Вопросы научного атеизма. М., 1975. Вып. 17, с. 217.

⁶ Паульсен Ф. Иммануил Кант, его жизнь и учение. М., 1905, с. 351.

⁷ Цит. по статье К. Форлендера в кн.: И. Кант. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 7.

⁸ Чанышев А. Н. Протестантизм. М., 1969, с. 26.

⁹ Трэлътч Е. Лютер и наше время. — В кн.: Корнилль Е. и др. Христианство в освещении протестантских теологов. Спб., 1914, с. 85.

¹⁰ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 109.

¹¹ Дицген Иосиф. Философия социал-демократии. М., 1907, с. 120.

¹² Дицген И. Указ. соч., с. 124.

¹³ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 152.

¹⁴ Фишер Куно. История новой философии. Спб., 1864. Т. 3, с. 217.

А. С. КАРМИН

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В КАНТОВСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

В «Критике чистого разума» Кант предложил новый — и неожиданный для его современников — путь построения теории познания, предопределивший постановку многих проблем в дальнейшем развитии гносеологии и методологии науки. В сущности, это была первая в истории философии попытка извлечь гносеологические уроки из опыта развития классической физики и на основе его обобщения дать систематическое объяснение