

ской политико-философской традиции". Подобных "находок" в его работах немало. Публикуемая здесь статья Абрамова, которую он предложил редколлегии "Историко-философского ежегодника" незадолго до своей кончины, стала одной из последних его работ.

ТРИ ОТВЕТА ЮМУ

М.А. Абрамов

1. ВЕК ЗДРАВОВОМЫСЛИЯ НА ОСТРОВЕ ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

Принятие декларации прав Вильгельма Оранского 1689 г. и последующая отмена в 90-е годы политической и церковной цензуры выпустили джина из бутылки. Поток памфлетов, листовок, ежегодников, ежеквартальников, ежедвухнедельников, еженедельников, ежемесячных журналов и ежедневных газет и другой печатной продукции залил страну и породил массового читателя. Запретных тем практически не стало, ожили радикальные мыслители и называвшие себя свободомыслящими или, по-русски, вольнодумцами. Именно в этот период – в 90-е годы XVII столетия опубликовал основные свои произведения Д. Локк.

Указанные процессы заметно повлияли и на экономическую активность масс, что привело к существенному улучшению условий жизни в старой доброй Англии, ставшему особенно заметным в начале XVIII столетия, в годы правления королевы Анны Стюарт (1702–1714). Яркие свидетельства тому можно найти у такого зоркого наблюдателя жизни и поборника прогресса как Даниель Дефо¹.

Тогда же произошло и другое значительнейшее событие в жизни Великобритании. В 1707 г. Шотландия приняла судьбоносное решение – заключила парламентскую Унию со своим южным соседом Англией и сразу же включилась в активный процесс широких политических и экономических реформ. В стране быстро формируется единое коммерческое общество, а по темпам

* См.: Абрамов М.А. Два Адама. Классики политической мысли. – Готовится к изданию в Институте философии РАН.

¹ См.: Daniel Defoe. A tour through the whole island of Great Britain Penguin books. 1971.

роста торгового оборота, легкой промышленности и сельского хозяйства Шотландия стала догонять Англию. Именно здесь в последней четверти века Просвещения начинается промышленный переворот, *двигателем* которого стала паровая машина шотландского изобретателя Д. Уатта (1736–1819), которому покровительствовал Адам Смит.

Конечно, этот прогресс не обошелся и без издержек: принцип свободной торговли сыграл с коммерческим обществом злую шутку. Когда в середине столетия был открыт дешевый способ перегонки спирта из зерновых, города охватило повальное пьянство, в результате резко возросла преступность, а смертность в Лондоне в два раза превысила рождаемость. Эта кошмарная картина запечатлена в гравюре Хогарта “Улица джина”.

Но, разумеется, самым важным и удивительным результатом социального развития Шотландии был ее культурный скачок. Начинается великий расцвет литературы: Т. Смоллет, В. Скот, Р. Бернс не нуждаются в рекомендации. В течение нескольких десятилетий университеты Шотландии стали наиболее передовыми в Европе как по своим учебным программам, так и методам преподавания. Не случайно первый *светский* философ и просветитель Шотландии профессор моральной философии университета в Глазго Ф. Хатчесон (1694–1746) становится весьма популярным в Германии, а его последователь в области теории морального чувства Д. Юм (1711–1776) оказывает серьезнейшее влияние на философское развитие Канта, а во время своего пребывания в Париже покоряет сердца французов. Весьма влиятельными в Европе были А. Смит (1723–1792), А. Фергюсон (1723–1816), Т. Рид (1710–1796) и другие шотландские мыслители.

Что же лежало в основе этого национального подъема, чем руководствовались в своей практической и научной деятельности, увенчанной блистательными триумфами, те “новые люди”, прихода которых предвидел и ожидал Локк (1632–1704), готовя им новую образовательную и воспитательную программу? Для этой цели он и обосновал свою философию “*Von sens*, или здравого человеческого смысла”², удовлетворив тем самым потребность “в такой книге, которая “привела бы в систему тогдашнюю жизненную практику и дала бы ей теоретическое обоснование”³. Именно после этого понятие “*Sensus communis* (общий смысл)”, служившее некогда статьей католического философского лексикона, начинает входить в культурный обиход на британских островах.

² Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 144.

³ Там же. С. 142.

Воспитанник Локка Э. Шефтсбери (1671–1713) в своем трактате “De sensus communis” (1711) писал: “Что касается нас, британцев, то, благодаря небу, мы имеем лучшие понятия о правительстве... Мы имеем понятие о гласности и конституции ... можем правильно судить о равновесии между властью и собственностью. Максимумы, которые мы отсюда извлекаем, обладают такой же очевидностью, как и математические истины”⁴. Максимумы, о которых говорит Шефтсбери, — истины здравого смысла. “Легче было бы вообразить половину человечества сошедшей с ума, ... чем признать что-либо за истину, которую выдвинули бы против такого естественного знания, фундаментального разума и здравого смысла”⁵. Итак, ключевое слово найдено — здравомыслие.

Шефтсбери толковал *sensus communis* как чувство общности, общественный интерес, заботу об общественном благосостоянии. Здравый смысл — это социальность, гуманность, т.е. нечто противоположное гоббсовской “войне всех против всех”. Это чувство вырастает из сознания общественных прав и обязанностей человека, а также естественного равенства всех людей. Именно на природных основаниях Шефтсбери и пытается построить свою систему нравственности: человек — это некий микрокосм, наделенный моральными и эстетическими внутренними чувствами и находящийся в гармонии со всем макрокосмом. Именно таково было философское и социально-политическое истолкование понятия здравомыслия.

Между тем подобного рода вольнодумство, возникшее как плод дозволенного разномыслия, начало порождать и весьма провокационные парадоксы. Почти одновременно с сочинением Шефтсбери, вышла книжка молодого священника Дж. Беркли “Трактат о началах человеческого знания”. В этой книге автор постарался завязать в один узел философию, здравомыслие и религию, а также исследовать главные причины тех заблуждений и трудностей в науках, которые служат основаниями для скептицизма, атеизма и безверия.

Известный английский историк У. Лекки охарактеризовал богословие XVIII в. в Англии как холодное, бесстрастное, рассудочное, как рациональную теологию, “которая считала христианство удивительно удобным подкреплением полицейской власти...”⁶. Позиция Беркли в этом вопросе примерно такая же.

⁴ Shaftesbury A. Characteristics of men, manners, opinions, times etc. London, 1990. P. 73.

⁵ Ibid. P. 97.

⁶ Лекки В.Э.Г. История возникновения и влияния рационализма в Европе. СПб., 1871. С. 124.

В своей книге, принесшей автору скандальную известность, Беркли объявляет священную войну материализму и его главной опоре – понятию материи. Но при этом он выдает свою философию за... обыденный здравый смысл, заявляя, что его учение противоречит только мнениям философов, а не толпы⁷. Как метко впоследствии заметил глава шотландской школы философии здравого смысла Т. Рид, для того, чтобы сблизить популярное мнение со своим собственным, Беркли сдвинул то и другое с их настоящего места, причем не без некоторого насилия. Этот сдвиг выражался главным образом в том, что свою максиму “*esse est percipi*” он попытался приписать общепринятому суждению, т.е. представить обыкновенного человека наивным простаком, верящим, что предмет полностью и немедленно исчезает, стоит только закрыть глаза...

Отвергая возможность реального содержания абстрактных понятий с целью низвержения общего понятия материи, Беркли не прочь заручиться авторитетом “толпы”, которая знать не знает абстрактных понятий; восприятие же – дело частное. Но будущий епископ, конечно, постарался при этом не упоминать софиста Протагора, для которого каждый человек есть мера всех вещей и вопрос о существовании или не существовании каждой вещи, в том числе такой как Бог, решает единолично. Именно по этой причине обеспечение стабильного существования вещей в тот момент, когда их никто не воспринимает, Беркли поручает Богу. Согласно Протагору, однако, у каждого человека искони есть возможность мерить все своей мерой, хотя многие и предпочитают брать меру взаймы: но увы, одолженная мера не становится объективной даже если *вы* одолжите ее Всевышнему.

В сочинении “Три разговора между Гиласом и Филонусом” Беркли повторяет, что если принципы, которые он старается распространить, будут признаны верными, то их следствием окажется, что атеизм и скептицизм будут совершенно уничтожены, некоторые бесполезные части науки отброшены, умозрение вступит в связь с практической жизнью и люди от парадоксов будут обращены к здравому смыслу. Впрочем, по словам епископа, “первого места среди наших занятий заслуживает размышление о Боге...”⁸.

В церковных кругах, однако, благочестивые намерения Беркли не были также поначалу оценены в должной мере. Дело в

⁷ См.: Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания // Сочинения. М., 1978. С.195 и далее.

⁸ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Там же. С. 247.

том, что, “сократив” материю, Беркли столкнулся со значительными трудностями, пытаясь согласовать свою теорию с библейской догмой о сотворении мира, на что справедливо указывают некоторые отечественные исследователи⁹. Иначе говоря, лекарство, предложенное Беркли, оказалось опаснее болезни. Вскоре, однако, у него появился последователь, который, будучи не связан саном, не только не проявил никакого сочувствия к “миру духов”, но и распространил свой номинализм не только на материальную, но и на духовную сферу. Имя этого последователя — Д. Юм, который, однако, считал, что Беркли — весьма остроумный автор, давший нам лучшие уроки скептицизма из всех тех, которые можно найти у древних или новых философов, не исключая Бейля¹⁰.

У Юма здравый смысл всегда антипод религии. Если с любовью к чудесному сочетается еще дух религиозности, то приходит конец здравому смыслу, пишет он в “Исследовании о человеческом познании”. В “Естественной истории религии” он высказывается еще резче: когда возникает какой-нибудь богословский спор, то его исход можно предсказать с достоверностью, даже если оно противоречит здравому смыслу. “Противопоставлять потоку религиозных аргументов схоластики, — продолжает Юм, — такие слабые положения как: невозможно, чтобы одна и та же вещь и была и не была, целое больше части, два и три составляют пять, — это все равно, что претендовать на то, чтобы остановить движение океана при помощи тростинки”¹¹.

2. ОТВЕТ АДМИНИСТРАЦИИ ЮМУ

Издав двухтомный трактат, Юм со свойственным молодости нетерпением ожидал откликов на свой труд, но к своему разочарованию их не услышал. Шли годы и у автора сложилось мнение, что трактат остался не замеченным. Однако Юм ошибался и эта ошибка дорого ему обошлась: в 1745 г., через пять лет после несчастной публикации, у него появилась возможность занять вакансию в Эдинбургском университете, но тут-то и открылось, что нашелся человек, который заметил трактат и внимательно

⁹ См. например: *Быховский Б.Э.* Беркли. М., 1970. С. 134 и далее; *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973. С. 117–118.

¹⁰ См.: *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1968. Т. 2. С. 134 прим.

¹¹ *Юм Д.* Естественная история религии // Соч. Т. 2. С. 414–415. Примеры очевидных истин взяты у Р. Декарта (Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 218) и П. Бейля. (Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 2. С. 268–269).

его изучил. То был принципал-ректор университета Висхарт, который написал памфлет, содержащий шесть обвинений в адрес Юма. Каждого из них было достаточно, чтобы счесть автора Трактата опасным для общественной морали, а его пребывание в университете в качестве профессора этики и пневматологии – невозможным.

И надо сказать, что в своем компромете ректор приводит весьма сильные аргументы, к которым даже будущие недруги Юма не смогли добавить ничего существенно нового. Ректор обвиняет автора Трактата в том, что он защищает и утверждает 1) универсальный скептицизм, сомнение во всем кроме собственного существования; 2) принципы, ведущие к отъявленному атеизму, посредством отрицания доктрины Причины и Действия; 3) ошибки, относящиеся к Существованию самого Бога; 4) ошибки в вопросе о Бытии Бога, Первой Причины и Перводвигателя Вселенной; 5) отрицает нематериальность души и допускает следствия, вытекающие из этого отрицания; 6) ниспровергает основы нравственности посредством отрицания естественного и сущностного различия между Правым и Неправым, Добром и Злом, Справедливостью и Несправедливостью, считая различия между ними всего лишь искусственными, возникающими из человеческих соглашений и договоров¹².

А ведь мэтр Хатчесон, прочитав присланную на отзыв третью книгу трактата “О морали”, предупреждал молодого автора, о ждущих его неприятностей по этому пункту. Не послушал Юм, опубликовал всё как есть. И вот получил. Как честный христианин, не мог мэтр не высказать свое мнение, что скептицизм есть синоним неверия, а потому автор Трактата никак не может претендовать на искомую должность. Желтый билет не имел срока давности и когда в 1751 г. записной скептик попытался проникнуть в университет Глазго, он получил такой же отказ. Юм понял, что академическая карьера не для него и прекратил публично отвечать на какую либо критику своих сочинений.

3. ФИЛОСОФСКИЙ ОТВЕТ ЮМУ

Именно как философскую реакцию на юмовский скептицизм можно объяснить возникновение шотландской школы философии здравого смысла (*common sense*). Это самоназвание шотландской школы следует пояснить, поскольку точное значение

¹² См.: Юм Д. Малые произведения. М., 1996. С. 202–203.

понятия *common sense* выявить не так-то легко и оно нуждается в специальном истолковании. Здесь нас поджидает лингвистическая ловушка, поскольку русское – *здравый смысл*, вовсе не является калькой *common sense* – *общее чувство* (лат. *sensus communis*). На русском языке *здравый*, – значит здоровый, трезвый (не подверженный “пьяным спекуляциям”), что легко сопрягается с понятием “нормального” рассудка. Этому значению соответствует французское *bon sens*. Но обертоны – “*common*”, “*communis*” – *обычный, обыденный, общепринятый, повсеместный* только подразумеваются в *здравом* или *добром* смысле, поскольку первые выражают количественную, а вторые качественную характеристику. Не меньшие трудности мы испытываем с пониманием термина *Sense* – *чувство, ощущение*. У Цицерона он встречается в смысле *сознания, понимания, суждения*, у Горация, Сенеки означает *смысл* (*здравый, нормальный*).

Однако все это словарные значения недостаточны для корректной оценки весьма влиятельного направления в шотландской философской мысли XVIII столетия. Понятие школы *здравого смысла* – плод мыслителей своей страны и своего времени и служило для их ответа на книгу Юма, нанесшей, по мнению ученика Рида Д. Битти (1735–1803)¹³, “большой вред”¹⁴. Адекватно понять титул “философии *здравого смысла*” можно только в контексте развития шотландской (британской) мысли века Просвещения.

Понятие *здравого смысла* было противопоставлено феноменологии Юма, понимаемой как форсированный скептицизм. Первая оппозиция возникла в университетском городке Абердин, где преподавал Т. Рид. Вокруг него сложилось небольшое философское общество, которое наглядно продемонстрировало как быстро созрели плоды шотландского просвещения. В этом отношении весьма показательны протоколы абердинского философского общества, из которых мы узнаём, сколь широк был круг обсуждаемых вопросов его членами. В большинстве своем это были вопросы отнюдь не отвлеченные, но теоретически и практически злободневные: каков лучший метод определения сол-

¹³ См.: Битти Джеймс. Эссе о природе и неизменности истины в противоположность софистике и скептицизму (1 изд. 1770). Стефан Лесли охарактеризовал его книгу как “гневный отказ даже выслушать философские сомнения, чтобы истина религии не пострадала (См.: Leslie Stephan, KCB (Hswfhm <fyb) History of English Thought in the Eighteenth Century. New York, 1949. Ed. 3. P. 383.

¹⁴ Цит. по: Васильев В.В. История философской психологии. Западная Европа – XVIII век. М., 2004. С. 254.

нечного параллакса при прохождении Венеры по его диску? В мае 1761 г. весь ученый мир напряженно следил за этой планетой, поскольку условия наблюдения за ней были особо благоприятными (в России этим занимался Ломоносов, открывший, что планета Венера обладает “великою атмосферой, обнаружившейся на фоне Солнца”¹⁵). Основатель философского общества при абердинском университете Т. Рид также наблюдал это явление и, взглянув на солнце в телескоп с незакопченными стеклами, чуть не сжег сетчатку глаза. Не игнорировали члены кружка и земные заботы. Например, какими законами можно было бы удвоить, или по крайней мере заметно увеличить рождаемость в Великобритании?

Важным предметом обсуждения был для абердинцев и вопрос о происхождении гражданского права, что вполне понятно, поскольку этот вопрос не терял злободневности на протяжении уже двух столетий начиная с ранних буржуазных революций. Активно обсуждалась и проблема, поднятая уже Хатчесоном и Юмом, а именно – содержится ли нравственный момент в аффектах? То же самое можно сказать и о проблеме свободы и необходимости в человеческих действиях. Рассматривался на заседаниях общества абердинских философов и вопрос об онтологических основах морального долга, выдвинутый в рационалистической этике кембриджского платоника Кедворта, а также другом и учеником Ньютона богословом Кларком. Пытались, вслед за Юмом, члены философского общества выяснить и происхождение политеизма. Не чужды им были и метафизические проблемы, они пытались определить границы применения метафизики, а также испытывали онтологический аргумент, вопрошая, достаточна ли идея бесконечного совершенства Творца для утверждения его существования. Во многих из этих вопросах можно уловить следы знакомства с проблемами, поставленными в юмовском “Трактате о человеческой природе”. Трактат был издан анонимно, однако в академической среде авторство книги не стало секретом, равно как и причина неудачных попыток автора получить кафедру в университетах Эдинбурга и Глазго.

¹⁵ См.: Ломоносов М.В. Избранные философские произведения. М.: ГИПЛ. С. 353.

До ознакомления с крамольным произведением своего соотечественника и почти сверстника Т. Рид был пассивным сторонником философии епископа Джорджа Беркли, известная парадоксальность которой попросту им не замечалась. Возможно, Рид на слово поверил автору “Трех разговоров...”, будто его философия в определенном пункте “приводит человека обратно к здравому смыслу”¹⁶. Когда в конце 1730-х годов вышел в свет юмовский Трактат, тоже претендовавший на здравомыслие, ситуация в философии, созданная Локком и Беркли, предстала для Рида в ином, пугающем свете. Что же встревожило молодого берклианца? Рид отвечает на этот вопрос в своем “Исследовании о человеческом духе на основе здравого смысла”. “Рассуждения Юма, – пишет он, – показались мне справедливыми и потому возникла необходимость либо поставить под вопрос принципы, на которых они основывались, либо признать выводы”. А выводы таковы, что скепсис распространяется не только на существование материальных объектов, но и на всё содержание ментального мира и в том числе на то, что христианство считает “объектами” сакрального мира! Лишиться материального мира это уж куда ни шло, но не Бога же и не нашего же субстанционального Я! Тут ключевой момент обвинения, предъявленного объективистом Ридом феноменологу Юму.

Непосредственное знание заложено в конституцию духа человеческого и независимо от логики разума актуализируется ощущениями внешних объектов. Юм сомневается не только в существовании внешнего мира, но и духовного мира, в том числе собственного. Но возможно ли такое простое проникновение в ментальный мир другого человека, не говоря уже об обязательном распространении конституции духа как дара Творца на всё человечество?

Видимо, Рид не подозревал о существовании других мировых религий и философий и слишком легко универсализировал свой собственный интроспективный опыт. Два с лишним века спустя Альберт Эйнштейн познакомился с теорией психологического анализа Зигмунда Фрейда и признал теорию доктора весьма интересной и остроумной, но заметил, что она никогда не станет наукой, поскольку у этой теории нет *объекта*! Рид же слишком легко отнесся к урокам метафизики, данным ему Юмом, который

¹⁶ См.: Беркли Д. Соч. М., 1978. С. 360.

уже знал, что экспериментальный метод может привести только к вероятностному знанию. Недоразумение в истолковании исходной позиции скептицизма Юма, когда Рид приписал оппоненту нелепый скепсис в отношении воспринимаемых впечатлений и идей, делает все критические залпы холостыми.

Как говорилось, становление Рида как философа состоялось в годы, проведенные в Абердине. Именно там созрел план его ответа Юму, Трактат которого *глубоко перепахал* священника-философа. Но Рид беспокоился, не поймут ли его критику Юма и всей эмпирической гносеологии начиная с Локка превратно. Поэтому перед публикацией он решил познакомить со своими суждениями оппонента, которого считал своим учителем в метафизике, и через общего знакомого по частям посылал Юму рукопись книги. Превосходно воспитанный, добродушный Юм вскоре ответил автору и похвалил его за ясность стиля в изложении столь сложных вопросов, посетовал на неудобство чтения работы по частям и, признав некоторые свои ошибки, ридовскую критику своего Трактата просто проигнорировал.

В чем причина такого неприятия *вызова*? Может быть, Юму не хотелось возвращаться к постылому Трактату, который он считал ошибкой молодости, *мертворожденным*, как он выразился в автобиографии, и принесшим ему одни неприятности. Отрекаясь от Трактата во “Вступительном замечании” к сборнику своих работ, вышедшем в 1758 г. (второе посмертное издание в 1777 г. В сборник вошли “Исследование о человеческом разумении”, “Исследование об аффектах” и “Исследование о принципах морали”, Юм просил считать именно эти произведения изложением своих философских взглядов и принципов. Рид же, надо сказать, предпочитал ссылаться именно на Трактат, как и многие философы в XX в.

Но можно ли считать отказ Юма от полемики с Ридом, да и от своего Трактата вообще, косвенным признанием правоты ридовской критики? Вряд ли. Ведь в том же “Вступительном замечании” сам Юм признает, что большинство принципов и рассуждений, содержащихся в этом сборнике, были преданы гласности в трехтомном труде озаглавленном “Трактат о человеческой природе”. А изменения сводились лишь к устранению длиннот, “исправлению некоторых небрежностей в его прежних рассуждениях или, вернее, выражениях”¹⁷. Возможно, в уклонении от полемики “виноват” его незлобивый характер, давнее решение не отвечать ни на какие нападки. Не будучи вспыльчивым от природы,

¹⁷ См.: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 4.

Юм дал зарок воздерживаться от всякого рода литературных споров¹⁸ (впрочем в переписке с друзьями о своих оппонентах он иногда высказывался без обиняков).

Против стратегического замысла Юма – секуляризировать науку о человеческой природе – Рид мобилизует дальнобойную артиллерию, а именно – некую супранатуральную сущность – Творца. Подобная апелляция к Творцу была вполне естественной для религиозной страны, каковой оставалась Шотландия в конце века Просвещения. На деле же доктор богословия в данном случае использует механизм, который он достает из запасников античности и который был отреставрирован христианиствующими философами, а именно – *Deus ex machine*.

Аналогичный “спецэффект” Юм мог наблюдать у своего предшественника Ф. Хатчесона, которому посылал на отзыв третью книгу трактата “О морали”. Так что, вряд ли он был поражен таким, к примеру, пассажем из главы “О зрении” 24 раздела “Исследования...” Рида: “Мудрый Творец нашей природы предначертал, чтобы большая и необходимая часть нашего знания выводилась из опыта до того, как мы становились способными рассуждать, и он снабдил нас средствами, абсолютно адекватными для этой цели. Потому что, во-первых, Он правит природой посредством постоянных законов, так что мы находим бесчисленные связи вещей, которые продолжают из века в век. Без этой стабильности хода природы не могло бы быть никакого опыта, или же Он был бы неверным проводником и вел бы нас к заблуждению и беде... Во-вторых, Бог заложил в человеческие умы первоначальный принцип, благодаря которому мы верим в существование мира и продолжительность законов природы, наблюдаемых нами связей в прошлом и ожидаем их в будущем».

Таким образом в данном случае с “Божьей помощью” Рид разом “решает” две центральные проблемы, поставленные скептицизмом: вопрос о внешнем существовании объектов восприятия и их независимом существовании до и после непосредственного восприятия. Однако подобное решение вряд ли могло удовлетворить Юма. Рид, который клялся и божился правилами философствования Ньютона, в решающий момент постарался забыть об опасной бритве Оккама (чем впрочем грешил и сам автор правил, придумав тангенциальный толчок, якобы запустивший планеты вокруг Солнца). Для Юма же Божественный Автор природы – не более чем проблема, причем лингвистическая. Во 2 и 3 частях первой книги Трактата, а затем сжато в Абстракте, он по-

¹⁸ См.: Юм Д. Автобиография // Соч. Т. 1. С. 47.

казал, что о *Творце* мы имеем только словесный портрет, причем нами же и составленный и к тому же заочно. А это превращает пресловутое *Deus ex machine* в неосуществимый проект, аналогичный вечному двигателю.

Рид же, как рабочий мировой сцены, время от времени запускающий *Deus ex machina*, похвалил автора “Трактата” за изобретательность и дал высокую оценку лишь технической стороне проделанной им работы: ни одна эпоха не произвела подобную систему взглядов, столь точно, с такой величайшей четкостью, ясностью и элегантностью дедуцированную из единого и универсального принципа. Compliment Рида был возвращен Юмом почти в тех же выражениях и в этом, может быть, заключен главный смысл его ответа: спорить с человеком, принимающим *Deus ex machina* за теофанию (богоявление) – просто нет смысла.

Конечно, содержание переписки двух мыслителей не сводилось к одной, хотя и важной методологической проблеме. Весьма существенны также и затрагиваемые здесь вопросы о тех морально-нравственных следствиях, которые вытекают из общих философских установок и имеют жизненно важное, практическое значение. В частности, поскольку речь идет о самом совершенном создании Творца – о человеческой природе, то возникает вопрос – возможна ли такая *нечестивая, социально опасная* патология как скептицизм в человеке здравого ума? В 1 и 2 главах IV части первой книги “Трактата” Юм утверждает, что скептик продолжает здраво рассуждать и искренне верить, хотя и понимает, что не может обосновать и защитить свой разум и способность рассуждения при помощи того же разума и логических доказательств. Точно так же он должен признавать и принцип существования тел, хотя и не может претендовать на доказательство его истинности с помощью каких бы то ни было аргументов философии. Природа, считает Юм, не предоставила в данном случае скептику права выбора, поскольку вопрос слишком значителен, чтобы доверять его патологии скептицизма или нашим неопределенным рассуждениям и умозаключениям.

Эту же диспозицию принимает и Рид, отличая спасительный здравый смысл от разума и также считая, что существование тел не нуждается в доказательствах: суждение здравого смысла, сопровождающее ощущение, *содержит знание об его объективном источнике, ибо контакт органа чувств с вещью оставляет материальный след, оттиск (впечатление)*. Однако это знание имеет значение только в процессе непосредственного контакта органа чувств с объектом, а вопрос – продолжает ли объект

существовать и после прекращения такого контакта – остается открытым.

Вопрос этот вновь возвращает к проблеме – какая именно способность дает знание о *непрерывном и отдельном* существовании объекта: чувства, разум или воображение? В отличие от Рида, Юм считает излишним беспокоить Творца по такому чисто человеческому вопросу. Его резюме следующее: чувства не дают понятия о непрерывном существовании; столь же мало внешние чувства способны порождать представление и об их отдельном существовании¹⁹. Но и прибегая к помощи разума, считает Юм, мы также не можем приписывать объектам отдельное и непрерывное существование: ведь как бы ни были убедительны те аргументы, которыми философы думают обосновать веру в независимые от нашего ума объекты, очевидно, что эти аргументы знакомы лишь немногим и не они заставляют большинство людей приписывать некоторым впечатлениям соответственные объекты, отрицая наличие таковых относительно других. Кроме того, суждения разума о фактах носят лишь вероятностный характер. Вторя Риду, Юм заявляет, что все заключения профанов по данному вопросу прямо противоположны заключениям, устанавливаемым философией, однако данный тезис он толкует иначе. Философия учит нас, что всё воспринимаемое нашим умом²⁰ есть не что иное, как восприятие, а оно прерывисто и зависимо от ума²¹, профаны же смешивают восприятия и объекты и приписывают отдельное и непрерывное существование всему, что они чувствуют и видят.

Юм предлагает свой – светский – вариант ответа. Мнение о существовании объекта всецело зависит от *воображения*²², которое определяется, хотя и косвенно, привычкой и прошлым опытом. Опираясь на *связность и постоянство* появления объектов в прошлом, воображение порождает мнение о *непрерывном* существовании тел, которое предшествует мнению об их *отдельном* существовании²³.

Для Рида же воображение не может выступать как доверенное лицо восприятий и объектов, поскольку оно оперирует объектами, которые заведомо, в данный момент и в данном месте не существуют. Поэтому в качестве свидетеля приходится снова вы-

¹⁹ См.: Юм Д. Соч. Т. 1. С. 243.

²⁰ В подлиннике – mind – дух.

²¹ См. предыдущее примечание.

²² Юм Д. Соч. Т. 1 С. 244–245.

²³ Там же. С. 249.

зывать Творца: “Есть природные принципы веры во внешнее существование и в существование нашего Я”. Всё это – часть нашей конституции, созданной Творцом и потребовавшей от Него максимум мудрости и искусства. Глубоко религиозный Рид не верит в искренность неверия Юма²⁴ и усматривает цель его притворства в тщеславном стремлении заслужить почести и высокую репутацию за свою пронизательность в метафизике²⁵.

Описанный, а во многом сочиненный Ридом кризис юмовского сознания и веры до странности, однако, схож с риторическим описанием отчаяния “вольного скептика”, которое Юм дает в конце первой книги “Трактата” и которое Рид пересказывает. Ссылаясь на некоторые места из Заключения “Трактата” Рид пишет: “Вопреки своим принципам он (Юм. – М.А.) верил, что его следует читать, и что он сохраняет свою личную идентичность до тех пор, пока он по праву не стяжает славу и уважение, благодаря своей метафизической пронизательности в метафизике. Действительно, он остроумно подтверждает, что лишь в одиночестве и уединении он мог поддаться любому согласию со своей собственной философией. Общество, подобно дневному свету, разогнало темноту и туман скептицизма и заставляло его уступить власти здравого смысла”²⁶.

Далее Рид описывает психологическую ситуацию, которую пережил и запечатлел, причем в сходных выражениях, и автор “Трактата”. Юм спрашивает: Где Я и что Я? Каким причинам Я обязан своим существованием и к какому состоянию возвращусь? И в ответ сетует: разум не в состоянии рассеять эту философскую мглу. Разум не в силах рассеять эту мрачную меланхолию, вторит ему Рид. Это болезненное состояние Юм называет бредом, а Рид – лунатизмом. Но только у Юма эту мглу и бред рассеивает природа, неизменное присутствие которой он и не думал отрицать, у Рида же меланхолический лунатизм преодолевается здоровым смыслом под водительством Творца.

Преодоления этой психологической ситуации и победы над мрачной меланхолией Юм ожидает не от силы разума и убеждения, а от возврата серьезного и бодрого настроения (дело-то жи-

²⁴ Такой же, но глубоко спрятанный, страх Божий, пытался найти у Юма незадолго до его смерти богобоязненный Джеймс Босуэлл, биограф С. Джонсона, известного моралиста и автора толкового словаря английского языка.

²⁵ Названному Джеймсу Босуэлу много лет спустя после смерти Юма приснилось, что тот вел тайный дневник, где раскрыл свою подлинно христианскую сущность, которую он скрывал из суетного тщеславия.

²⁶ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб., 2000. С. 103 (Далее: Исследование...).

тейское!). Однако философу развлечения и общество надоедают и он вновь обнаруживает в себе естественную склонность²⁷ предаваться рассмотрению тех вопросов, которые возникают при чтении и которые возбуждают споры в ходе философских бесед²⁸. Юмовский анализ страсти к познанию, приводящего к антиномии, точнее к неопределенности, близок к мысли Паскаля: «Природа опровергает пирронистов (и академиков²⁹), разум опровергает догматиков. Что же с тобой станет, о человек, ищущий правду о своем уделе с помощью природного разума? Ты не сумеешь ни избежать какой-либо из этих трех сект, ни остаться в ней. Узнай же, гордый человек, что ты парадокс для самого себя»³⁰.

У Рида исход из этой ситуации иной: он высмеивает философию, раз и навсегда отвергает ее водительство и укрывается под защиту здравого смысла, который попусту не рассуждает. Вера же (убеждение) в существование материального мира старше и авторитетнее любой философии; она отвергает трибунал разума и сохраняет свою суверенную власть, несмотря на все эдикты философии; и даже сам разум должен следовать ее указаниям, если не хочет стать рабом страстей и аффектов.

Юм в своем раннем произведении также считал, что разум является рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо иную должность, кроме послушания и служения им. Избавиться же от этого можно только с помощью собственного здравого смысла, суждения которого реализуются посредством внутренних чувств, инстинктивно и независимо от медлительного и всегда запаздывающего разума.

В свете изложенного непонятно, почему Рид сравнивает Юма с Пирроном? Ведь сам Юм подчеркивал нежизненность экстравагантного пирронизма и указывал, что не принадлежит «...к числу скептиков, считающих, что всё недостоверно и наш рассудок ни к чему не может применять никаких мерил истинности и ложности...»³¹. По его мнению, экстравагантное Универсальное Сомнение никто не может поддерживать, ибо оно будет разрушено и расстроено первым же тривиальным событием в жизни.

Рид, однако, не считал подобные объяснения достаточными и не хотел уповать на бодрое настроение здравомыслящего человека. Он понимал, что всецело субъективное содержание мен-

²⁷ Любознательность (любопытство) удивление – по Платону и Аристотелю – психологический источник философии и философствования.

²⁸ См.: Юм Д. Соч. Т. 1. С. 314–315.

²⁹ Имеется в виду так называемая Новая академия скептика Карнеада.

³⁰ Цит. по: Паскаль Б. Мысли. М., 2001. С. 134.

³¹ Юм Д. Соч. Т. 1. С. 235.

тальной феноменологии Юма требует радикального хирургического вмешательства. Предстояла операция по исправлению и даже удалению самих оснований “ментальной географии” Юма. Кроме того, тщательной проверки требовал и метод исследования, декларированный Юмом как попытка “применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам”³².

5. ЗАПОЗДАЛОЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ ШОТЛАНДСКОГО ОТВЕТА ЮМУ

Полномасштабное воплощение проекта исследования человеческого духа на основе здравого смысла было произведено Ридом в работе “Опыты об интеллектуальных способностях человека” (1785), т.е. через 9 лет после смерти оппонента. Здесь разум, наконец, получает *вольную* и перестает быть крепостным у здравого смысла. Теория здравого (общего) смысла теперь окончательно оформляется Ридом в систему аксиом – в форме рациональных положений (высказываний), лежащих в основе всех наук, в том числе и метафизики.

Метафизические принципы здравого смысла сводятся к следующим: I(a) Те качества, которые мы воспринимаем чувствами, должны иметь объект, называемый телом. I(b) Те мысли, которые мы сознаем, должны иметь субъект, который мы называем духом. II. То, что существует, должно иметь производшую его причину.

I(a). Под этим метафизическим принципом, Рид подразумевает именно суждение об объективном существовании чувственных качеств. Этот фундаментальный принцип является подосновой многих фактуальных (случайных) истин здравого смысла. Еще раз подчеркнем, что в своем утверждении веры в первые принципы, как акта чистого суждения без рассуждения, Рид пытается дать ответ на пессимистические высказывания Юма о “безрассудности” нашей веры и на его критику человеческого рассудка, бессильного философски обосновать коренные условия человеческого существования. Рид принимает диспозицию Юма, но в невозможности обосновать рассудком безотчетную веру во внешний мир видит не источник скептицизма, а единственно возможный подход, заключающийся в утверждении аксиоматического статуса этих первопринципов.

³² В подлиннике: “An Attempt to Introduce the experimental Method of Reasoning into moral Subjects”.

По мнению Рида, два вывода можно сделать из юмовской критики рассудка:

во всех наших рассуждениях и суждениях мы можем ошибаться; их истинность никогда не может быть доказана рассуждениями и не может быть на них основана.

Я подписываюсь под этой последней гипотезой, говорит Рид, но это даже не гипотеза, а истина, только неверно выраженная. Но непогрешимо ли это суждение в каждом конкретном случае. Если да, тогда ему придется признать утверждение Юма, что суждение о фактах сродни суждениям вкуса. В конце третьей книги Трактата Юм указал на некорректность прыжка от суждений факта к суждениям должностования, Рид же именно этим и занимается в формулировках своих “аксиоматических” метафизических принципов.

И(б) Этот принцип утверждает обязательное наличное существование субъекта мыслей. Его формулировка основана на ошибочной интерпретации юмовского понимания Я: он нигде не отрицает его наличие и принадлежность ему мыслей как наиболее достоверных феноменов сознания. В “Трактате” Юм критиковал лишь рационалистическую доктрину Я как простой, единообразной и неизменной субстанции. Но поскольку Я, считает Юм, состоит из впечатлений и идей, накопленных в опыте всей жизни, оно не может быть чем-то неизменным, без начала и конца. Единственное, что смущало Юма, так это то, что он не мог найти принципа связи феноменов, образующих Я. Кроме того, Я — это всегда субъект и оно не может стать объектом для другого Я. Для самосознания же оно может стать объектом лишь в условном смысле, как предмет самопознания, т.е. оставаясь субъектом. Юм никогда не отрицал принадлежность и притязательность аффектов и других ментальных реакций нашему Я: “Идея нашего Я всегда непосредственно налична в нас”³³. Но то, что эта психическая настройка на идентичность Я весьма хрупка и зыбка, показывают многочисленные случаи полной амнезии при тяжелых контузиях головы, что может служить солидным медицинским подтверждением взгляда Юма в качестве пролепсиса объективных условий функционирования субъективного Я.

II. Согласно этому принципу, то, что начало существовать, должно иметь причину, которая произвела это. Но именно в этом принципе и усомнился Юм. Рид намечает три аспекта в рассмотрении этого принципа.

³³ См.: Юм Д. Соч. Т. 1. С. 401. См. также: Абрамов М.А. Шотландская философия века просвещения. М., 2000. С. 237–238.

Мы не имеем в этом принципе очевидности и некритически берем его за основу. В этом случае приходит конец философии, религии и всем рассуждениям. Но этого на деле не происходит, а, напротив, приводит к плюрализму философий, религий и рассуждений.

Мы пытаемся обосновать этот принцип аргументами. Но Юм уже рассматривал неудачные попытки этого рода, восходящие к Гоббсу, Кларку и Локку.

Остается третий и единственно верный подход, считает Рид, – признать принцип самоочевидным и считать его аксиомой.

Свою позицию по этому вопросу Юм в свое время разъяснил в письме Джону Стюарту, профессору натуральной философии Эдинбургского университета и участнику сборника “Опыты и обозрения физические и литературные”, к которому Юм написал предисловие. “Позвольте сказать Вам, – пишет он Стюарту, – что я никогда не утверждал столь нелепого положения, а именно, что *какая-либо вещь может возникнуть без причин*; я утверждал лишь, что наша уверенность в ошибочности такого положения исходит не от интуиции и не от демонстрации, а из другого источника”³⁴. Это источник – привычка. Опыт, образующий привычку, – всегда индивидуальный и потому суждения о причине всегда субъективны и вероятностны. Таким образом, ридовская критика и в данном случае бьет мимо цели, поскольку Юм не отрицает причину в качестве феномена сознания и вопреки Риду не считает ее иллюзорной, равно как и все впечатления и порожденные ими идеи. Они-то как раз и обладают высшей достоверностью, аналогичной тому, как у Декарта – *cogito*.

III. Наконец, последний метафизический принцип Рид формулирует так: предначертание (*design*) и разумность могут быть выведены с несомненностью из меток или знаков этой разумности в аффектах³⁵. Однако и Юм, согласно свидетельству А. Фергюсона, однажды на ночной прогулке воскликнул, глядя на звездное небо: можно ли при виде этой картины усомниться в существовании Творца? Известен также и эпизод, имевший место во время обеда у энциклопедистов, когда Юм высказал сомнение в существовании подлинных атеистов, на что в ответ ему во плоти представились восемнадцать сидящих за столом атеистов.

Ничего зазорного в гипотезе Творца Юм не видел, поскольку это – всего лишь человеческая гипотеза и все наши идеи о Боже-стве есть не что иное, как сочетание идей, которое мы приобре-

³⁴ См.: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 739.

³⁵ См.: Reid T. Essays on the intellectual powers... Vol. I. P. 454–457.

таем благодаря размышлениям над действиями нашего собственного ума. В посмертно изданных “Диалогах о естественной религии” Юм показал, что и априорные, и апостериорные доказательства бытия Божьего или субъективны, или антропоморфны, т.е. одержимы или подвластны идолам пещеры и рода человеческого. Кроме того, Юм же говорил, что нельзя гипотетическую причину механически и рационально устроенной вселенной нагружать не вытекающими отсюда характеристиками, такими как доброта, милосердие и т.п. “Гильотина” Юма находит здесь много работы...

Таков был печальный результат ридовских поисков безусловных метафизических начал здравого смысла.

6. ПОСЛЕДСТВИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОТВЕТА ЮМУ В ШОТЛАНДИИ

Они двойственны. Есть аспекты внутренний и внешний. На британских островах состоялась дискредитация номиналистического субъективизма, в просторечье – *скептицизма*. *Чуть ли не полвека работы Юма не переиздавались*. В то же время Рид и его последователями становятся ведущей философской школой во многих англоязычных университетах. Джеймс Битти, как победитель скептицизма, был удостоен королевской пенсии. Модный живописец Джошуа Рейнолдс (1723–1792), нанятый, по словам поэта У. Блейка, “дабы поработить искусство”, создает полотно на тему низвержения сатанинских сил во ад, где отдельные низвергнутые имели портретное сходство с известными скептиками, в том числе с Вольтером..

Из немногочисленных критиков шотландской школы замечен был только Пристли, написавший весьма ядовитую книгу о Риде и его последователях, в которой досталось и Юму, но которую, впрочем, всерьез не приняли. И только Т. Браун (1778–1820), принадлежащий к третьему поколению школы, подметил внутреннее сходство Юма и Рида: первый громко говорит, что у него нет доказательств объективной реальности, но шепотом добавляет, что не может не верить в нее. Второй же громко утверждает, что верит в нее, но про себя произносит, что не может доказать это. Такого рода *разногласие*, заявляет Браун, и можно назвать “итогом учения Рида или Юма... ибо это общее одинаковое учение обоих”³⁶.

³⁶ Цит. по: Рид Т. Исследование... С. 53.

Последний крупный представитель школы У. Гамильтон, издатель и комментатор трудов Т. Рида, в своих пространных комментариях порой защищал Юма от несправедливых нападок Рида, но продолжал придерживаться основной позиции школы, стараясь усилить ее доктрину с помощью аргументов представительниц немецкой классической философии.

Он был первым из шотландцев, который попытался соотнести философию Канта и доктрину философии здравого смысла. Имея в виду “Критику чистого разума” Канта, он говорит, что “на первых порах его теоретическая философия строится на отрицании в определенных аспектах некоторых присущих человечеству необходимых убеждений, и в то же время на тех же самых убеждениях полностью основывается его практическая философия, являющаяся плодом его более зрелых убеждений”³⁷.

7. ОТВЕТ ЮМУ КАНТОВСКОГО КРИТИЦИЗМА

ПОЗИЦИЯ ДОКРИТИЧЕСКОГО КАНТА:
ДОГМАТИЧЕСКОЕ СОГЛАСИЕ СО СКЕПТИКОМ ЮМОМ

В 1783 г. вышла книга кенигсбергского профессора И. Канта “Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука”. Из Предисловия читатель узнал о его оценках тех нападок Давида Юма, которым тот подверг метафизику. Кант оценил эти нападки как решающие для судьбы метафизики с самого ее возникновения и “охотно признал”, что Юм был именно тем, кто впервые – много лет тому назад – прервал его догматическую дремоту. Из этих оценок может показаться, что критическая философия Канта началась с момента его знакомства с полемикой между Юмом и его оппонентами. Однако уже в ранний, докритический период Юм для него был весьма авторитетной фигурой. Кант был знаком с переводами на немецкий “Эссе” Юма, изданных в 1753–1766 гг., а также с его “Исследованием о человеческом познании”.

В ранних кантовских сочинениях “Опыт введения в философию отрицательных величин” (1763) и в “Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики” (1766) известный историк немецкой классической философии Куно Фишер усматривает пункт

³⁷ См.: The Works of Thomas Reid D.D. Vol. 1 / W. Hamilton. Supplementary dissertations. Note A of philosophy of common sense. P. 792 b.

наибольшего согласия Канта с Юмом³⁸. В “Курсе по общей практической философии и этике” 1765–1766 гг., который Кант намеревался читать по А. Баумгартену, но с использованием “Опытов” Шефтсбери, Хатчесона и Юма, он считает, что именно эти мыслители “всего больше преуспели в раскрытии первых основ всякой нравственности”³⁹.

ПРОБУЖДЕНИЕ ОТ “ДОГМАТИЧЕСКОГО СНА”

С Трактатом Юма, Кант мог познакомиться в 1771 г. из работ своего друга И.Г. Гамана, который опубликовал в Кёнигсбергской газете главу из Трактата⁴⁰, а также из книги Д. Битти “Об истине...” (немецкий перевод в 1772 г.), где были процитированы целые главы из Трактата и из “Исследования...” Т. Рида. Главное упущение противников Юма, которого Кант называет “достолепным мужем” в том, что они не столь глубоко, как он, проникли “в природу разума, поскольку он занимается лишь чистым мышлением, а это было им не по нутру. Поэтому они выдумали более удобное средство упорствовать без всякого разумения, а именно ссылаться на *обыденный человеческий рассудок*”⁴¹.

Согласно распространенному мнению Куно Фишер якобы исчерпал вопрос о влиянии Юма на Канта (да и по Гегелю скептицизм Юма – исходный пункт философии Канта.). Однако анализ К. Фишера связан в основном с проблемой причинности как основным отношением вещей друг к другу. По его мнению, Кант считал, что, согласно Юму, разум совершенно не способен даже мыслить подобные связи и все его мнимо априорные познания суть не что иное, как обыденный опыт (привычка), но лишь неправильно обозначенный. Поэтому перед Кантом возникает необходимость обоснования способности рассудка выходить за пределы понятия реального основания, т.е. осуществить так называемую трансцендентальную дедукцию всех категорий рассудка, которая должна выводиться не из опыта, а из самого чистого рассудка. Идея такой дедукции, разумеется, не могла прийти в голову Юма, поскольку он считал, что выведение понятия реального

³⁸ См.: Фишер К. История новой философии. Т. 4: Иммануил Кант и его учение, ч. 1: Возникновение и основание критической философии. СПб., 1901. Гл. 16. С. 302–303 и далее.

³⁹ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 286.

⁴⁰ См.: Гильманов В.Х. Герменевтика “образа” И.Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во Калинингр. ун-та, 2003. С. 183.

⁴¹ См.: Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 73.

основания возможно только из опыта, но никак не из чистого разума. Тут и расходятся пути скептика и трансценденталиста.

Кант и впоследствии неоднократно возвращался к этому поворотному пункту. Например, в “Истории новейшей трансцендентальной философии” (1791) Кант так определяет решающие шаги, сделанные в развитии разума. Первый из них состоит в различении аналитических и синтетических суждений вообще. Лейбниц и Вольф, считает он, вплотную подошли к этому различению, но не осознали его значения для логики и метафизики. “Второй шаг заключается уже в самой постановке следующего вопроса: как возможны априорные синтетические суждения”⁴². Такие суждения существуют, что доказывается примерами из физики и чистой математики.

Одна из заслуг Юма, согласно Канту, состоит в том, что он указал один случай подобных суждений, а именно закон причинности, чем он привел в смущение всех метафизиков⁴³. Если бы Юм, восклицает Кант, поставил вопрос в более общей форме, то всю метафизику пришлось бы отложить в сторону до тех пор, пока он не был бы разрешен. Но раз этого не произошло, то Кант сам ставит этот вопрос во всей его полноте и пытается разрешить его при помощи своего трансцендентально-критического анализа всех способностей чистого разума и прежде всего априорных форм чувственности и рассудка.

Здесь не место подробно останавливаться на всей логике кантовских рассуждений, посредством которых он пытается найти ответ на поставленную Юмом проблему. Следует, однако, заметить, что полностью обезопасить метафизику от нападков эмпириков ему не удалось; в последующих столетиях упрямы так и не согласились принять возможность априорных синтетических суждений в качестве корректного позитивного ответа Канта на скепсис Юма. Примерно такого мнения придерживается, например, Б. Рассел⁴⁴. Он говорит, что немецкие философы от Канта до Гегеля не восприняли аргументов Юма, а потому “Критика чистого разума” не была ответом собственно Юму. Рационализм Канта и Гегеля представляет собой по сути доюмовский тип рационализма, а следовательно, вполне “по зубам” скептицизму Юма, согласно которому корректно перейти от частных наблюдений к общим научным законам невозможно⁴⁵. Напомним, что

⁴² См. Там же. М., 1966. Т. 6. С. 186.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1997. С. 623.

⁴⁵ См.: Там же.

для самого Юма в этом и состоит так называемый умеренный скептицизм: полноценную, логически корректную истину мы имеем только в анализе отношений идей, что и принадлежит собственной епархии Разума и его истинам. В области же “истин факта” возможно только вероятностное знание, причем оценка степени их вероятности у каждого индивида своя и основывается она на личном опыте, т.е. привычке. В конце же любой эннумерации всегда маячит неопределенность, поскольку индукция не может быть исчерпанной.

Рассматривая вопрос о воздействии Юма на творчество Канта необходимо, однако, иметь в виду, что это воздействие отнюдь не может быть сведено к проблеме причинности, но включает в себя и целый ряд других важных аспектов.

АНТИНОМИИ У ЮМА И КАНТА

Говоря о точках соприкосновения между этими двумя мыслителями необходимо иметь в виду, что, помимо вопроса о понимании причинности, здесь фигурируют также проблемы существования Бога, бессмертия души и свободы – этих, по словам Канта, “важнейших предметов метафизики”. Рассуждения по поводу этих “предметов” можно найти не только в юмовском Трактате, о котором Кант знал, по-видимому, из вторых рук, но и в “Первом исследовании” (например, в восьмой главе, носящей заголовок “О свободе и необходимости”, в главе десятой “О чудесах” и одиннадцатой “О провидении и будущей жизни”). Здесь Кант мог найти достаточно “пищи” для своего критического ума, но особенно важное значение в этом отношении имеет, возможно, лучшее произведение Юма “Диалоги о естественной религии”, изданное посмертно в 1779 г. и тут же переведенное на немецкий, хотя и в сокращении, другом Канта Гаманом. Именно этот перевод с восторгом читал Кант (в полном переводе “Диалоги” вышли в Германии в 1781 г., т.е. в год опубликования Критики и во время начала работы над Пролегоменами). Следует, впрочем, отметить, что знакомство Канта с “Диалогами” никак не сказалось на втором издании “Критики чистого разума” в 1787 г., где в разделе об антиномиях он не произвел никаких изменений по сравнению с первым изданием.

Рассмотрим бегло ключевые моменты “Диалогов о естественной религии”, где ведется спор между априористом Демеем и антропоморфистами Филоном (возможно, отчасти, сам Юм) и Клеантом (возможно, Хатчесон).

Бытие Божье – истина столь достоверная, что ее признавали в самые невежественные века. И есть ли более значительная истина? – спрашивает один из участников диалогов, игнорируя

опыт мучеников догмата золотого века схоластики. Однако при рассмотрении этой очевидной и важной истины, продолжает автор Диалогов, нам встречается множество темных вопросов относительно *природы* Божественного Существа, его атрибутов, его велений и предназначений его промысла⁴⁶.

Демей заявляет, что если величайшим нечестием будет отрицание бытия Божия, то следующим после него нечестием будет дерзновенное стремление познать Его природу и сущность, выяснить Его повеления и атрибуты. Важно понять, что Бог существует и что Он принципиально не антропоморфен, а это не позволяет выразить Его атрибуты и сущность человеческими словами, посредством живописи, музыки и т.п. Единственное, в чем мы не можем сомневаться, так это в том, что Он совершенное Существо, которое следует звать – “Тот который существует” (это слова Мальбранша). Таков чисто человеческий способ избавить дорогу сердцу идею о бытии Бога от бесцеремонной критики, которую предлагает Демей.

Филон согласен с декларацией Демей, но конкретизирует его мысль, добавляя к понятию Бога как совершенного существа еще одно свойство, а именно понятие необходимой причины – ничто не существует без причины и первую причину мы называем Богом. Однако, если мы говорим о Боге человеческим языком, то понятию Бога как причины приходится приписывать другие антропоморфные свойства, т.е. атрибуты справедливости, благожелательности, милосердия и т.п. Но тогда возникает вопрос – почему Бог допускает зло?

Здесь Филон и Клеант поднимают старые вопросы, известные уже со времен Эпикура. Может быть, *Божество хочет*, но *не может* предотвратить зло? Значит оно не *всемогуще*. Если оно может это сделать, но не хочет, значит, оно *недоброжелательно*. Если же оно и хочет и может, то тогда – откуда берется зло?⁴⁷ Все эти вопросы остаются без ответа, что заставляет усомниться в правильности антропоморфного понимания атрибутов Божьих и вместе с этим в возможности постичь цель того изумительного изобретения или устройства, которое природа вложила во всё живое, кроме примитивного стремления к самосохранению индивида и продолжению вида, что, однако, тоже далеко не всегда достигается. Остается надеяться и на компенсацию в виде потустороннего воздаяния, где якобы может открыться справедливость и благожелательность Божества.

⁴⁶ См.: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 381.

⁴⁷ Там же. С. 451.

Иначе говоря, антропоморфное понимание Божества пытается объяснить запутанные и неясные проявления провидения в явном противоречии к видимым и неопровержимым фактам: ведь о причине нужно судить по ее действиям. Остается одно – абсолютное отрицание несчастья и порочности людей. Зло – это лишенность, дефицит Блага. Но здравомыслие, разумеется, не может принять такое циничное выгораживание Божества, а потому для здравого смысла не остается ничего другого, как отказаться от человеческих, антропоморфных представлений о Божестве и от естественных и искусственных способов рассуждения о Нем. Некоторые естественные атрибуты Божества – интеллект и преднамеренность – еще как-то можно допустить, считает Демей (здесь нельзя не вспомнить звездное небо над головой, так поражавшее и Юма, и Канта), но нет такой стороны в человеческой жизни или же в судьбе человека, на основании которой мы могли бы без величайшей натяжки вывести моральные атрибуты Божества⁴⁸.

Однако отказ от антропоморфизма дорого стоит, ведь отказ от всякой аналогии с человеком ведет к вере в нечто неопределенное. Не помогает и представление о Божестве, как ограниченно совершенном существе. Мы низводим его на уровень человека и вера него перестает быть надежной опорой. Именно после такого заявления уходит априорист Демей, который утверждает существование божества в качестве необсуждаемой аксиомы, распространяя запрет на познание его атрибутов, а также на попытки применять к нему в качестве мерил какие-либо человеческие правила и ценности (т.е. формулу Протагора – каждый человек есть мера всего существующего и несуществующего).

В итоге в предпоследнем абзаце “Диалогов” Юм делает прагматический и компромиссный вывод: естественная теология сводится к одному простому, хотя и несколько двусмысленному или по крайней мере неопределенному положению, а именно: *причина или причины порядка во вселенной, вероятно, имеют некоторую отдаленную аналогию с человеческим разумом*. Человеческий разум, однако, далек от совершенства, а потому человек, который в должной мере это сознает, т.е. здравомыслящий, трезвый и в меру скептический, с тем большим рвением обратится к истине Откровения, нежели надменный догматик, самонадеянно уверенный, будто он в состоянии воздвигнуть полную теологическую систему с помощью одной лишь философии и с презрением отвергнет этого постороннего наставника⁴⁹.

⁴⁸ Там же. С. 455.

⁴⁹ Там же. С. 482.

Таким образом, весь “Диалог” завершается повтором сентенции из “Первого исследования” (из главы “О свободе и необходимости”): “Примирение безразличия и случайности человеческих поступков (т.е. по сути свободы. – М.А.) с предвидением или же защита абсолютности велений Божества и в то же время освобождение его от виновности в грехе, до сих пор всегда превышали силы философии”⁵⁰.

Не трудно заметить, что аналогичные вопросы стояли и перед Кантом (независимо от того, знаком ли он был с “Диалогами” или нет), и именно на них он пытался найти ответ в “Критике чистого разума” и “Критике практического разума”.

В первой Критике Кант непосредственно обращается к проблеме атрибутов Бога. Во второй главе второй книги “Трансцендентальной диалектики” – “Антиномия чистого разума” он рассматривает трансцендентальные иллюзии чистого разума, основанные на диалектических умозаклчениях, благодаря которым разум неизбежно впадает в неразрешимые противоречия, или антиномии. В такой ситуации возникает соблазн предаться безнадежному скептицизму или, напротив, усвоить догматическое упрямство, но то и другое ведет к концу не только здоровой философии, но и здравого смысла (хотя первый вариант Кант склонен называть *эвтаназией* чистого разума).

Однако, переходя к третьей антиномии разума, Кант рассматривает мир в целом как динамическое целое в смысле единства в последовательности или порядке его *существования*, т.е. с точки зрения причинного ряда вещей или событий. Исходя из своего дуалистического различения умопостигаемых вещей в себе и чувственных явлений опыта, Кант называет причину или условие происходящего в мире явлений или в природе – *естественной* причиной или естественной необходимостью явлений, тогда как безусловную причинность вещи в себе по отношению к явлениям – причиной свободной или “причинностью через свободу” (*Kausalität durch Freiheit*)⁵¹.

Таким образом, кантовский анализ третьей антиномии разума как раз и посвящен решению проблемы о соотношении необходимой причинности и свободы, с помощью которого он пытался преодолеть угрозу универсального детерминизма (нет никакой свободы, но всё совершается в мире только согласно законам природы).

Если Кант допускает понятие необусловленной свободной причинности исходя из своего различения вещей в себе и явле-

⁵⁰ Юм Д. Соч. Т. 2. С. 88.

⁵¹ См.: Кант И. Соч. Т. 3. С. 418 и далее.

ний, то Юм рассматривал бы свободную причинность скорее как фикцию, поскольку для него она не более чем плод незнания скрытых пружин нашего поведения. Правда, их познание он, по-видимому, считал вопросом времени, тем самым как бы задавая программу будущих исследований. Однако, как показывает все последующее развитие наук, никакие научные открытия не позволяют устранить индетерминизм в поведении частиц (в квантовой механике) или немотивированное поведение человека (учение З.Фрейда о скрытых пружинах мотивации).

В письме к Гарве (1798 г.) Кант признавался, что отправной точкой его философии было не исследование бытия Божьего, бессмертия души и т.п., но антиномии чистого разума. “Мир имеет начало – он не имеет начала” и т.д. – вплоть до четвертой⁵²: “Человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а всё в нем природная необходимость”. Вот что прежде всего пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума...”⁵³. Таким образом, в преклонные годы Кант связал свое пробуждение от догматического сна не с проблемой причинности, а с антиномиями чистого разума, но дело в том, что третья антиномия разума как раз и посвящена проблеме соотношения необходимой причинности и свободы. Но как раз здесь и содержится кантовский ответ Юму: ведь именно свобода была камнем преткновения для всех эмпириков, которые в душе, как правило, были детерминистами.

Профессор В.Ф. Асмус в своих лекциях, которые в начале 1970-х годов он читал в Институте философии АН СССР для аспирантов, призывал рассматривать учение Канта во всей его целостности, т.е. в единстве всех трех его Критик, причем именно “спасение свободы” он считал самой главной их задачей. При этом профессор указывал, что Кант вполне принимает условия этой задачи, сформулированной Юмом, и в ее постановке не допускал никаких послаблений, отвергая, в частности, решение проблемы свободы посредством различения физической и психической (внутренней) причинности. Психическая причинность, согласно Канту, не меньше чем физическая принадлежит к царству необходимости, или темпорального детерминизма, поскольку человек рассматривается как явление опыта, т.е. как предмет чувственного познания. С этим тезисом Канта вполне мог бы согласиться и Юм, поскольку он также считал, что со временем мы можем обнаружить все скрытые внутренние пружины поведения человека.

⁵² На самом деле – третьей.

⁵³ См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 617.

При этом Кант связывал проблему свободы с проблемой вменяемости, которая связана с допущением свободной ответственности человека, благодаря которой его поступки определяются не физической причинностью или темпоральной необходимостью, а причиной особого рода – умопостигаемой или свободной, существенным свойством которой является вневременной характер⁵⁴. Человек, однако, не всегда прислушивается к голосу совести и следует велению долга, но нередко впадает в соблазн чувственных желаний и эмпирических мотивов и нарушает требование категорического императива, или морального закона, т.е. по существу становится безнравственным.

Таковы в общих чертах контуры ответа Канта на учение Юма об “иллюзорности” свободы. Практический разум все-таки побеждает теоретический, и если даже все поступки человека суть необходимые следствия укорененных в нем преступных принципов, как считал Юм⁵⁵, то судить надо не проступок, а характер человека, каковым он обладает до совершения преступления. Вменение предполагает наличие у человека ноуменального характера, т.е. свободы и возможности свободного выбора, независимо от тех эмпирических условий, которые обуславливают его поведение в качестве природного существа или явления опыта.

Что касается проблемы бытия Божьего, то Кант, как и Юм, отлично понимал различие между теоретическим и практическим подходом к религии как таковой, причем в теоретическом аспекте вопроса Кант, пожалуй, идет дальше. Если взгляду Юма свойствен “макрокосмический” подход и факт ненаблюдаемости Творца компенсируется эстетическим величием зрелища мироздания, то Кант дает развернутую критику всех известных доказательств бытия Бога, в том числе и физикотеологического, (также, впрочем, признавая его несомненную эстетическую привлекательность). Не случайно, образ звездного неба и восхищение перед его красотой и величием присутствует в текстах обоих великих мыслителей.

БЕЗУСЛОВНЫЙ АПРИОРИЗМ – ОТВЕТ?

Каков же результат ответа Канта? Положительное влияние скептика на бывшего догматика-вольфианца – несомненно. Но смог ли Кант внести позитивный вклад в решение проблем, поднятых Юмом, и как бы он воспринял ответы Канта? Думается, не

⁵⁴ См. об этом: Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 340.

⁵⁵ См.: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 84.

так безразлично, как ответ земляка: идеи Канта чем-то могли бы задеть его за живое, хотя кантовская терминология показалась бы ему надуманной.

Одно из главных расхождений двух мыслителей касается вопроса о том, является ли главенствующим сингулярное, индивидуальное суждение (привычка на основе чувственного опыта) или в суждениях имеет место некоторое всеобщее и необходимое трансцендентальное условие или предпосылка? Именно в этом и состоит противоположность двух подходов к пониманию субъекта познания: эмпирико-психологического – у Юма и рационалистически априористского – у Канта.

Обоснование своего подхода Кант начинает с решения задачи: как возможно познание из априорно-синтетических суждений? Познание, утверждает он, есть “суждение, из которого происходит понятие, имеющее объективную реальность, т.е. такое, которому может быть дан соответствующий предмет в опыте” Но всякий опыт состоит из созерцания предмета, т.е. непосредственного и единичного представления, которому предмет дан для познания, и из понятия, посредством которого он мыслится и который включает в себе признак, общий многим предметам. Таким образом, априорные синтетические познания возможны благодаря априорным созерцаниям чувственности и априорным понятиям рассудка. Поэтому, согласно Канту, прежде всего необходимо обосновать их возможность, а после доказать их объективную реальность благодаря их применению для возможного опыта⁵⁶.

Априорные формы созерцания, возможны благодаря форме не объекта как такового, а субъекта, а именно – его чувственности. Именно эта форма и делает возможным созерцание предмета до и независимо от всякого эмпирического восприятия, ощущение или впечатление составляют лишь эмпирическое содержание чистого созерцания. Согласно Канту, нельзя говорить, что мы представляем форму объекта в чистом созерцании, но следует говорить: то, что мы представляем, есть только формальное и субъективное условие чувственности, при котором мы априори созерцаем данные предметы⁵⁷. Таково, по Канту, первое необходимое условие возможности априорных синтетических суждений.

Заметим в связи с этим, что согласно ридовскому анализу форм зрительных созерцаний, двухмерные зрительные знаки транслируются в духе в трехмерные объекты, связывая такую

⁵⁶ См.: Кант И. Соч. Т. 6. С. 186–187.

⁵⁷ Там же. (Кто-то из неокантианцев сказал – мы не предметы мыслим, а мыслим предметно. – М.А.)

способность с историческим развитием чувств осязания и зрения (известного уже грекам, например, Демокриту). Что же касается Юма, то он, как и Беркли, идею пустой протяженности без материи, считал фикцией: частые споры о пустом пространстве или протяжении без материи не доказывают реальности этой идеи. Впрочем с кантовской идеей относительно идеальности пространства и времени, Юм вполне мог бы согласиться – в чистом виде они идеальны и пусты.

Однако сама “чистая” идея времени, по его определению, всего лишь извлечена и отвлечена от эмпирической последовательности наших восприятий, идей и впечатлений, как внутренних (впечатления рефлексии), так и внешних (впечатления ощущения). Если из *последовательности* дискретных идей и впечатлений мы образуем идею времени, то из их *расположения* в форме видимых и осязаемых объектов мы получаем идею пространства. Таким образом, обе идеи субъективны, однако они ограничены условиями чувственно-эмпирического и индивидуального восприятия, а потому нет никаких оснований для *априорного* заключения относительно пространственно-временных свойств любого объекта, его протяженности и длительности. Для Юма это вполне очевидно.

Дело в том, что способность человеческого ума не бесконечна, поэтому всякая наша идея протяженности (пространства) или длительности (времени) состоит из конечного, а не из бесконечного числа частей (простых и неделимых). Кроме того, эти неделимые части непредставимы, если не заполнены чем-нибудь вещественным: так невозможно представить пустое пространство вне вещей или наполняющей его материи. Так и время непредставимо без действительных изменений в воспринимаемом предмете. Таким образом, идеи пространства и времени – не отдельные отчетливые и существующие сами по себе идеи, а суть лишь идеи способа или порядка существования объектов восприятия.

Любопытно сравнить эту юмовскую теорию с тем объяснением отличия теории относительности от ньютоновской теории, которое А.Эйнштейн дал в своем интервью в Нью-Йорском аэропорту в 1921 г. Согласно Ньютону, если исчезнут все объекты во вселенной, то пространство (протяженность) и время (длительность) останутся; Эйнштейн же считал, что если из вселенной все объекты исчезнут, то с ними также исчезнут пространство и время. Как видим, Ньютон признавал возможность представления об объективном существовании пустого пространства и длительности в нем, Эйнштейн же такую возможность отрицал и в данном вопросе он был ближе к позиции Канта и Юма.

Однако, хотя у обоих этих мыслителей представления о хронотопе были субъективными, тем не менее их происхождение объяснялось ими по-разному: у первого они признавались априорными условиями всякого чувственного созерцания, у второго же они рассматривались как обусловленные эмпирическими восприятиями предмета. Впрочем оба мыслителя придерживаются феноменологической установки, оставляя без определенного ответа вопрос о реальном существовании предмета или объекта, в той или иной мере и каждый по своему придерживаясь принципа субъективной обусловленности реального существования или несуществования объектов, (именно субъект удостоверяет и то и другое). Без субъекта нет объекта – гласит известная философская мудрость, но для героев нашего анализа этот тезис оборачивается необходимостью ответа на вопрос – как обстоит дело с онтологической проблемой нашего Я? Каковы юмовский и кантовский подходы к этому вопросу?

Попытка юмовского ответа замечательна своей самокритикой, которая была опубликована автором как Приложение (Appendix) “О тождестве личности” к третьему тому Трактата, где и идет речь о злополучном “пучке “восприятий” и принципе связи этого “букета”. Эта гипотеза была противопоставлена им метафизическому учению о субстанциональности души или полном тождестве нашего Я с самим собой. Согласно Юму, идея Я должна проистекать из впечатлений, но у нас нет впечатления о Я как простой и неделимой субстанции.

Иначе говоря, наше Я не может быть объектом восприятия, но само оно состоит из восприятий, следующих одно за другим. “Объекты, – считает Юм, – существуют отдельно и самостоятельно, [но] без общей *простой* субстанции или же субъекта, которому они были бы присущи”⁵⁸. Наблюдая свое Я, я никогда не сознаю его отдельно от одного или нескольких восприятий, следовательно, их совокупность и образует то Я, которому они могли бы быть присущи. Но существует ли это Я само по себе, до и независимо от наших восприятий, в качестве их субстанциального носителя и т.п. – эти вопросы Юм оставляет без ответа.

Сходная ситуация поначалу как будто складывается и у Канта. Установив, что все чувственные представления дают нам познание предметов только как чувственно воспринимаемых явлений, он обнаруживает странную вещь: Я, рассматриваемое как предмет внутреннего чувства, т.е. как душа, может быть познано и стать известным себе тоже только в качестве явления, а не как вещь в

⁵⁸ Юм Д. Соч. Т. 1. С. 324.

себе или сама по себе; представление о времени, будучи только априорным формальным внутренним созерцанием, лежит в основе всякого познания меня самого и не допускает никакого другого способа объяснения возможности моего самосознания.

Вот почему Кант уже в первой книге “Аналитики понятий” во второй главе “Дедукции чистых рассудочных понятий” начинает готовить почву для трансцендентальной дедукции категорий рассудка как априорных условий возможности чистого синтеза, призванного дополнить деятельность чистых форм чувственного созерцания синтетической деятельностью рассудка. Кант утверждает, что “мы ничего не можем представить связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности”⁵⁹.

Однако действие это возможно только при условии первоначального единства апперцепции, причем именно чистой и априорной, а не эмпирической, которая и является чистым и формальным самосознанием “Я мыслю” предваряющим и сопровождающим все наши представления, почему Кант и говорит о *первоначальной апперцепции*. Об этом Я (субъекте апперцепции) узнать ничего нельзя – “ни что оно за сущность, ни какой оно природы”⁶⁰. Его лишь можно сравнить с тем субстанциальным, которое остается по устранению всех его акциденций (у Юма – восприятий), но познанию оно недоступно, поскольку познавать его можно только на основании акциденций. Эту способность, которая стоит выше чувственного созерцания и даже служащей основанием возможности самого рассудка и которую я мыслю и созерцаю в качестве субъекта или Я, Кант называет личностью.

В отличие от Я как личности или субъекта апперцепции, Я как субъект перцепции или восприятия объекта есть по Канту, вещь подобная остальным предметам вне меня. В отличие от личности, это Я – познаваемо, но... только как психологическое Я или эмпирическое сознание, т.е. как явление внутреннего чувства и опыта. Иначе говоря, чувственное созерцание в данном случае дает нам представление о нас самих, но только так, как мы себе являемся.

Но что такое “личность” в отличие от эмпирического сознания или психологического Я? – Уникальный физический облик моего тела? Особая, моя социальность? Интимный конгломерат

⁵⁹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 190.

⁶⁰ Там же. Т. 6. С. 191.

впечатлений, идей, восприятий вообще, субъект его притязательности, самость (self), когда рассматривают меняющиеся физическую форму и духовное содержание Я, как в зеркале, находясь в то же время внутри его? Юм вполне мог бы задать эти вопросы Канту, но вряд ли он удовлетворился кантовским сравнением личности или Я с тем недоступным для познания субстанциальным, которое остается по устранению всех его акциденций.

Критицизм Канта имеет ту же цель – атаковать метафизическое и догматическое понимание духа, души, субъекта как простой субстанции. Он подвергает испытанию логике этого догмата. Понятие Я как мыслящего существа обозначало для метафизиков предмет психологии, которую они называли рациональной психологией, которая пыталась обосновать это понятие независимо от всякого опыта. Юм отверг бы такую попытку как бесперспективную с порога, критика же Канта более продуктивна, поскольку он сражается с оппонентами их же оружием. Он обращается к топике рациональной психологии, а именно к ее четырем основным утверждениям: В главе “О паралолизмах чистого разума” Кант подвергает критике метафизическое понятие о душе как 1) субстанции; 2) простой по качеству; 3) численно-тождественной, т.е. как единство, а не множество; 4) находящейся в отношении к возможным предметам в пространстве.

Кант тут же замечает, что такой подход ошибочно принимается за науку чистого разума, в основе которой лежит “только простое и, само по себе, совершенно лишенное содержания представление Я, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям”⁶¹. Всё мыслящее представляет не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = x . Тем самым субъективное свойство нашего Я Кант полагает действительным для всего что мыслит и это превращает эмпирическое суждение в аподиктическое и всеобщее суждение. Но ведь о некотором проблематическом иксе, которое не содержит в себе восприятие существующей вещи, но одно лишь свидетельство нашего самосознания.

Все модусы самосознания в мышлении суть не рассудочные понятия об объектах, а только логические функции, не дающие мышлению никакого знания ни о каком предмете, ни обо мне как о предмете. Сие, однако, не означает что Кант спасает субстанциальность и, значит, объективность нашей души. Согласно положению, что мыслящие Я в мышлении всегда должны считаться субъектами не означает, что Я как объект содержит само-

⁶¹ Там же. Т. 3. С. 371.

стоятельную сущность, или *субстанцию*. Равно как и утверждение: *Я апперцепции* во всяком мышлении *единично* и не может быть разложено на множество субъектов – оно является логически простым субъектом, что вовсе не означает, что мыслящее Я есть простая субстанция, так как такое положение было бы синтетическим. Субстанция относится к чувственным созерцаниям и, значит, лежит за пределами компетенции рассудка. Но безрезультативность чувственного созерцания в поисках субстанции Я уже вполне наглядно показал Юм.

Кант показывает, что метод доказательства субстанциональности субъекта рациональной психологии основан на следующем паралолизме:

То, что нельзя мыслить иначе как субъект, не существует иначе как субъект и есть, следовательно, субстанция.

Мыслящее же существо, рассматриваемое только как таковое, нельзя мыслить иначе как субъект.

Следовательно, оно существует только как субъект, т.е. как субстанция.

Кант показывает, каким образом рациональная психология получает желательные результаты исходя из означенной топики. “Как предмет одного лишь внутреннего чувства, эта субстанция дает понятие *нематериальности*, как простая субстанция – понятие *неразрушимости*; тождество ее как интеллектуальной субстанции дает [понятие] *личности*; все они вместе дают [понятие] *духовности*; отношение к предметам в пространстве дает *общение* с телами. Мыслящая субстанция, как принцип жизни и материи, т.е. как душа и как основание *одушевленности*, ограниченная духовностью, дает [понятие] *бессмертия*. Что и требовалось доказать”⁶².

Увы, в большей посылке речь идет о мыслящем существе, как оно может быть дано в созерцании. В меньшей же посылке речь идет о том же существе, которое рассматривает само себя как субъект только в отношении к мышлению и единству сознания, а не в отношении к созерцанию, посредством которого оно дается как объект для мышления. Таким образом вывод есть плод ложного умозаключения, поскольку мышление берется в обеих посылках в совершенно различных значениях. В итоге получается не утверждение, что я не могу существовать иначе как субъект, а лишь утверждение, что мысля свое существование, я могу служить только субъектом суждения, но это тождественное суждение решительно ничего не говорит о способе моего существования⁶³.

⁶² Там же. С. 371, 375.

⁶³ См.: Там же. С. 376.

Юм, правда, надеясь на открытие объекта, в качестве детерминирующего фактора связи впечатлений и идей, вряд ли дошел бы до признания приспособленных *ad hoc* априорных условий мышления, скорее ему представилось бы нечто вроде элиминативизма или понятий, описывающих нейрофизиологические процессы мозга. Кант допускает, что субъект может стать для себя объектом, но лишь как феномен внутреннего чувства, однако для него этого мало. В отношении нашего собственного существования он принимает определенный трансцендентально-априористский подход: в сознании нашего существования содержится нечто такое, с помощью чего наше существование, полностью определяемое только чувственно, может быть тем не менее определено касательно некоторой внутренней способности в отношении к умопостижаемому, т.е. только мыслимому миру. Впрочем сам Кант признает, что это нисколько не подвинуло бы вперед рациональную психологию. Душа остается вещью в себе, а это не ответ, а отказ от ответа и даже запрет на него.

Чисто интеллектуальный принцип определения моего Я-Существования, трансцендентальная апперцепция да и все формы аргюмента, которые подобно оккультным качествам так легко изобретаются, вряд ли объяснили бы Юму, как выглядит эта необъясненная связь, цементирующая наше Я. Попытка вытянуть самого себя за косичку из болота, да еще с лошадию удалась только земляку Канта, но не ему самому. Но, может быть, следует согласиться и с Расселом, который видел результат юмовского анализа Я в том, что категории субъекта и объекта в данном вопросе не являются основными категориями⁶⁴. Но это тоже не ответ, а игра Я с самим собой как объектом, которого как не было, так и нет, что, собственно, и признали и Юм и Кант: только один не смог его придумать, второй же “нашел” его в вещи в себе, о которой тоже нечего сказать...

К сказанному выше следует добавить еще одно замечание. Ирония истории проявляется и в истории философии. Скептик и просветитель Давид Юм, которому атеист Гельвеций предлагал написать историю христианской церкви, приобрел неожиданных сторонников у мистиков на немецкой земле, давших его скептицизму совершенно новое истолкование (в первую очередь у “Мага Севера” И.Г. Гамана). Б. Рассел, усматривал основной источник общего процесса нарастания алогизма в философии в конце XIX – начале XX в. в начатом Юмом разрушении эмпиризма. Однако он вполне мог бы начать и с века Просвещения, т.е. с конца

⁶⁴ Рассел Б. Указ. соч. С. 614.

XVIII столетия, когда антирационалисты Германии нашли себе союзника именно в Юме, в его скептицизме и учении о вере (belief).

Подробно и убедительно эта ситуация проанализирована в статье И. Берлина "Юм и источники немецкого антирационализма", где указывается, что "Г. Гаман и Ф.Г. Якоби смотрели на Юма как на отъявленного врага, но с одним отличием, а именно – как на человека, который снабдил их, хотя и ненамеренно, оружием, причем и наступательным и оборонительным, против его ближайших философских союзников – французских энциклопедистов"⁶⁵. В глазах Гамана Юм оставался разрушителем метафизических иллюзий, а потому Северный Маг осуждал попытку Канта восстановить метафизическую систему на априорных связях, уже дискредитированных Юмом.

ЧЕШИРСКИЙ ОТВЕТ ВСЕМ ЮМА

А.И. Герцен, говоря о безвыходных противоречиях, которыми Кант завершил свое учение, увидел за ними улыбающиеся черты его учителя⁶⁶. Чему улыбался Юм?... Не дает ответа...

⁶⁵ См.: *Berlin I. Hume and the Sources of German Anti-Rationalism // David Hume Bicentenary Papers. Edinburgh, 1977. P. 104; см. также: Гильманов В.Х. Указ. соч. С. 181–186 и др.; см. также: Berlin I. Der Magus in Norden. J.G. Haman und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Berlin, 1995.*

⁶⁶ *Герцен А.И. Капризы и раздумья. III // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954. Т. II. С. 54.*