




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-525-542>

EDN: ULVXBP

Научная статья / Research Article

И. Кант и традиция мистического пантеизма в европейской философии

И.И. Евлампиев  

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9
 yevlampiev@mail.ru

Аннотация. В исследовании на основании анализа работ «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» и «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» доказывается, что И. Кант сознательно основывал свою философскую систему на метафизике мистического пантеизма, согласно которой земной мир есть результат «внутренней» трансформации апофатического Абсолюта, причем человеческое сознание необходимо рассматривать как акт Абсолюта, реализующий указанную трансформацию. При таком подходе пространство и время, как формы чистого чувственного созерцания, можно интерпретировать как выражение сосуществования всех вещей в Абсолюте и постоянства их связи с Абсолютом. Именно такое их понимание присутствует в ранних работах Канта. В статье обосновывается утверждение, что онтологическое доказательство бытия Бога составляет важное слагаемое философии Канта. В докритический период он еще не до конца избавился от приверженности ортодоксальным, церковным представлениям о Боге и поэтому онтологическое доказательство было противоречивым и непоследовательным. В «Критике чистого разума» Кант не отвергает онтологическое доказательство, а делает его по-настоящему последовательным, полностью соответствующим метафизике мистического пантеизма. Здесь доказывается не существование Бога-Абсолюта (это невозможно, поскольку Бог есть Божественное Ничто), а наличие в сознании безусловного бытия («материи восприятия»), которое есть явление Абсолюта в конечной форме и из которого через акты сознания творится предметный мир. В статье показано наличие множества параллелей между системой Канта и учениями Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского, создавших самые известные версии мистического пантеизма.

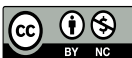
Ключевые слова: апофатический Абсолют, онтологическое доказательство бытия Бога, Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский, Фихте

История статьи:

Статья поступила 13.10.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

© Евлампиев И.И., 2024




This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Евlampиев И.И. И. Кант и традиция мистического пантеизма в европейской философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 525–542. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-525-542>

I. Kant and the Tradition of Mystical Pantheism in European Philosophy

Igor I. Evlampiev  

Saint Petersburg State University,
7–9 Universitetskaya emb., 199034, Saint Petersburg, Russian Federation
 yevlampiev@mail.ru

Abstract. In the research based on the analysis of the works “On the form and principles of the sensory and intelligible world” and “The only possible basis for proving the existence of God,” it is proved that I. Kant consciously based his philosophical system on the metaphysics of mystical pantheism, according to which the earthly world is the result of the “internal” transformation of the apophatic Absolute, and human consciousness must be considered as an act of the Absolute that realizes this transformation. With this approach, space and time, as forms of pure sensory contemplation, may be interpreted as an expression of the coexistence of all things in the Absolute and the constancy of their connection with the Absolute. It is precisely this understanding of them that is present in Kant’s early works. The article substantiates the assertion that the ontological proof of the existence of God constitutes an important component of Kant’s philosophy. In the pre-critical period, he had not yet completely gotten rid of his adherence to orthodox, church ideas about God, and therefore the ontological proof was contradictory and inconsistent. In the Critique of Pure Reason, Kant does not reject the ontological proof, but makes it truly consistent, fully consistent with the metaphysics of mystical pantheism. What is being proven here is not the existence of God the Absolute (this is impossible, since God is Divine Nothing), but the presence in consciousness of unconditional being (“matter of perception”), which is the manifestation of the Absolute in its finit form and from which the objective world is created through acts of consciousness. The article shows the presence of many parallels between Kant’s system and the teachings of John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa, who created the most famous versions of mystical pantheism.

Keywords: apophatic Absolute, ontological proof of the existence of God, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa, Fichte

Article history:

The article was submitted on 13.10.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Evlampiev II. I. Kant and the Tradition of Mystical Pantheism in European Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):525–542. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-525-542>

Кант известен как мыслитель, решительно выступивший против традиционной догматической метафизики, исходным принципом которой является утверждение о безусловном существовании Абсолюта (Бога) и которая

описывает происхождение мира из Абсолюта. Однако мнение о решительном отрицании Кантом всех форм старой метафизики является ошибочным, можно показать, что Кант признавал свою философию естественным развитием самой влиятельной «еретической» традиции европейской философии — традиции мистического пантеизма¹.

Априорные формы чувственности как явленность божественной причины вещей

Вполне однозначно причастность к этой традиции признается Кантом в работе, которая считается переходной от докритического к критическому периоду творчества, — «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). Вводя в качестве основы чувственного восприятия всех вещей чистые априорные формы пространства и время, Кант, как кажется, идет по пути признания познания субъективным актом, зависимым от законов действия сознания. Этот факт хорошо известен и воспроизводится в любом учебнике, однако было бы неверным считать это единственно значимой идеей его работы. В конце четвертого раздела (в «Схолии») Кант оговаривается, что если рискнуть выйти «за пределы аподиктической достоверности, которая подобает метафизике, то стоило бы исследовать нечто относящееся не только к законам чувственного созерцания, но также и к его причинам» [2. С. 412]. В качестве одной из упоминаемых здесь причин подразумевается как раз «действие» Абсолюта, который назван «единым», т. е. мыслится по модели пантеизма. Кант утверждает, что человеческое сознание (ум) воспринимает «внешнее», т. е. всё находящееся в реальном мире, «благодаря присутствию <...> общей поддерживающей причины» [2. С. 412] как в основании сознания, так и в основании всех вещей. При этом пространство (как чистое созерцание) понимается Кантом как «чувственно познаваемое всеобщее и необходимое условие соприсутствия всего» [2. С. 412–413], а время как «*феномен вечности общей причины*» [2. С. 413].

Все эти высказывания заставляют признать ложным распространенное убеждение в том, что пространство и время как чистые созерцания вводятся Кантом только для того, чтобы показать субъективность нашего познания, т. е. для того, чтобы «замкнуть» сознание в себе и отделить его от реальности самой по себе. Для него не менее значимо, что формы пространства и времени несут в себе интуицию присутствия в каждой вещи, точно так же как в самом сознании, *первичной причины, т. е. Абсолюта-единого*, ведь «сам ум со всем другим <вещами> поддерживается одной и той же бесконечной силой единого» [2. С. 412]; пространство и время есть форма выражения этой интуиции в сознании: «Ведь причина Вселенной присутствует во всем и в каждом о

¹ Подробное описание сущности этой традиции и ее развития в европейской истории можно найти в книге [1].

тдельно не потому, что находится в их местах, а, наоборот, места, т. е. возможные отношения субстанций, существуют потому, что причина при-суца всем внутренне». Это позволяет назвать пространство, по выражению Канта, «феноменом вездесущия» [2. С. 413].

Этот термин, «феномен вездесущия», выделенный в тексте Канта полу-жирным шрифтом, намекает на позицию И. Ньютоном, который, вводя абсо-лютное объективное пространство мира, называл его *Sensorium Dei*, т. е. «чувствилищем Бога», парадоксальной формой присутствия Бога в мире и знания им всех вещей, но таким образом, что для нас присутствие Бога ока-зывается его отсутствием, небытием. Пространство в теории Ньютона как раз и может быть названо «феноменом вездесущия» Бога — знающего все вещи, но по своей сущности находящегося вне мира. Кант не уточняет к кому отно-сится вводимое им понятие вездесущия, но это кажется очевидным, — *это вездесущие человека, его сознания*, именно в этом пункте он радикально переосмысливает идею Ньютона. Если Ньютон является деистом, не допус-кающим присутствия Бога в мире, то Кант явно склоняется к пантеизму, согласно которому Бог есть идеальное единство мира, «всеединство», эту модель можно угадать в его отождествлении «причины» Вселенной с «еди-ным». Еще более ясно эта модель выступает в самом конце рассматриваемого раздела, когда Кант признает, что его рассуждения имеют «мистический» характер и очень близки к позиции Мальбранша, которая выражается емким принципом: *«Мы созерцаем всё в Боге»* [2. С. 413].

Метафизическую модель, которая здесь имеется в виду позже была детально охарактеризована Ф.В.Й. Шеллингом в работе «Философские иссле-дования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809). Шеллинг отверг как абсолютно нелепую в философском смысле интерпретацию пантеизма как «тождества Бога и мира» и предложил его пра-вильную трактовку, согласно которой его нужно понимать «как учение об имманентности вещей в Боге», сопровождающееся пониманием того, что Бог трансцендентен по отношению к вещам и их совокупности; по убеждению Шеллинга здесь философия открыла свою окончательную истину: «вряд ли можно было бы отрицать, что каждое разумное воззрение должно в том или ином смысле тяготеть к этому учению» [3. С. 89—90]. Очевидно, что в своей ссылке на Мальбранша Кант имеет в виду именно это философское учение, причем, он делает акцент в нем на идею, которую трудно найти у Маль-бранша, но которую ясно выражает Шеллинг, возражая тем, кто отвергает пантеизм на том основании, что он приводит к абсолютному фатализму и устраняет возможность свободы. Соглашаясь с тем, что божественное всемо-гущество могло бы лишить человека свободы, если бы пантеизм совмещался с идеей вторичности тварного мира и человека по отношению к Богу, Шеллинг утверждает, что «спасти человека и его свободу, поскольку его сво-бода немислима в противоположности со всемогуществом Бога, можно,

только вводя человека и его свободу в само божественное существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге и что сама его деятельность входит в жизнь Бога». При таком предположении пантеизм становится «мистическим», Шеллинг вполне ясно выражает это его качество: «Отправляясь именно от этого, мистики и религиозные люди всех времен достигали веры в единение человека с Богом, которое, по-видимому, внутреннему чувству необходимо так же, как разуму и умозрению, если не больше. Само Священное писание видит именно в сознании свободы отпечаток и залог веры в то, что мы живем и пребываем в Боге» [3. С. 91].

Точно таким же образом понимал отношение Бога и человека в своем позднем учении Фихте: «...подлинная жизнь живет в Боге и любит Бога; жизнь лишь кажущаяся живет в мире и пытается любить мир» [4. С. 11].

Возвращаясь к работе Канта, можно еще раз подчеркнуть, что он потому и заменяет божественное вездесущие на человеческое, что человек понимается в неразрывном единстве и даже тождестве с Богом, т. е. в основании его философии присутствует та же самая метафизика мистического пантеизма, модель единства Бога и человека, которую позже будут подробно разрабатывать его философские наследники. Можно уверенно утверждать, что интерпретация пространства и времени в их всеобщем смысле как чистых форм чувственного созерцания в работе Канта вовсе не имеет целью обоснование субъективности нашего познания и «замыкание» сознания в себе, а наоборот, направлено на признание человека, его сознания, в качестве универсальной формы явленности Абсолюта в эмпирическом мире и связи Абсолюта с вещами. Чистое созерцание пространства оказывается формой «вездесущия» Бога, который являет себя в мире в форме человеческого сознания (этот акт с полным основанием можно назвать актом «экзистирования», как его назвал И.Г. Фихте в поздней версии своего учения [4. С. 53]), но тем самым это есть и вездесущие сознания, которое не замкнуто в себе, а наоборот, охватывает всё реально существующее.

Первую проработанную версию мистического пантеизма в европейской традиции создал еще в IX веке Иоанн Скот Эриугена. Между его философией и философией Канта обнаруживаются поразительные совпадения. В системе Эриугены Бог-Абсолют описывается апофатически, он есть Божественное Ничто, но из него «выходит», уже в качестве существующего (и, значит, ограниченного) творящего начала, Христос, которого Эриугена, вслед за Оригеном и в соответствии с древней гностической традицией, одновременно обозначает как Премудрость (Софию). Христос-Премудрость творит не мир, а божественного целостного Человека, и только последний создает предметную реальность с помощью понятий и категория своего сознания. При этом Эриугена точно предвосхищает мысль Шеллинга о том, что человек находится в неразрывном единстве с Богом, и, подобно Фихте, называет божественного Человека (его сознание) явленностью, «теофанией» невыразимого Бога-Абсолюта: «Ведь в том первоначальном и общем сотворении всей

человеческой природы никто не познает себя по собственному признаку и не приобретает понятия о себе, там есть одно и общее познание всех вещей, познанное одним Богом. Ведь там все люди — один [человек], а он, разумеется, создан по образу Божию, и в нем созданы все» [5. С. 183].

Упомянутое здесь «общее познание всех вещей, познанное одним Богом», приписываемое Эриугеной сознанию божественного Человека, можно соотнести с кантовскими чистыми формами созерцания и рассудка, поскольку через эти формы мы познаем мир до эмпирического опыта, т. е. в его идеальном прообразе, который далее наполняется материей и превращается в совокупность эмпирических предметов непосредственно в сознании человека. В определенном смысле Эриугена предвосхищает идею Канта о пространстве и времени как чистых формах чувственного созерцания. Эриугена обращает внимание на то, что в науке, которая дает более строгое определение пространственных характеристик тел, это определение есть система отношений данного тела к другим телам, и эта система фиксируется в идеальной форме нашим разумом. Такие же точно рассуждения можно выстроить относительно второй важнейшей характеристики материальных объектов — времени. В результате, Эриугена приходит к вводу, что пространство и время это не объективные качества вещей, а их характеристики в сознании человека. Наивное сознание видит место одного тела в другом теле (например, место птиц в воздухе), философ же понимает, что место всех тел — в идеальном пространстве, которое создает наш разум [6. С. 495—502]. Всё сказанное относится не только к пространственной и временной определенности, полученный вывод справедлив для всех возможных определений материальных вещей: именно наш разум формирует все характеристики вещей и тем самым творит их. И подобно тому как Бог, создав вещи, содержит их в себе, так и наш разум охватывает всё сотворенное им. «Итак, в человеке Он <Бог> создал всякое творение — видимое и невидимое, поскольку подразумевается, что в нем присутствует целокупность (*universitas*) сотворенной природы» [5. С. 167–168].

Онтологическое доказательство бытия Бога

Хотя существует мнение, что именно Кант окончательно «похоронил» все формы рационального доказательства бытия Бога и прежде всего самое абстрактное из них — онтологическое, это мнение не соответствует действительности. Самое главное произведение докритического периода мыслителя посвящено как раз этой теме. В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763) Кант критикует и отвергает известную модель доказательства, введенную Ансельмом Кентерберийским и развитую в Новое время Р. Декартом, но при этом формулирует новую модель такого доказательства и утверждает, что только она является философски корректной.

Главный тезис указанной работы Кант сформулировал уже в статье «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), где он критикует рационалистическую метафизику Лейбница-Вольфа за то, что в ней метафизическое познание исходит из чисто логических утверждений, основанных на принципе противоречия. Кант отвергает этот путь развертывания метафизики, утверждая, что нужно основываться не на принципе противоречия, а на принципе тождества. Кажется, что это просто замена одного логического принципа другим, но на самом деле здесь речь идет о замене логического принципа принципом *бытия* (эту идею докритического Канта высоко оценивал М. Хайдеггер [7]): «Существует два безусловно первых принципа всех истин: один для утвердительных истин, а именно положение «всё, что есть, есть»; другой для отрицательных истин, а именно положение: «всё, что не есть, не есть». Оба эти положения, взятые вместе, называются принципом тождества» [8. С. 268].

В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» Кант продолжает двигаться в этом направлении и, действительно, создает систему рассуждений, которая радикально отличается от всех традиционных форм доказательства бытия Бога [9; 10]. Он рассуждает следующим образом: чтобы нечто существовало, оно должно быть возможным, т. е. должно не быть невозможным. В формальной логике невозможность чего бы то ни было связана с наличием противоречия в определениях или свойствах соответствующего нечто. Отсутствие противоречия означает, что соответствующее нечто возможно в логическом смысле. Однако Кант в полном соответствии с отмеченной выше тенденцией к замене логических оснований метафизического познания *бытийными* подчеркивает, что такая возможность вовсе не является реальным основанием для существования. Логически непротиворечиво любое «пустое слово», но чтобы нечто могло существовать, оно должно быть возможным в совершенно другом смысле — в смысле *материальной*, или, как говорит Кант, *внутренней*, возможности: «...возможность отпадает не только тогда, когда имеется внутреннее противоречие, как логическая сторона невозможности, но также и тогда, когда нельзя мыслить ничего материального, никакого данного. Ибо в этом случае не будет дано ничего мыслимого; всякое же возможное есть нечто мыслимое, чему присуще логическое отношение по закону противоречия» [11. С. 408–409].

Таким образом, условием существования чего бы то ни было является предшествующая возможность этого существования, которую Кант сводит к *мыслимости* соответствующего содержания. А уже из последнего он выводит необходимость существования некоторого действительного сущего, из которого берется указанное мыслимое содержание: «Всякая возможность предполагает нечто действительное, в чем и через что дано всё мыслимое. Поэтому существует некоторая действительность, уничтожение которой упразднило бы даже всякую внутреннюю возможность вообще. Но то, упразднение или отрицание чего уничтожает всякие возможности, безусловно необходимо.

Следовательно, есть нечто, что существует абсолютно необходимым образом. Пока что ясно, что существование одной или большего числа вещей лежит в основании даже всякой возможности и что это существование само по себе необходимо» [11. С. 414].

На первый взгляд, рассуждения Канта представляют собой очевидную тавтологию: чтобы нечто существовало, ему должна предшествовать его возможность, но чтобы эта возможность имела место, ей должно предшествовать нечто действительное, заключающее в себе ее содержание (то же самое, что и в исходном нечто?!). Но это впечатление преодолевается, если учесть, что возможность сводится Кантом к мыслимости, и это ведет к тому, что первая и вторая части сформулированного утверждения имеют разный смысл: первая дает обоснование существования вещей через акты сознания, а вторая обосновывает содержание сознания через нечто существующее в качестве *основания самого сознания*. Из данной работы трудно заключить, почему Кант выдвигает в центр своего доказательства тезис о том, что возможность существования вещей тождественна их мыслимости, но рассмотренная ранее работа «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» помогает это понять: здесь снова проявляется его причастность к традиции мистического пантеизма, что особенно наглядно выступает при сравнении ключевых принципов его философии с принципами учения Эриугены — исходной и образцовой системы мистического пантеизма. Напомним, что в системе Эриугены сознание человека содержит в себе все прообразы вещей (их «первые причины», по выражению Эриугены, т. е. возможности), а наличие этих прообразов объясняется тем, что человек вместе со своим сознанием произошел из глубин апофатического Бога-Абсолюта (Божественного Ничто), сам факт «существования» которого (в ином смысле, чем существование земного мира) можно доказать только через возведение к нему указанных прообразов (возможностей). В рамках этого сопоставления можно оценить как неверное утверждение Канта о том, что он *впервые* обозначает *истинное* онтологическое доказательство бытия Бога, резко отличающееся от его ложных форм, предложенных Ансельмом и Декартом. На деле, это же самое доказательство имплицитно содержится уже в философии Эриугены, в первой последовательной системе мистического пантеизма.

Впрочем Кант и в этой работе вполне однозначно признает свою принадлежность к этой давней традиции, когда, уточняя свое понимание Бога, признает его *абсолютно самодовлеющим*, и далее разъясняя смысл этого качества: «Всё, что есть, будь то возможное или действительное, есть нечто, лишь поскольку оно дано через Него. На человеческом языке Бесконечное могло бы сказать себе так: *я существую от вечности к вечности, помимо меня нет ничего, и всё, что есть, только через меня есть нечто*. На эту мысль, возвышеннейшую из всех, до сих пор обращали еще очень мало внимания или вообще почти ее не разбирали» [11. С. 494–495].

Выделенные курсивом слова, которые Кант представляет собственной характеристикой Бога, безусловно определяют его в той модели мистического пантеизма, которую позже четко описал Шеллинг. Как показывает последнее предложение, Кант прекрасно понимал, что высказывает достаточно рискованную мысль, которая не является общепринятой в философии его эпохи, поскольку радикально расходится с догматическим учением церкви, сохраняющей свой диктат над европейским сознанием и продолжавшей преследование «еретиков». Не исключено, что Кант все-таки не был искренним в этом фрагменте и знал, что приводимое им определение Бога имеет очень давнюю традицию и высказывалось многими его великими предшественниками. В данном случае наиболее близким оказывается понимание Бога в философии Николая Кузанского.

Чтобы увидеть это, нужно сопоставить приведенное выше суждение Канта о том, что всё возможное и действительное (во всех вещах и явлениях) «дано через Него (Бога)», и известное определение Бога Николаем Кузанским как *возможности-бытия* (*possest*). В трактате «О возможности-бытии» Николай описывает различие между тварным миром и Богом как раз через различный статус «возможности». В Боге всё, что возможно, одновременно и действительно, обладает бытием; в тварном мире бытие и возможность различаются, и каждая вещь бытийствует только одним определенным образом, в то время как остальные возможности ее бытия остаются *только возможностями* (хотя при определенных условиях они могут стать реальными). Это означает, что каждая вещь обладает определенным бытием и всеми доступными ей возможностями (или только возможностями, если иметь в виду несуществующие объекты, например кентавра) только потому, что есть абсолютный «резервуар» «действительных» возможностей — возможность-бытие, т. е. Бог, понятый не как личность, а как абсолютное основание всего возможного бытия. Вот как об этом пишет Николай: «И если что-нибудь может возникнуть из небытия, то, какова бы ни была возможность такого возникновения, она во всяком случае налична в бесконечной возможности в свернутом виде. <...> Поэтому там, где возможность есть бытие, находится всякое творение, которое может быть приведено из небытия в бытие, и там оно есть сама возможность-бытие» 12. С. 152] (возможность-бытие это и есть Бог как абсолютное основание всякого бытия).

И далее еще более лаконично: «...возможность возникнуть предполагает абсолютную возможность, которая совпадает с действительностью и без которой невозможно, чтобы что-нибудь могло возникнуть <...>» [12. С. 154]. Кажется, не нужно дополнительно разъяснять, что все эти суждения очень точно отвечают той логике, в рамках которой Кант выводит свое онтологическое доказательство бытия Бога, и буквально совпадает со смыслом кантовского утверждения о том, что Бог является абсолютно самодовлеющим.

Судьба онтологического доказательства в «Критике чистого разума»

Считается, что в «Критике чистого разума» Кант преодолел свои предшествующие догматические «заблуждения» и отрекся от тех идей, которые разделял в докритический период, прежде всего от мысли о возможности философски доказать бытие Бога. В принципе, с этим мнением можно согласиться, но с существенной поправкой: Кант теперь отказывается признать возможность доказать бытие *догматического* Бога, связанного с традиционным церковным христианством, но если внимательно всмотреться в логику второго и третьего разделов третьей главы его главного труда, имеющих заголовки «О трансцендентальном идеале» и «Об основаниях спекулятивного разума для доказательства бытия высшей сущности», то можно прийти к выводу, что основная часть содержания работы «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» воспроизводится здесь без изменений и имеет тот же итог — «доказательство бытия высшей сущности»; общепринятое убеждение, что здесь Кант отвергает любую форму онтологического доказательства невозможно признать правильным [13]. Только теперь эта «высшая сущность» понимается не по модели ортодоксального, догматического христианства, а по модели «еретического» мистического пантеизма.

Логику рассмотренной ранее докритической работы Канта нужно признать не вполне последовательной: новаторский подход к описанию сущности Бога и его отношения к миру и человеку, развивающий традицию мистического пантеизма, совмещается здесь с традиционным подходом ортодоксальной, церковной традиции. Выстроив новую логику онтологического доказательства, завершающуюся полаганием некоего безусловно необходимого сущего, лежащего в основании нашего сознания, Кант затем превращает это найденное сущее в независимую, единую, простую, неизменную и вечную субстанцию, связь которой с человеческим сознанием полностью утрачивается. Явным итогом рассуждений Канта (сомнительным с точки зрения строгой философской логики) оказывается полагание бытия Бога в его сугубо ортодоксальном выражении, но, вопреки этому результату и в противоречии с ним, Канта в конце своей работы упоминает возможность понимания Бога как «абсолютно самодовлеющего» и, уточняя смысл этой характеристики, прямо высказывает свою приверженность традиции мистического пантеизма, поскольку признает всё существующее — существующим только через Бога и в Боге.

В «Критике чистого разума» Кант устраняет это внутреннее противоречие своих построений и окончательно переходит на позицию мистического пантеизма, решительно отвергая любую попытку интерпретации Бога (и доказательства его существования) в ортодоксальном смысле. При этом невозможно утверждать, что Кант полностью отвергает идею онтологического доказательства бытия Бога. Найденный им новый способ такого доказательства остается в силе, только обосновывает он совсем иную «высшую сущ-

ность», чем принято в церковной традиции. Можно заметить, что в докритических работах Кант с большим пиететом говорил о религии и церкви, часто резко высказывался против атеизма и отвергал мысль о возможности усомниться в «абсолютной» истине догматического христианства; в противоположность этому, в главной своей работе он оказывается решительным критиком традиционной религиозности, в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» он замечает, что современный дух критицизма должен коснуться и тех сфер, которые традиционно полагали себя вне критики — *религию и власть* [14. С. 75].

В разделе «О трансцендентальном идеале» Кант воспроизводит свое старое онтологическое доказательство, только теперь более ясно и прямо соотнося его с процессом определения вещи *в сознании*. Такое определение, согласно Канту, возможно только через отнесение вещи «ко *всей сфере возможного* как совокупности всех предикатов вещей вообще и, предполагая всю эту сферу как априорное условие, представляет всякую вещь так, как она выводит свою собственную возможность из своего участия во всей сфере возможного» [14. С. 504]. Указанная сфера всего возможного или, как ее называет Кант, «*идея совокупности всего возможного*» [14. С. 505] трансформируется нашим сознанием в понятие о единичной вещи и в этом виде должна быть названа *трансцендентальным идеалом* чистого разума. Из него путем логического отрицания может быть получено определение любой вещи, поэтому сам этот идеал должен пониматься как *первосущность*, или как *высшая сущность*, как нечто безусловное и предшествующее всему конкретно существующему (т. е. воспринимаемому сознанием).

До этого момента изложение в целом повторяло логику работы «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», но в данном месте Кант совершает резкий поворот и признает незаконным те рассуждения, которые в предшествующей работе являлись продолжением и завершением начатого онтологического доказательства. «Расследуя подробнее эту свою идею <идею первосущности> и гипостазируя ее, мы можем определить первосущность одним лишь понятием высшей реальности как сущность единую, простую, вседвлеющую, вечную и т. д.— одним словом, мы можем определить ее в ее безусловной полноте всеми предикаментами. Понятие такой сущности есть понятие *Бога* в трансцендентальном смысле <...>. Однако такое применение трансцендентальной идеи выходило бы уже за пределы ее назначения и допустимости. Действительно, разум положил ее в основу полного определения вещей вообще только как *понятие* всей реальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно, и сама составляла вещь. Последнее предположение есть чистый вымысел, посредством которого мы охватываем и реализуем многообразное [содержание] нашей идеи в идеале как особой сущности, между тем как мы не имеем никакого права на это и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы <...>» [14. С. 509].

Отвергая старый путь развертывания содержания найденного им безусловного и необходимого сущего, Кант дает далее новую версию завершения этого доказательства, в котором найденная «первосущность» не гипостазирована в образ Бога, понятого по ортодоксальной модели, а сохраняет свою принадлежность человеческому сознанию. «Возможность предметов чувств есть отношение к нашему мышлению, в котором нечто (а именно эмпирическую форму) можно мыслить a priori, а то, что составляет материю, реальность в явлении (то, что соответствует ощущению), должно быть дано, так как иначе его вообще нельзя было бы мыслить и, стало быть, его возможность не могла бы быть представлена. Но предмет чувств может быть полностью определен только в том случае, если он сопоставляется со всеми предикатами явления и представлен посредством них утвердительно или отрицательно. Но так как то, что составляет самое вещь (в явлении), а именно реальное, должно быть дано — без этого его нельзя было бы и мыслить — и так как то, в чем дано реальное [содержание] всех явлений, есть единый всеохватывающий опыт, то *материю для возможности всех предметов чувств необходимо допускать как данную в виде некоторой совокупности, на ограничении которой только и может основываться вся возможность эмпирических предметов, их отличие друг от друга и их полное определение*» (курсив мой. — И.Е.) [14. С. 510].

Теперь не «догматический» Бог, а *материя для возможности всех предметов чувств* (в сознании) является тем сущим, безусловное и необходимое существование которого выводится в онтологическом доказательстве. Кажется, что указанная «материя» ничего общего не имеет с бытием Бога, которое исходно является целью онтологического доказательства. Однако если мы до конца осмыслим различие ортодоксальной традиции понимания Бога и традиции мистического пантеизма, то впечатление о несовместимости новой и старой версии доказательства исчезнет. Ведь в метафизике мистического пантеизма Бога-Абсолют не допускает никакого положительного описания (его самое «точное» наименование, которое впервые выразил Эриугена, — это Божественное Ничто) и даже о его существовании можно говорить только условно, это существование отличается от того, как бытийствуют вещи в земном мире. В этом смысле доказательство «существование» Бога в мистическом пантеизме и невозможно, и ненужно, сверхбытийная «наличность» Абсолюта дается фундаментальной интуицией, не требующей никакого доказательства. Но можно косвенно доказать эту «наличность» через демонстрацию проявления Бога в нашем сознании в форме некоего сущего, которое уже обладает безусловным и необходимым бытием. Именно это и демонстрирует Кант в новой версии онтологического доказательства в «Критике чистого разума». В этом смысле здесь также присутствует доказательство «существования» Бога-Абсолюта, но только этот Бог имеет совсем другую сущность, чем Бог ортодоксального христианства, а само доказатель-

ство является не прямым, а косвенным, поскольку обосновывает не собственно бытие Бога (которое невозможно обосновать), а его бытийное проявление в сфере сознания.

К сожалению, сам Кант, видимо, не до конца понимал новаторство того пути, по которому он идет, иначе трудно объяснить его слова, которые завершают проведенное им рассуждение: «На самом деле, нам могут быть даны в качестве предметов только предметы чувств, и не иначе как в контексте возможного опыта, следовательно, предметом для нас может быть только то, что допускает совокупность всей эмпирической реальности как условие своей возможности. Под влиянием естественной иллюзии мы думаем, что это основоположение должно быть приложимо ко всем вещам вообще, между тем как на самом деле оно приложимо только к тем вещам, которые даны как предметы наших чувств. Таким образом, эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений мы принимаем, упуская из виду это ограничение, за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще» [14. С. 510—511].

Здесь Канту можно задать вопрос: что он имеет в виду под «вещами вообще»? Каким образом можно знать о существовании этих вещей и могут ли они вообще существовать вне сознания человека? Уже Эриугена понимал, что человеческое сознание является универсальной «средой» в которой творится земной мир и никакого «существования», кроме того, которое дается нам в чувственном опыте и творится нашими понятиями и категориями, быть не может. Есть только совокупность прообразов вещей *в нашем же сознании*, но эту совокупность нужно понимать как основание всего предметного мира, как источник указанного творения вещей сознанием и как явление апофатического Бога-Абсолюта в нашем сознании; эту сферу безусловного первичного бытия Кант и эксплицирует в своей новой версии онтологического доказательства.

Понимание человека не просто как какой-то части тварного мира, существующей наряду с другими регионами бытия, а как универсальной сферы бытия, внутри которой происходит творение земного мира со всеми его вещами и явлениями, является одной из важнейших идей традиции мистического пантеизма. После Эриугены такое понимание отношения человека к Богу и миру появлялось у многих великих мыслителей. Его можно найти, например, в учении Мейстера Экхарта. Различая апофатический Абсолют (Божество, по терминологии Экхарта) и Бога-Творца, он помещает последнего в душу человека, и представлял акт творения как внутренний процесс в человеке: «*Всё через Него было*, говорит <...> святой Иоанн. Под этим понимать надо душу, ибо душа есть *всё*. Она всё, так как она — подобие Бога. Как таковое она также — Царство Божие. И как Бог есть в Себе Сущий без начала, так в царстве души Он есть Сущий без конца. Потому Бог в душе, говорит один учитель, что все Его богобытие покоится на ней. Это есть высшее состояние, когда Бог — в душе, выше того, чем когда душа — в Боге: что она —

в Боге, от этого она еще не блаженна, но блаженна от того, что Бог в ней. Верьте: Бог — Сам блажен в душе!» [15. С. 160—161].

В философии Николая Кузанского эта тенденция гораздо менее заметна, тем не менее она проявляется и здесь — в тех случаях, когда мыслитель утверждает, что Бог есть «определение, которое определяет себя и всё [существующее]» [16. С. 186, 242], и когда говорит о понятиях как сущности вещей и в соответствии с этим самого Бога называет *абсолютным понятием*: «...абсолютное понятие не может быть ничем иным, кроме как идеальной формой всего, что может быть познано, и она есть равенство всего формируемого. <...> в этом понятии содержится всё, подобно тому как мы говорим: то, что без предшествующего основания не вступает в бытие, изначально существует в основании» [17. С. 379]. Весьма вероятно, что Кузенец в этих случаях прямо ориентируется на философию Эриугены, но еще более показательным, что это определение Бога точно соответствует описанию той «материи», которая является у Канта основанием всех чувственных восприятий вещей в сознании и которая появилась в его рассуждениях как результат новой версии онтологического доказательства в «Критике чистого разума». Это показывает, что трансцендентальный идеализм Канта не является его изобретением, в нем он выразил ту концепцию человеческого сознания как «среды» или даже «орудия» творения, которая всегда являлась естественной частью метафизики мистического пантеизма.

Это означает, что использование Кантом понятий *вещей вообще и вещей в себе*, т. е. вещей, которые существуют, но не могут быть предметами нашего чувственного опыта, в «Критике чистого разума», строго говоря, оказывается незаконным. Трудно поверить, что Кант не осознавал своей принадлежности к традиции мистического пантеизма, против такого предположения явно свидетельствуют рассмотренные выше разделы двух его докритических работ, хотя в самих этих работах Кант еще совмещает две несовместимые позиции — догматическую (в смысле следования догматическому учению церкви) и еретическую. Перестраивая в «Критике чистого разума» онтологическое доказательство таким образом, чтобы полностью исключить из него «догматического» Бога, он, казалось бы, должен был полностью принять модель мистического пантеизма, в соответствии с которой мир существует только в сознании человека, выступающем в качестве универсального акта творения. Тем не менее Кант продолжает настойчиво подчеркивать, что помимо вещей как явлений существуют и вещи в себе. Наиболее естественное объяснение этой непоследовательности — страх быть обвиненным в солипсизме и берклианстве, особенно понятный в связи с его занятиями конкретной наукой, для которой объективное существование мира вне нашего познания всегда являлось не подлежащей сомнению аксиомой.

В то же время тот факт, что Кант все-таки видел необходимость отказа от идеи вещей в себе в окончательной форме своей системы и даже стремился

к предельному нивелированию их значения, следует из сравнения двух версий раздела «Об основании различия всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*», принадлежащих соответственно первому и второму изданию «Критики чистого разума». В первой версии этого раздела Кант не сомневается в объективном существовании вещей в себе и даже пытается логически строго обосновать их существование: «...из понятия явления вообще естественно вытекает, что явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, так как явление само по себе и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть, для того чтобы не впасть постоянно в порочный круг, следует допустить, что слово *явление* уже заключает в себе указание на нечто, непосредственное представление о чем, правда, чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма нашего созерцания) должно быть чем-то, т. е. предметом, независимым от чувственности» [14. С. 721].

Во второй версии того же раздела эти утверждения и доказательства исчезают, и главной тенденцией рассуждений Канта становится признание понятия вещей в себе в качестве чисто негативного по смыслу, необходимого только для объяснения ложного стремления рассудка и разума к познанию вне пределов чувственности.

Можно еще вспомнить, что Кант использует вещи в себе для объяснения аффицирования нашей чувственности, без чего она якобы не могла бы порождать свои представления. Но это последнее убеждение также опровергается той версией онтологического доказательства, которая представлена в «Критике чистого разума». Ведь итогом здесь является обнаружение в структуре самой чувственности исходной «материи» (т. е. безусловного бытия), из которой происходят все восприятия и которое есть явление апофатического Абсолюта в сфере существующего. Если для понятия аффицирования и остается место в системе Канта, то оно должно описывать действие указанной «материи» на сознание *изнутри* его самого, но никак не действие вещей в себе вне сознания.

Тот факт, что Кант так и не отказался от понятия вещей в себе и от представления об особом умопостигаемом мире, наряду с миром чувственно воспринимаемым, конечно, требует дополнительного объяснения. Однако можно сделать однозначный вывод, что это противоречит главным принципам его философии, связанной с традицией мистического пантеизма. Впрочем, под «умопостигаемым миром» можно понимать само человеческое сознание, как промежуточную сферу между Абсолютом и предметным миром. Кажется, что Кант в конце концов принимает именно такую (единственно возможную в данном случае) трактовку «мира вещей в себе», свидетельством этого является тот факт, что в «Критике практического разума», он в качестве идей, конкретизирующих смысл представления об умопостигаемом мире, вводит свободу, бессмертие и абсолютное благо, т. е. характеристики человека, а не вещей.

Чтобы понять, как Кант должен был бы выразить главные положения своей трансцендентальной философии, если бы он был до конца последователен в движении по выбранному пути, полезно обратиться к его прямым философским наследникам — Фихте и Шеллингу, которые гораздо более ясно выразили все ключевые принципы традиции мистического пантеизма. Вероятно, наиболее емко тот основной принцип, на котором построена эта традиция, а значит, и кантовская «Критика чистого разума», выразил Фихте:

сознание, или же мы сами, есть само божественное существование и абсолютно едино с ним. В этом-то бытии оно схватывает себя и тем самым становится сознанием, а его собственное или подлинное божественное бытие становится для него миром. Что же в этом состоянии имеется в его сознании? Я думаю, каждый ответит: мир, и ничего кроме мира. Или: есть ли, скажем, в этом сознании также и непосредственная божественная жизнь? Я думаю, каждый ответит: нет, ибо сознание с абсолютной неизбежностью превращает эту непосредственную жизнь в некий мир, и как только положено сознание, положено как совершившееся и это превращение, а абсолютное сознание именно и есть, само через себя, непосредственное и само потому не осознаваемое, осуществление этого превращения [4. С. 57–58].

Заключение

Таким образом, признавая философию Канта оригинальной версией традиции мистического пантеизма, мы можем более ясно увидеть идейные связи его построений с великими учениями предшествующей истории европейской мысли, прежде всего с учениями Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского. Различие между ранними (докритическими) и зрелыми работами Канта в этом контексте приобретает совершенно иной смысл по отношению к общепринятой точке зрения: в ранних работах Кант противоречиво совмещает приверженность ортодоксальным представлениям о Боге со все большим следованием традиции мистического пантеизма; в «Критике чистого разума» и в последующих работах он окончательно расстается с ортодоксальным христианством и его «догматической» метафизикой. Принципиальное значение для понимания подлинных целей кантовской системы имеет предложенное им онтологическое доказательство бытия Бога, которое сохраняет свой смысл в «Критике чистого разума», только оказывается окончательно связанным с традицией мистического пантеизма. Ясное понимание принадлежности Канта к этой традиции заставляет признать представление о «вещах в себе» несовместимым с ключевыми принципами его системы и порождает проблему объяснения причин, по которым Кант не хотел отказываться от этого представления.

Список литературы

- [1] *Евламтiev И.И.* Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории. СПб. : Изд-во ЦСО, 2024.

- [2] *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Собр. соч. : в 6 т. Т. 2. М. : Мысль, 1964. С. 381–426.
- [3] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч. : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1989. С. 86–158.
- [4] *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М. : Канон+, 1997.
- [5] *Иоанн Скот Эриугена.* О разделении природы. Книга IV <фрагменты> // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. Т. 1 / под. ред. С.С. Неретиной. СПб., 2001. С. 166–189.
- [6] *Иоанн Скотт.* Перифюсеон <О разделении природы>. Книга I // Философия природы в античности и в Средние века / общ. ред. П.П. Гайденоко, В.В. Петров. М. : Прогресс-Традиция, 2000. С. 480–529.
- [7] *Хайдеггер М.* Тезис Канат о бытии // Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 361–390.
- [8] *Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания // Собр. соч. : в 6 т. Т. 1. М. : Мысль, 1963. С. 263–314
- [9] *Протопопов И.А.* Проблема онтологического доказательства и понятие о трансцендентальном идеале в философии Канта // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2012. Том 1. № 1/2. С. 74–107.
- [10] *Fisher M., Watkins E.* Kant on the Material Ground of Possibility: From «The Only Possible Argument» to the «Critique of Pure Reason» // *The Review of Metaphysics*. 1998. Vol. 52. № 2. P. 369–395.
- [11] *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М. : Мысль, 1963. С. 391–510.
- [12] *Николай Кузанский.* О возможности-бытии // Соч. : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1980. С. 135–182.
- [13] *Logan I.* Whatever Happened to Kant’s Ontological Argument? // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2007. Vol. 74. № 2. P. 346–363.
- [14] *Кант И.* Критика чистого разума // Собр. соч. : в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964.
- [15] *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М. : Изд-во политической литературы, 1991.
- [16] *Николай Кузанский.* О неинном // Соч. : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1980. С. 183–248.
- [17] *Николай Кузанский.* Книги протестанта. Соч. : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1979. С. 359–460.

References

- [1] Evlampiev II. *Undistorted Christianity and its fate in European history*. Saint Petersburg: TsSO publ.; 2024. (In Russian).
- [2] Kant I. *On the form and principles of the sensually perceived and intelligible world*. In: *Works*. 6. Vol. 2. Moscow: Mysl’ publ.; 1964. P. 381–426. (In Russian).
- [3] Schelling FWJ. *Philosophical studies on the essence of human freedom and related subjects*. In: *Works*. 2. Vol. 2. Moscow: Mysl’ publ.; 1989. P. 86–158. (In Russian).
- [4] Fichte IG. *The Way Towards the Blessed Life*. Moscow: Kanon+ publ.; 1997. (In Russian).
- [5] John Scotus Eriugena. *About the division of nature*. Book IV. In: *Anthology of medieval thought (Theology and philosophy of the European Middle Ages)*. In 2 vols. Vol. 1. Neretina SS, editor. Saint Petersburg: RkhGA publ.; 2001. P. 166–189. (In Russian).
- [6] John Scott. *Perifuseon <On the division of nature>*. Book I. In: *Philosophy of nature in antiquity and the Middle Ages*. Gaidenko PP, Petrov VV, editors. Moscow: Progress-Tradition publ.; 2000. P. 480–529. (In Russian).
- [7] Heidegger M. *Thesis Kanat on Being*. In: *Time and Being*. Moscow: Republic publ.; 1993. P. 361–390. (In Russian).

- [8] Kant I. *New coverage of the first principles of metaphysical knowledge*. In: *Works*. In 6 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1963. P. 263–314. (In Russian).
- [9] Protopopov IA. *The problem of ontological proof and the concept of the transcendental ideal in Kant's philosophy*. In: *EINAI: Problems of philosophy and theology*. 2012. Vol. 1. No. 1/2. P. 74–107. (In Russian).
- [10] Fisher M., Watkins E. Kant on the Material Ground of Possibility: From “The Only Possible Argument” to the “Critique of Pure Reason”. In: *The Review of Metaphysics*. 1998;52(2):369–395.
- [11] Kant I. *The only possible basis for proving the existence of God*. In: *Works*. In 6 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1963. P. 391–510. (In Russian).
- [12] Nicholas of Cusa. *On the possibility-being*. In: *Works*. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1980. P. 135–182. (In Russian).
- [13] Logan I. *Whatever Happened to Kant's Ontological Argument?* In: *Philosophy and Phenomenological Research*. 2007;74(2):346–363.
- [14] Kant I. *Critique of pure reason*. In: *Works*. In 6 vols. Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1963. (In Russian).
- [15] Meister Eckhart. *Spiritual sermons and discussions*. Moscow: Publishing House of Political Literature; 1991. (In Russian).
- [16] Nicholas of Cusa. *About non-other*. In: *Works*. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1980. P. 183–248. (In Russian).
- [17] Nicholas of Cusa. *Books of the simpleton*. In: *Works*. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1979. P. 359–460. (In Russian).

Сведения об авторе:

Евlampиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор, кафедра русской философии и культуры, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: yevlampiev@mail.ru). ORCID: 0000-0002-7209-2616. SPIN-код: 8459-2723

About the author:

Evlampiev Igor I. — DSc in Philosophy, Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia (e-mail: yevlampiev@mail.ru). ORCID: 0000-0002-7209-2616. SPIN-код: 8459-2723