

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ КАНТІВСЬКОГО ПОНЯТТЯ ВІРИ РОЗУМУ

Спробам з'ясувати теоретичне значення та роль в історії філософії релігійної філософії загалом, і поняття віри розуму зокрема, вже більше ста років. Першою спробою була монографія Ернста Лааса «Місцеположення Канта в історії конфлікту між вірою та знанням» [1]. У цій роботі лише підіймається й окреслюється проблема визначення того місця, яке Кант посів у вирішенні старого конфлікту між вірою і знанням. Але автор влучно вказав на те, що конфлікт знання і віри протягом всієї історії європейської філософії був однією з наскрізних ліній, в якій Канту належить особливе місце. Уся ця історико-філософська тема виражається одним питанням: як знання, тобто філософія, співвідноситься із абсолютно суперечливою знанням вірою? Віру до Канта сприймали як дещо зовнішнє щодо філософії, як свого роду систему додаткових «істин віри», що походять з Одкровення, тобто з надприродного. Своє ставлення філософія визначала, виходячи з чужорідності віри і знання. І відповідно до цього, філософи приставали до одної з трьох позицій у конфлікті: або повна відмова від віри, або повне прийняття істин віри, або дещо помірковане намагання примирити віру і знання. Позиція поміркованих філософів вербалізувалася в термінах «релігії розуму» - *theologia rationales* або *naturalis*, що протиставлялася *theologia revelata*. Релігія розуму намагалася опанувати частину істин віри, залишаючи поза увагою саму віру.

Так само й віра ставилася до знання як до чогось далекого й зайвого. Починаючи з Бекона і Декарта, філософ як такий завжди мусив користуватися логікою думки і мав справу винятково зі знанням, яке в Новий час набуває характеру природничого точного знання. Навіть коли філософ сприймав на віру положення віровчення, то сприймав не в точній формі знання, а у вигляді ймовірності, що корилася логіці. Специфічний акт віри як такої не був предметом філософського дослідження до Канта.

На нашу думку, філософія Канта докорінно змінила ситуацію в філософії. Ця зміна відбулася не завдяки знайденню відповіді, а радше завдяки трансформуванню питання. Кант займав позицію, яка виходила за коло традиційного питання, коли джерелом істини визнавалася або тільки віра, або самий розум. Кант вперше привніс віру в філософію як інтегральну частину власне філософії. В критичній філософії він встановив межі знання і пізнання, довів хибність догматичної філософії, яка заявляла, що знання може охопити своєю пояснювальною силою все буття, становлення і, навіть, сферу трансцендентного. Кант же поряд із досвідним знанням помістив сферу припущень, що для людей були постулатами, тобто продовженням їхньої етичної волі та вчинку і діяли за законами не логічної, а етичної необхідності. Здатності судити в цьому полі він дав назву «віра». Філософи-просвітителі також робили припущення щодо існування Бога, свободи та безсмертя, але ці положення, в разі їхнього прийняття, завжди діставали форму логічно опосередкованого знання. Просвітительство врятувало чимало «істин віри», сприйнявши їх за знання. Кант, зруйнувавши саме припущення знання про трансцендентне, повернув вірі її істини, зберігши віру як проблему і для філософії. Просвітительство відсувало віру заради звільнення місця для знання й науки, а Кант обмежив знання, щоб надати місце вірі.

Кант, на нашу думку, надав поняттю віри чіткого визначення і провів класифікацію модусів віри як здатності розумної особи, чим створив основу для логічно вивіреного дослідження феномена релігії. Ця новизна ще досі не зовсім чітко розуміється авторами, які досліджували і досліджують наробок І.Канта. До Канта віра була релігійною системою, яка ніяк не могла бути частиною філософії, Кант також свідомий того, що у віри є позафілософський смисл як у позитивної релігії просвітителів. Але Кант вже не міг пристати до позитивної релігії, яка уявлялася йому грою пустих понять. Він рятує істини віри шляхом обґрунтування їх засобами філософії, без допомоги Одкровення, а на основі практичного розуму людини. Кант показує, що віра і розум не є протилежними і перебувають у сфері зацікавлень філософії. У філософії Канта вже йдеться про знання, яке тотожне природознавству, а філософська віра заснована на припущенні постулатів. Тому відносини знання і віри тлумачаться як відносини природознавства і

філософії, наук про природу і наук про дух. Філософія, таким чином, є не просто теорією пізнання, а моральною філософією. Отже, зміна яка відбулася завдяки Канту в постановці питання про взаємовідносини віри й знання означає перехід від проблеми протиставлення філософії і теології до протиставлення наук про природу і філософії. Таким чином, питання про віру і знання більше не є приводом для «суперечок факультетів», а стає справою винятково філософського факультету. Віра стала філософською проблемою, яка дістала обґрунтування як така, що має основоположення в природі людини.

Контрарність співвідношення віри й розуму була заявлена Тертуліаном: «Вірю в те, що абсурдно» [2, 71]. Цей відомий вислів закарбував розуміння цього співвідношення людиною на зламі епох - Античності і Середньовіччя. Крім того, це формулювання затвердило за вірою сенс одного зі шляхів здобування знання. *Revelado contra ratio* - це протиставлення мало як гносеологічний, так і онтологічний характер [3, 97 - 98].

Філософи і до Тертуліана замислювалися над місцем віри в пізнанні, але античні мислителі не надавали цій проблемі багато уваги. Тоді як з Тертуліанової формули починається ціла епоха в історії філософських ідей, що тяглася до появи релігійної філософії Канта. Ця епоха характеризувалася протиставленням розуму і віри.

Питання про істину, яке завжди було наріжним для філософії, формулює питання: що є джерелом істини? Головними відповідями були або зневага до гадки і віри, як найнижчих шаблів пізнання, або плекання віри як єдино можливого безпосереднього джерела істини. Логіка і Одкровення визначили площину, в якій пізньоантичні та середньовічні мислителі намагалися знайти відповідь.

Християнська середньовічна думка дає картину засвоєння набутоків попередніх філософських вчень, які проявилися в системі натуральної, або природної теології. Брайан Девіс, сучасний британський релігійний філософ, дав таку дефініцію натуральній теології: «Під «природною теологією» я розумію спробу довести, що віру в буття Боже можна захищати, посилаючись на доводи розуму, прийнятні для будь-кого, а не тільки для тих, хто вже в це вірує» [4, 18]. Природна теологія стала Інтегральною частиною віровчення католицької церкви і є такою до сьогодні. Основою для природної теології стали твори

Ансельма Кентерберійського (1033 - 1109) та Фоми Аквінського (1225 - 1274). Але впливовість природної теології помітна і у філософії Просвітительства, хоча роль розуму стала набагато важливішою, ніж це є, наприклад, у Сумі теології.

Починаючи з XVI ст., ситуація в філософії та релігійному житті Європи набула особливих рис, що дає змогу виділити її в окрему епоху, яка дістала назву філософії Нового часу. Епоха Нового часу у філософії мала три основні ознаки:

- спроба самообґрунтування розуму (в картезіанському раціоналізмі),
- радикальна перевірка пізнавальних здатностей людини (в британському емпіризмі),
- проголошення «розлучення» філософії та теології.

Для релігійного життя рубіконом нового життя стала Реформація, яка, серед іншого, привернула увагу теологів до морально-етичної проблематики, до практичної філософії. Таке звернення було характерним і для протестантів, і для католиків. Мартин Лютер на самому початку висунув тезу про виправдання вірою, що поставило проблему моральності вчинку та співвідношення його з істинами віри в центр уваги релігійних мислителів. Католицькі теологи, хоча й залишалися на позиціях природної теології, відреагували на критику протестантів, створивши концепцію моральної теології. Загалом ці дві тенденції в філософській та релігійній думці створили якісно нову ситуацію у відносинах філософії та теології: теологія зацікавлюється морально-етичною проблематикою; філософія явно намагається раціоналізувати теологію та істини віри, відкидаючи все, що не піддається пануванню розсудку (*ratio*). Замість відносин панування і підкорення, характерних для середньовіччя, між філософією та теологією виникає взаємна зацікавленість з позиції повної понятійної несумісності.

Моральна теологія зводилася на спекулятивних вченнях про добродійність та заповіді, які були периферійними частинами природної теології, об'єднані в *doctrina moralis*. Сам термін «*teologia moralis*» першим вжив Алан Нільський (пом. 1203) в книзі *De vertitibus et de vitiis et de donis Spiriti Sancii*, але термін не прижився, і Аквінат переважно вживав термін *doctrina moralis*. Головна ознака цього періоду - домінування спекулятивного підходу до проблем моральної теології, хоча практична природа *teologia moralis* давалася взнаки і в схоластичний

період. Йоганн Тайнер вважає практичною розробкою морально-теологічних проблем навчательні твори духовних пастирів [5, 41]. Серед таких творів називаються *Corrector et medicus* Бурхарда (пом. 1025), єпископа Вормсського, та *Decretum* каноніка Граціана (пом. 1160). Проте ці роботи в усіх теоретичних питаннях засновувалися на природній теології, тому, на нашу думку, період панування доктрини природної теології був періодом підготовчим для моральної теології. Як окрема дисципліна вона з'явилася тільки в шістнадцятому сторіччі як відповідь протестантському рухові. Завдячуючи Тридентському собору (1545 - 1563) з його рішенням про необхідність проведення планомірної контрпротестантської політики, загострилося питання про практичні наслідки спекулятивної теології. З 1563 по 1586 рік єзуїтський орден став тим осередком, де, між іншим, вирішувалося в межах католицизму це питання.

Єзуїти склали два освітньо-виховні курси для університетів - так звані *cursus maior* та *cursus minor* для мережі колегій, що розкинулися по всьому світі. Спочатку моральна теологія входила до останнього блоку дисциплін. Проте дискусії щодо її важливості не вщухали. Нарешті 1586 р. остаточно було затверджено новий Порядок навчання, який був обов'язковим для єзуїтських колегіумів та мав статус бажаного для впровадження в університетах.

Cursus maior складався з трьох частин: основна освіта, спекулятивна теологія та моральна теологія. Це призвело до появи підручників, в яких викладалася релігійна етика та практична теологія. Наступні Порядки та Настанови зробили моральну теологію більш впорядкованою, створили її методологію (розгляд випадків і знаходження загальних правил для виконання в щоденному житті).

Моральна теологія мала за основу віру в Одкровення. На цій основі вирішувалося основне питання «чому ми маємо право вчиняти так, як заманеться?». Але проблемою залишалася філософсько-етичне питання «як ми маємо вчиняти?», або, як пізніше повторив це питання Кант, «як я мушу вчиняти?». На ці питання канонічна моральна теологія відповідала не виведенням універсального правила вчинку, а розглядом конкретних випадків зі священної історії і визначенням «правильних і неправильних» вчинків. Фактично тут лише намічається проблема метафізики вчинку, яку пізніше розробив Кант. Політичне

призначення, яке мала моральна теологія, тривалий час гальмувало її як певну окрему етично-теологічну дисципліну.

Центрами розвитку моральної теології стали Венеція, польські колегіуми та верхньонімецькі католицькі школи. Найвідомішими викладачами моральної теології стали Енріке (Генріх) Ернандес, Йоганнес Азор, Томазо (Томас) Санчес, Вінсенц Філіуччі та Пауль Лайман. Твори останнього мали значний вплив на викладання морально-етичної проблематики в німецьких університетах, незалежно від їхньої конфесійної орієнтації. Лайман якраз був одним з тих, хто окреслив питання «як вчиняти?», хоча відповідь на це питання не могло задовольнити філософів.

Загалом, процес становлення етико-теології, як ще називали моральну теологію, до Канта мав багато в чому схоластичний характер. Критична філософія з її трансцендентальною методологією дала новий поштовх для розвитку моральної теології в межах релігійної філософії Канта. Етико-теологія як певна дисципліна зі своєю методологією вже існувала до Канта, проте він виявився першим філософом, який наважився ввести її до філософії і з'ясувати її місце в сфері діяльності людського розуму.

Паралельно зі створенням моральної теології відбувався процес раціоналізації релігійної проблематики в епоху Просвітництва, яке ми називаємо, відповідно до традиції, ототожненням Нового часу і Просвітництва [6, 1-12; 7, 15-17, 8, 1-3]. Цей процес відбувся в кількох напрямках. Один напрямок втілено в британському емпіризмі та сенсуалізмі. Тут наново переосмислюється релігійний досвід людини, питання співвіднесеності особистості і душі, проблематика природної теології та природної релігії. Релігійна проблематика тут присутня в повному обсязі, але аналіз її відбувається в руслі аналізу людського досвіду й людських здатностей взагалі. Гоббс, Локк та Берклі як основні представники цього руху різними шляхами підготували філософський скептицизм Юма.

Філософія Д.Юма, скептицизм якого щодо властивостей розуму як у пізнанні, так і щодо моральних суджень, дала поштовх для контрпросвітницького руху, насамперед, для творчості Гаманна й Якобі, а також була одним з вирішальних чинників у становленні критичної філософії Канта, визнала тожність віри й ідеї [9, 122]. Юм не висловився ясніше з приводу

того, що саме він має на увазі під «вірою» (іноді як «faith», іноді як «belief»), але натяк на можливість ототожнити віру і розум, а також встановити залежність моральних вчинків від морального почуття помітили пієтисти, в першу чергу Гамани [10, 37]. Вплив філософії Юма був помітний також у філософії прагматизму. Безпосередньо філософія Юма набула свого розвитку в ідеї моральної науки Шефтсбері, Мандевіля та Гатчесона, які, щоправда, виявилися нечуйними до інтенції Юма сполучити віру і розум. Моральна наука наполягала на відмінності моралі і релігії.

Французьке Просвітительство дало назву всій епосі і найповніше втілило в собі ідеали новочасних філософів. Тут характерними були два рухи: негачія релігії та намагання виправити її. Руйнівниками релігії варто було б назвати Руссо, Вольтера, Ла Метрі та Гольбаха. Більшим креативізмом характеризувалися автори Енциклопедії, які однією зі своїх головних справ вважали «позбавлення джерел віри від заносів бруду забобонів» [11, 161]. Каплстон також говорить, що «руйнівний критицизм був лише побічним наслідком» розвитку розуму у Франції XVIII ст. [12, 2]. Французьке Просвітительство уявляється спробою розвинути те, що Юм назвав «наукою про людину». Звичайно, окрім цього, був ряд космологічних вчень, але головний інтерес просвітителів становили питання фізичного та соціального життя людини. Якщо подивитися на Просвітительство з точки зору нашого дослідження, то ми мусимо погодитись із висновком Каплстона, що французькі просвітителі намагалися «відокремити етику від метафізики і теології» [12, 5]. Етичні вчення стосувалися цілого спектру позицій - від утилітаризму Кондільяка до етичного ідеалізму Дідро, але обидва філософи намагалися поставити етику на свої власні ноги. Ця тенденція, до речі, показує відмінність Канта, який, навпаки, намагався встановити єдину систему розуму, поєднавши за допомогою етико-теології теологію, практичну та теоретичну філософії [13].

Дещо на узбіччі європейської філософії, в Німеччині, з'явилися також дві філософії, які вплинули на характер епохи європейського Просвітительства і показали ще шляхи зняття опозиції віри розуму. Перша філософія - це наробок Спінози. Його етика не була вченням про мораль, або про засади добра і зла. Його моральне вчення не було етичним і наближалось до

науки морального життя британців. Спіноза все своє розуміння людини заснував на тій тезі, що людина є частиною природи, природи, в якій міститься Дух. Будучи природною істотою, людина намагається відстояти і продовжити своє життя. Прагнення до самозбереження виявилось основою теорії моралі Спінози. Він писав: «Під добром я розумію те, що, як ми напевно знаємо, для нас корисно. Під злом - те, що, як ми напевно знаємо, перешкоджає нам мати якесь добро» [14, 324]. Тут важливо наголосити на тому моменті, що корисність сама по собі не є добром. Вона є добром, тільки якщо ми «напевно» знаємо про неї завдяки певному умовиводу, що спричиняє нашу переконаність. А все, що заважає логіці умовиводу і остаточному переконанню в істинності, є шкідливим і злим. На цьому далі виростає вчення про афекти у Спінози. Загальний висновок Спінози: розум має впорядкувати життя людини і цим зробити його добрим. Але така впорядкованість має існувати завдяки нашій переконаності в істинності користі, що по-своєму змальовує акт віри — переконання. Спіноза тут байдужий до відмінностей віри і розум, релігії і моралі. Його мислення, хоча і відбувається в обрії європейської думки, дає знати про відсутність християнської освіти у Спінози, яка акцентує увагу на співвідношенні віри і розуму.

Інша філософія, що мала велике значення для німецького Просвітительства, - філософія Лейбніца. Головним завданням філософії Лейбніц вважав метафізичне обґрунтування наукового пізнання. Він відводив метафізиці роль методології науки, чим виступив проти Декарта. Принципи, на основі яких будувалася метафізика, привели до побудови догматичної філософії. Пізніше Вольф підхопить цю первинну інтенцію Лейбніца і створить свою велику систему філософії, проти якої постане Кант.

Одна з проблем, до якої Лейбніц постійно повертався, було питання про свободу волі. Лейбніц, як і в питанні про раціональну теологію, йде на компроміс, що виходить за межі логіки. Він говорить про свободу субстанції, яка, в свою чергу, детермінована ззовні. Він вважав, що «несвобода субстанції - то лише зовнішня і позірна несвобода» [15, 427]. Тому логічно, що він будує свою теорію моралі на питаннях несвободи, а саме: на понятті моральної необхідності. Відповідно до цього навіть «воля Бога не може бути довільною» [15, 309].

Якщо з точки зору моралі поняття Бога є проблематичним, то для теоретичного розуму неважко довести буття Боже. Онтологічне доведення та вчення про найкращий із світів стали метафізичною основою для його раціональної теології.

Якщо попередні моменти свідчили про відмінність Канта і Лейбніца, то тепер вкажемо і на той момент філософії Лейбніца, який знайшов відгук у філософії Канта. Йдеться про принципову пов'язаність інтелектуального розвитку і рівня особистої свободи. Якщо це положення прочитати в термінах історії чистого розуму, то перед нами постане один з перших позитивних висновків критики чистого розуму.

Загалом всі згадані вище філософії підготували специфічну ситуацію в історії ідей, яку називають німецьким Просвітительством. Французькі і британські просвітелі передали німцям свої ідеали. Британський емпіризм виявив проблеми раціоналізму і сформулював їх у вигляді екстремальних випадків. Культ розуму і намагання очистити віру від забобонів, що було характерно для просвітелів, і виявлення необхідності віри, яке здійснили емпірики, свідчило про те, що філософія все більше занурюється в проблеми, які скоріше характерні для теології. З іншого боку, християнські теологи все більше уваги звертають на питання теорії моралі, принципи добра і зла, що знайшло вираз у формуванні моральної теології.

Європейське Просвітительство як певна історико-філософська доба мала свої особливості в кожній країні. Але все більш помітною стає спільна основа, яку неважко встановити, що і продемонстрували в своїх дослідженнях Кассіер та Каплстон [11; 12]. Цю спільну рису Просвітительства можна було б виразити як вимогу раціональності, вимогу раціонального обґрунтування як феноменів життя, так і ідеальних структур повсякденності. Вимога ця, виникнув у творах Декарта і Бекона, поступово набирала все більшої сили спочатку у Франції та Британії, а потім у межах всієї європейської культури. В Німеччині Просвітительство не було таким протяжним у часі, як у Франції. Німецьке Просвітительство обіймає лише два покоління мислителів: покоління Лейбніца і Вольфа та покоління Лессінга, Мендельсона й Канта. Окрім часових відмінностей, ці дві генерації втілювали різні філософські підходи до вимог розуму щодо власного панування. Лейбніц, Томазіус, Раймарус та Вольф - представники оптимістичного підходу,

сформованого багато в чому під впливом французької філософії XVII - XVIII ст. Напередвизначена гармонія Лейбніца, його припущення раціональної теології, так само, як вольфганські побудови шаблів розвитку людських чеснот, відображають просвітительське захоплення розумом.

Покоління Канта, що прийшло на зміну «старому поколінню», сформувалося в кілька етапів. Воно, по-перше, базувалося на результатах дискусії німецьких маргінальних мислителів з ортодоксальним лютеранством початку та першої половини XVIII ст. Ортодоксальне лютеранство поблажливо сприйняло лейбніціанство Вольфа і раціоналізм французьких просвітників. На відміну від Франції, Просвітительство в Німеччині, переважно завдячуючи Фрідріху Великому, не було в опозиції до влади. Поступово ортодоксальне лютеранство сприйняло ідеали Просвітительства і цим нівелювало їхню привабливість для радикальної молоді. Просвітительські ідеали покоління Канта сприймало як дещо засвоєне, старе, і звертало свої погляди на інші речі, неприйнятні просвіченому лютеранству. Так, у суперечках з офіційними лідерами релігійно-філософської думки молодий Мендельсон приходить до формулювання пантеїзму. Готліб Ефраїм Лессінг починає пропагувати вчення, яке сам мислитель називав "християнством розуму". Поступово молоді німецькі філософи, а серед них були Мендельсон, Лессінг, Кант, Лафатер, Гердер, Гаманн, Якобі, розпочали боротьбу «християнського розуму» з просвітительським догматизмом. В.І.Шинкарук визначив цей зсув у свідомості німецьких філософів як часи Канта, «коли в уявно розумному виявилось нерозумне, в прекрасному - потворне, в раціональному - ірраціональне...» [16, 3].

Першою ознакою нової диспозиції в німецькій філософії було те, що замість боротьби розуму і релігійної догми, характерної для дискусій епохи початку німецького Просвітительства, почалася боротьба між «філософами розуму» та «філософами віри й почуття», між філософіями, що обстоювали вищість спекулятивних здатностей людського розуму, та мислителями, які вважали вихідною здатністю людини відчувати, вірити й діяти. Цей рівень суперечності виводить філософів нового покоління за межі власне просвітительської парадигми. Просвітительська ідеологія вимагала очищення віри від марновірства. Для просвітителя протилежним вірі є не так розум і невір'я, як забо-

бони, тобто, віра, яка орієнтується на щось фальшиве. Щоб позбавитись хибної орієнтації, знання і віра мають разом, допомагаючи одне одному, пройти критичний розгляд, позбутися забобонів і разом покінчити з неправильною орієнтацією. У цьому бажанні поєднати розум і чисту здорову віру зберігається прихована інтенція розрізнити ці дві здатності людської істоти. Натомість сучасники Канта подолали це розрізнення, сформулювавши проблему інакше: що є первинним для пізнання - віра в Одкровення і відчуття, спричинені створеним світом, чи прозорий виважений процес мислення, що оперує поняттями?

Індикатором процесу формування нового покоління можна було б назвати початок творчого шляху професора Якобі: в листах до Мендельсона замість того, щоб узяти участь у суперечці ортодоксів, вольфганців, натуралістів та релігійних раціоналістів з приводу того, яку міру переваги має одкровення перед розумом, Якобі ставить питання про компетентність здатності людини до судження взагалі [17, 90]. Ця постановка питання викликає жваву дискусію серед німецьких філософів. Кант, зокрема, брав участь у цій дискусії, оприлюднивши статтю «Що означає орієнтуватися в мисленні?». У цих роботах питання відношення віри й розуму поволи стали одним з наріжних питань.

Відчуття цієї важливості притаманне Гаманну і Якобі, які відіграли роль засновників контрпросвітительського руху. На нашу думку, контрпросвітительство було реакцією на раціоналізм та механіцизм, властивий просвітительському світосприйняттю, через що віра розглядалася в її відірваності від Одкровення, а конкретні прояви акту віри дуже часто вважали церковними вигадками, пустими ритуалами. Термін «*Contra Enlightenment*» ввів у обіг британський історик Л.В.Бек у фундаментальній праці «Рання німецька філософія» [18, 362]. На його думку, домінування інтелектуальної позиції лейбніцевольфганців, академічних філософів, з їхньою дійсною натуральною релігією, що мала захист з боку пруських ортодоксів та політиків, з їхнім моралістським підходом до мистецтва, пасивним сприйняттям реалій політичного життя, особливо з боку пруського деспотизму, а також середнього класу, з його загальним оптимізмом, викликаним перспективами, які гаранту-

вала драбина вдосконалення Вольфа, - усе це спричинило несприйняття в середовищі філософів з покоління Канта [18, 363].

Як вже згадувалося, у покоління Канта було два основних орієнтири: критицизм, або свого роду намагання знайти відповідне місце розуму, та контрпросвітительська філософія віри й почуття. В обох випадках культ розуму, характерний для мислителів високого Просвітительства, відкидається. Обоження поняття, некритичне сприйняття раціоналістичної та деїстичної метафізики стали в їхньому середовищі основними причинами популярності філософії Юма і перегляду раціоналістичних підходів. На зміну оптимізму просвітителів прийшли скептики. Скептицизм щодо пізнавальних здатностей розуму спричинив появу двох важливих напрямків філософської думки: критичної філософії та ентузіастського світобачення.

Ентузіастичними вченнями прийнято називати ті релігійно-філософські вчення, що виникли в середині XVIII ст. і тлумачили скепсис до здатностей розуму як аргумент на користь наївного сприйняття Одкровення, як вимогу вірити. Такі одіозні постаті історії європейської думки, як Сен-Жермен, Каліостро, Месмер є героями епохи Просвітительства поряд з Вольтером, Вольфом чи Руссо. Ентузіазм виявився ідеологічним фоном руху контрпросвітительства. Він реалізувався в безлічі таємних організацій, що виникали в Європі та культурнозалежних країнах - в Росії, Латинській Америці та Північноамериканських Сполучених Штатах.

Культ розуму в Просвітительстві не зробив людей розумнішими. Розуміння цього знайшло свій відбиток спочатку за межами філософії. На узбіччі культурного життя почалися процеси, що потім втілилися у контрпросвітительстві і далі - в європейському ірраціоналізмі. В літературі з'являються сентиментальні твори Альбрехта фон Галлера, де поетизується Всесвіт та відкривається природа як Божественне пророцтво. Пієтистські настанови виголошуються в романах Християна Фюрхтготта Геллерта, учня Крузіуса. Починає свою діяльність Клопшток, незадоволений просвітительськими художніми творами, з потугами на філософію, ортодоксальним лютеранством та вольфіанським моралізмом. Шекспір, Руссо і Шефтсбері стали взірцями для літераторів, які виступали проти письменників на кшталт Готшеда.

Зміни відбувалися в мистецтві, політиці та науці. Вони й стали тлом появи нових філософій в Німеччині. Ці зміни були пов'язані з іменем Д.Юма. Його філософію сприйняли в Німеччині неоднаково. Так, Йоган Федер (1740-1821) став на філософську позицію Юма і намагався висловити її висновки мовою тогочасної математики, бажаючи в такий спосіб зробити її універсальною теорією всіх наук. Йоганн Ніколаус Тетенс сформувався як філософ у спробах дати позитивні відповіді на епістемологічні сумніви Юма. Проте характерними для нового покоління були два типи реакції: «пробудження» Канта й «навернення» Гаманна. В кантознавчій літературі добре описано те, що Юм, разом з деякими іншими філософами, дав поштовх для витворення своєї власної позиції Імануїлу Канту. Завдяки «пробудженню від догматичного сну» Кант проводить переоцінку спекулятивних здібностей розуму й розбиває вольфіанство як неприйнятну суміш ілюзій та істин. Проте інакшим був вплив Девіда Юма на релігійних філософів Німеччини. Гамани, як і багато інших мислителів, сприйняв Юма як захисника віри проти закидів розуму, вільно тлумачачи скептицизм шотландського філософа.

Кант, не без впливу Юма, стверджує свою філософію на основі ґрунтовної переробки метафізичної аксіоматики. Питанням, з якого почалася критична філософія, було: чи можлива метафізика як така. Оформлення своєї філософської позиції як критичного філософа Кант розпочав з дискусії з популярним містиком і духовним лідером пієтистів Сведенборгом. Дискусія, про яку йдеться, мала однобічний характер: І.Кант піддав прискіпливому розгляду ті погляди, що їх захищав І.Сведенборг у своїх пізніх містичних працях. Ця відповідь стала причиною численних суперечок для істориків філософії та кантознавців, оскільки книга «Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика» дала підстави вважати Канта захисником просвітительського раціоналізму. Класичною стала бінарна опозиція Кант - Сведенборг, раціоналізм проти містики. В цьому річищі знаходяться слова Кассірера, що «Сведенборг прислужився Канту карикатурою будь-якої метафізики надчуттєвого» [32, 73]. Так само й у наші часи в оригінальній історико-філософській інтерпретації братів Гартмута та Гернота Бьоме міститься та сама опозиція: просвітитель проти фантаста, Кант проти Сведенборга [19, 245]. Підставою для такого

тлумачення подій другої половини XVIII ст., як вже відзначалося, вважається книга І.Канта «Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика». На нашу думку, ця книга не дає підстав для подібного тлумачення ставлення Канта до Сведенборга. Цей трактат побачив світ у 1766р., після кількох років прискіпли-вого слідства, проведеного Кантом за допомогою людей, у яких він просив перевірити чутки про Сведенборга ще за три роки до написання книги [про це свідчать листи Канта до Кноблех (від 10.08.1763) та Мендельсона (8.04.1766)]. Цей інтерес до особи великого містика, в свою чергу, збуджував цікавість дослідників творчості Канта, проте більшість з них переймалася саме відмінністю філософа й духовидця. На нашу ж думку, спільного між ними було не менш, ніж відмінного.

І.Кант напружено працював у 60-ті роки над проблемою співвідношення душі й тіла. Для Канта приклад Сведенборга став унікальним експериментом з раціональної психології. Саме в результаті перевірок та довгих напружених роздумів стосовно ідей та питань, піднятих Сведенборгом, І.Кант написав неочікувану, за висловом Мендельсона, книгу - «Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика». У ній Кант ставить перед собою питання про незрозумілі сили душі і способи її впливу на тіло. У цій книзі Кант починає виробляти свою власну філософську позицію, що вже не є скепсисом, який так часто вбачають у «Мареннях», а є «критикою», за словами самого ж філософа. В першій главі другої частини своєї книги Кант так описує процес філософської критики: «Я надаю змогу читачеві самому розкласти... неоднозначну суміш розуму і легковір'я на її складові частини і вже після цього визначити співвідношення обох інгредієнтів мого способу мислення» [20, 147]. Тобто, ми можемо з повним правом припустити, що Сведенборг нашою думкою Канта на новий шлях, що виявився вирішальним для філософа. Один з небагатьох кантознавців, С.Палмквіст [21, 394], зауважує, що Сведенборг був джерелом критичного методу для Канта. До цієї думки схиляється і Файгінгер [22, 22]. Якщо саме в цьому аспекті подивитися на співвідношення цих двох мислителів, то важко буде говорити про їхню контрастність. На нашу думку, Сведенборг для Канта став взірцем усіх тих оптимістичних раціоналістів - метафізиків, до яких, до речі, належав і сам Кант. Отже «Марення» стали тим поворот-

ним моментом для Канта, з якого почався критичний огляд своєї власної позиції часів раціональної психології. Таким чином, ми не бачимо підстав для протиставлення Канту Сведенборга. Відносин контрарності в даному випадку немає, оскільки ми не можемо визначити позицію Канта, точніше вона двоїста, про що свідчать його слова: «Або в творах Сведенборга набагато більше рації та правди, ніж це могло здатися з першого погляду, або ж він геть випадково сходиться з моєю системою» [20, 250].

Час після видання "Марень" і до першої "Критики" був часом становлення критичної філософії яка здійснювалася на базі подальшої критики раціональної метафізики. Особливість всієї кантівської філософії можна пояснити первинною інтенцією критики як методу [33, 30 - 32]. Зміна методологічного характеру спричинила появу нового образу метафізики. Цей образ тлумачили подвійно: або як перехід до позитивістської позиції, коли Канта вважали попередником позитивізму, або як схильність до знищення раціоналістичної філософії. Так, О.Конт твердив, що не писав би своїх творів, коли б краще знав твори Канта. Проте в його роботах зв'язок метафізики Канта з позитивізмом лише декларується. Теорія знання Канта має деякі аспекти, які можна витлумачити як позитивістські, але вони суперечать позитивізму в тому, що стосується необхідних умов існування такого знання. Ми погоджуємося з Дж.Фіндлі, який вважає, що «теорія знання у Канта не є позитивізмом, але він наближається до того, що називається позитивізмом у тих питаннях, що стосуються саме ефективності нашого знання» [24, 9].

За іншою інтерпретацією, Кант вважається руйнівником філософії розуму. Критичність щодо здатностей розуму, у тому числі при вирішенні релігійних питань, інтерпретується як негативізм взагалі. На тлі звинувачень у позитивізмі це здається парадоксальним. З другої половини ХІХ ст. теологи називали І.Канта руйнівником метафізики, або «антиметафізичним моралістом» [25, 655]. Прихильники такої інтерпретації філософії Канта, а серед них і К.Барт, вважають, що теологія має порвати будь-які зв'язки з метафізикою і філософією взагалі [25, 56]. З цим погоджуються і філософи. Дж.Коллінз вважає, що Кант «руйнує будь-яку філософію Бога», на підставі чого робить висновок про зайвість теології в системі знання [26, 183].

Обидві інтерпретації мають рацію лише як інтерпретації філософії Канта, засновані на витлумаченні певних, вирваних із контексту кантівської філософії уривків. На нашу думку, Кант ані реформує метафізику знання, ані нищить її. Він відмовляється від специфічної раціональної метафізики на користь метафізики цінностей, де, втім, релігійна проблематика стала предметом філософського критичного мислення. В результаті цього філософія релігії викладається в єдино можливому вигляді: в термінах морального вчення. Тому Кант спокійно поєднував відмову від надприродного знання із вченням про віру та релігію чистого розуму. Залишаючись філософом, він визначив три трансцендентальні ідеї, що ведуть за собою філософське мислення, в термінах теології, сконцентрованими на релігійній проблематиці. Не може бути дивиною, що поняття Бога постійно вириває на всіх етапах інтелектуального розвитку Канта. Алан Вуд, який досліджував теоцентричний напрям кантівської філософії, писав: «Кант не сприймає людську ситуацію інакше ніж теїстичну. Тому мета Канта - замінити догматичну теологію критичною, перетворити раціональну теологію зі спекулятивної науки на критичну перевірку проблем, які мають бути визначені такими, що не існують, але постійно постають перед людським розумом, та засобів виразу морального натхнення під проводом автономного розуму» [27, 17]. Тобто, якщо під теологією розуміти осмислення Бога як об'єкта віри та характер відносин людини з Богом, то філософію Канта можна вважати близькою до теології. Водночас маємо пам'ятати про те, що релігійна філософія і вчення про віру розуму є складовими вчення про практичний розум та етику Канта.

Щоправда проти такого визначення кантіанства виступали прихильники філософії віри та почуття. Філософію віри та почуття, що створювалася як філософське спрямування водночас із критицизмом, також розглянемо, оскільки в нашій літературі про неї відомо небагато. Філософія віри та почуття як філософська течія Зросла на основі, яка складалася з етично-релігійних поглядів пієтистів, космології Сведенборга та скептицизму Д.Юма.

Речником цієї філософії був Фрідріх Гайнріх Якобі (1743 - 1824), який власну філософську позицію створив на критиці філософії віри Канта і просвітительських уявленнях про

релігію. Його програмними творами є "Девід Юм про віру" (1787) та "Про трансцендентальний ідеалізм" (1789) [28, 30]. Якобі так визначив своє бачення мети філософії: "На мою думку, завдання філософії - пояснити існування... Пояснення - це засіб, шлях до мети, перша ціль, але не остання. Останню ціль філософії неможливо пояснити: вона є неподільною, безпосередньою, простою" [17, 90]. Зрозуміло, що мета, непідвладна аналітичній силі розуму, все ж могла бути схоплена в філософському міркуванні. Якобі вважав, що позарозумність мети вимагає поваги до віри та почуття, яким дається безпосереднє та неподільне. На його думку, демонстративна філософія, що прагне замінити віру добре поясненим знанням, веде до атеїзму та фаталізму, прикладом чого він вважав філософію Спінози. Якобі вдається приблизно до того самого засобу побудови філософії, заснованому на скептичному ставленні до розуму. Він звів здатність відчувати та мати почуття до єдиного першопринципу: "Всі доводи базуються на чомусь баченому, чий першопринцип - одкровення... Тому елементарною частиною знання є віра" [17, 173-178]. Все знання базується на певних аксіомах, які сприймаються завдяки вірі та тому, що, услід за Кантом, Якобі називає "силою віри", або інакше "здатністю до віри" (Glaubenskraft). Ця сила є здатністю розуму як такого. Тому і розум, і наукове знання спирається на віру та її дані. Розум опрацьовує інформацію, подану вірою. В цьому висловлюється примат віри над розумом, на якому наполягав Якобі.

На основі цих поглядів Якобі піддає критиці філософські положення Канта щодо віри розуму, висловлені в другому виданні "Критики чистого розуму". В цьому виданні Кант конкретизує своє вчення про віру розуму, додавши розділ "Про гадку, знання і віру", чим, зокрема, закладає основу для своєї філософії релігії - відзначає співвідношення віри й знання. Цей розділ посідає важливе місце в другій частині "Критики чистого розуму" та показує зв'язок другої й третьої критик з першою: від поняття віра розуму "тема розвивається до постулатів практичного розуму й положень стико-теології". Звісно, Якобі не міг обійти увагою філософію віри Канта. Положення І.Канта про те, що розум, як намагання розсудку досягти безумовного, не дає знання, а також про те, що чуттєвість та розсудок як джерела знання говорять винятково про явища, котрі не є онтологічно реальними, обурили Ф.Г.Якобі. Останній писав, що

той стан речей і ті здатності розуму, про які веде мову Кант, не дають нам ніякого знання взагалі. Можливо, Кант і хотів створити альтернативу спінозівському фаталізму, веде далі Якобі, але робить це невдало: філософія, що довіряє тільки розуму, має привести або до спінозизму, або до "кантіанського нігілізму" [28, 19]. На думку Якобі, Кант намагався уникнути негативних висновків зі своєї філософії двома шляхами. По-перше, Кант вдається до припущення речі в собі. Проте, вважав Якобі, це - відтворення вже добре знаного в філософії дуалізму між досвідом та об'єктом пізнання. Подолати цей дуалізм можна було б знанням, яке виходить з джерел віри, але Кант вже заперечив саму можливість знання речей-в-собі і застосування категорій поза явищами. В цьому, за словами Ф.Г.Якобі, полягає фундаментальна невідповідність Кантівської філософії: "Без припущення речі в собі я не можу увійти до системи Канта, а з цим припущенням я не можу там залишатись" [29, 304].

Другий крок до подолання свого дуалізму, на думку Якобі, Кант робить, коли намагається надати вірі місце там, де воно не потрібно розумові. Ф.Г.Якобі назвав це "використанням пустого місця (пустого для знання)", в межах якого віра є певною і начебто має сенс [29, 33]. Оскільки віра у Канта не має відношення до процесу пізнання, то вся його теорія перетворюється на "абсолютний суб'єктивізм", що узгоджується з "філософським розумом", але не з "природною вірою", притаманною людині так само, як і дискурсивне мислення [29, 36-37].

Відомим висловом Якобі стало визначення критичної філософії як "скандалу філософії", оскільки вона вчить, що трансцендентальним ідеям не відповідає жоден реальний об'єкт [29, 38]. Головна помилка Канта, на думку Якобі, полягала в запереченні інтелектуальної інтуїції, що є синонімом природної, позитивної в гносеологічному сенсі віри. Якобі стверджує, що надчуттєва реальність відкрита розуму. Розум є вірою там, де він є безпосереднім та інтуїтивним як чуттєве сприйняття, засноване на природній вірі. Як і чуттєве сприйняття, розум спирається на демонстрації, але не демонструє себе. Розум також є відчуттям, а тому не є подільним. Отже, робить висновок Ф.Г.Якобі, розум як віра є таким, що не демонструється, а як відчуття - не поділяється. Розум людини веде до абсолютного, а розсуд та чуттєвість працюють з відносним, умовним

існуванням [29, 111]. Тобто, замість розуму, який вірить, Якобі буде вчення про віру, яка знає.

Теорія природної віри Якобі повернула розгляд філософської проблематики віри до стану, який вона мала в фізико-теології. Проте його виступ сам по собі вже був подією, оскільки створив ситуацію обговорень проблем релігійної філософії Канта, що перебувала під напівофіційною забороною з боку Берлінського королівського двору. Багато уваги до себе привернула невеличка праця "Висновки з філософії Якобі та філософії Мендельсона" Томаса Вінценмана, двадцятишестирічного пієтиста й учня Якобі. У ній Вінценман вдало сперечався з Мендельсоном і іншими філософами, що співчували просвітительству. Молодий філософ відзначав, що у суперечці з Лафатером Мендельсон вдається до поняття віри, коли протиставляє "людський розум" спекулятивному розуму як чистому поняттю. "Людський розум" майже нічим не відрізняється від поняття "віри", яке міститься у філософії Якобі, але останній більш відвертий та ширший у своїх термінах і називає речі своїми назвами [30, 30-47]. Вінценман звинувачує також Мендельсона у неправильному розумінні того, що Якобі називав вірою: це не "віра старих жінок та жалюгідних проповідників", а віра, що "перетворює знання про Бога на справу, силу та практику; віра у філософському сенсі стосується фактів усіх можливих рівнів існування, віра зводить людину до нічого та підіймає до Бога" [30, 246-247]. Віра не повинна виправдовувати знахідки спекулятивного розуму, як того хоче Мендельсон та інші просвітелі, від "людського розуму" або віри. Віра вводить факти в царину розуму, поодинокі, історичні, окремі факти, про які розум може висловитись, але які не може ані спростити, ані довести. Ці факти дають історії її історичну, позитивну форму. "Або позитивну релігію, або ніякої релігії! Або заповіді Божі, або ніяких взагалі!... Хіба є ще якимсь ставленням до Бога, окрім віри, довіри та покори? А з Божої сторони, чи можуть заповіді бути ефективними, розумними та обов'язковими, інакше ніж завдяки одкровенню, вищій волі та обіцяному?" [30, 196-7].

Виступ Вінценмана, підтриманий Якобі, показує, що фізико-теологія відходить-таки на другий план. Тобто, просвітительська ситуація, коли визнавалася традиційна залежність моральної теології від природної релігії, відходить на другий план. Кант, який вивів філософію релігії на новий рівень, дав

можливість контрпросвітителям розгорнути критику і Просвітництва і самого Канта. Практичний момент віри у Якобі і Вінценмана тлумачиться як такий, що позбавлений моральності - в цьому їхня головна відмінність від критичної філософії. Хоча вони і визнають, що здатність віри організовує розум, але розглядають це в термінах гносеології. Такий підхід створив умови для появи ірраціоналізму як певної філософської течії і почав процес її легітимації в культурі Німеччини. Цей ірраціоналістичний ухил контрпросвітительських філософів дуже насторожив Канта. Він був переконаний, що Якобі та його прихильники ведуть людство у небезпечний бік. У роботі "Що означає: орієнтуватися в мисленні?" філософ попереджав про загрозу втратити свободу мислення, до якої веде необережне ставлення до віри [31, 328]. В цій статті Кант ще раз висловлює своє бачення віри розуму. "Чиста віра розуму, навіть при наявності усіх природних даних і досвіду, не може ніколи перетворитися на знання, оскільки засновки дія покладання істини в цьому випадку тільки суб'єктивне, а саме є лише необхідною потребою розуму припускати буття Вищої істоти, а не демонструвати його" [31, 329-30]. Загальним висновком з критики положень Якобі та Вінценманна звучить Кантове попередження: "Якщо у розуму будуть відіймати його законне право першого голосу в тім, що стосується таких надчуттєвих предметів, як Бог або майбутнє світу, то тим самим буде відкрито ворота усіляким екзальтаціям, забобонам і навіть атеїзму" [31, 330].

Закид Вінценмана Канту, що останній припускається тієї самої логічної похибки, ідучи від існування необхідності вірити до необхідності існування об'єкта, що задовольнить цю необхідність, Кант відкидає. Дійсно, на нашу думку, І.Кант має рацію, не сприймаючи критику Вінценмана та Якобі. В критичній філософії йдеться про те, що в *теоретичному* розумі (а не розумі взагалі) немає необхідності, що вимагає віри. Ані Якобі, ані Вінценман не розглядають філософію Канта в цілому, сприймаючи термінологію філософа в своєму розумінні. Кант легітимізує віру завдяки моральній природі розуму. Оскільки моральний закон диктується практичним розумом, то постулати, без яких цей закон не може бути ефективним, виправдовуються як об'єкти "чистої раціональної віри". Поняття віри у Канта протистоїть поняттю знання, що має конотацію з природничими науками, а не розуму. Розум взагалі

мас потребу, яку віра визначає засобами моралі. Ця віра не могла задовольнити філософів-ентузіастів Якобі та Вінценмана.

Філософи віри та відчуття також часто закидали Канту, що його моральне вчення та вчення про віру розуму суперечливі. Цей самий закид повторюють і сучасні кантознавці. На думку С.Палмквіста [21, 390], яку ми поділяємо, ці два вчення кантівської філософії складають разом вчення про єдиний цілісний розум. Якщо виходити з цієї точки зору, тобто, розглядаючи вчення про віру розуму в аспекті всієї критичної філософії, то воно не є суперечливим, а навпаки, доповнює етику Канта і поєднує всі Критики в одну філософську позицію.

Цю філософську позицію можна описати так. В «Критиці чистого розуму» Кант доводить, що теоретичний розум прагне з постійною необхідністю вийти за свої межі. Цю необхідність філософ пояснює моральнісним переконанням, яке покладає мету за межами пізнання, зумовленого потягом до надчуттєвого. Тобто пізнання тримається купи завдяки певним умовам, що перебувають поза сферою пізнання і засобами пізнання не можуть бути пояснені. Іншими словами, теоретичний розум залежить від практичного. Але особливість ситуації в тому, що теоретичному світу протиставляється не просто практичний світ, а світ моральнісний, який має певний моральний порядок. В теоретичній сфері розум знаходить межу своїм пізнавальним здатностям, але в практичному він мусить вірити в своє живе єднання з вищим світом, моральнісним світовим порядком. Практична впевненість в існуванні зв'язку між розумом та абсолютним світовим порядком, за Кантом, може прийти лише з глибин особистості. Ця впевненість, суб'єктивна за своєю формальною ознакою, є вірою. Віра, з якою розум підпорядковує себе світовому закону, належить до його власних принципів, і саме тому віра може мати вигляд, визначений загальною та необхідною формою самого розуму.

Розумні істоти можуть знайти свободу лише серед речей для себе. І це логічно, оскільки, за Кантом всі явища керуються законом причинності, світ явищ цілком детермінований. Розум констатує і створює додаткову основу для впевненості в свободі нашої волі, яка реалізує поняття речей для себе, що в теоретичному розумі залишається лише проблематичним. Моральна віра дає основу суб'єктивному переконанню, що люди не тільки

явища чуттєвого світу, але й особистості інтелігібельного світу. Підкріпивши, таким чином, за допомогою віри в моральнісний закон віру в свободу та реальність надчуттєвого світу, ми віримо в моральний світовий порядок, який в своїй глибині поєднує добродійність та щастя.

В моральнішому світі три трансцендентальні ідеї розуму, які для розсудку є лише проблематичними поняттями, сприймаються за три постулати практичного розуму: свобода, безсмертя, Божество. Моральний розум вимагає свободи, безсмертя душі та буття Бога. Завдяки постулатам розум затверджує реальність цих ідей. Постулати є переконаннями, що виходять з потреб розуму і надають моральної достовірності рішенням особистості, що, власне, і є чистою вірою розуму.

Всезагальність та необхідність віри моральнісної свідомості містить в собі для Канта метафізику надчуттєвого світу, в якому віра людини, що спирається на розум, повчає про нашу свободу та безсмертя як істот, котрі долучені до моральнішого, визначеного Божеством світового порядку. Тому, на нашу думку, віра розуму є орієнтовною точкою зору моральної особи.

Наведені аргументи доводять несуперечливість вчення про віру розуму. На нашу думку, віра розуму має своє місце як елемент філософії Канта, який перебуває на межі теорії пізнання, морального вчення та філософії релігії. Тому значення цього вчення полягає в утриманні смислової єдності при переході від однієї частини до іншої, від однієї Критики до другої. В історико-філософському сенсі вчення Канта про віру розуму дає підстави до подолання протиставлення віри і розуму як в теоретичному плані, так і в практичному. Останнє проявилось в ідеології німецької соціал-демократії початку сторіччя, розробленої К.Форлендером, де важливу питому вагу для визначення політичної позиції особистості мали несуперечливі мораль і віра.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Laas E.* Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwieschen Glauben und Wissen. - Berlin, 1882.
2. *Tertulian.* On the Body of Christ // *Tertulian.* Essencial Works. - Oxford, 1967.
3. *Котусенко В.* Розум та віра у творчості Тертуліана // Магістеріум: історико-філософські студії НаУКМА. - К., 1998.

4. *Дейвіс Б.* Вступ до філософії релігії. - К., 1996.
5. *Theiner J.* Die Entwiccklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin. - Regensburg, 1970.
6. *Cassirer E.* The Philosophy of the Enlightenment.- Princeton, 1989.
7. *Скратон П.* Коротка історія новітньої філософії. - К., 1998.
8. *Copleston F.* Modern Philosophy // *Copleston F.* A History of Philosophy.- Vol. VI. - NewYork, 1960.
9. *Hume D.* Essay Concerning Human Understanding. - Oxford, 1992.
10. *Berlin I.* The Magus of the North: J.G.Hamann and the Origins of Modern Irrationalism. - London, 1993.
11. *Cassirer E.* The Philosophy of the Enlightenment. - Princeton, 1989.
12. *Copleston F.* Modern Philosophy // *Copleston F.* A History of Philosophy. - Vol. VI. - New York, 1960.
13. *Bayle P.* Dictionnaire historique et critique. - Paris, 1978.
14. *Спиноза Б.* Об усовершенствовании разума. - Харьков, 1998.
15. *Лейбниц Г.-В.* Сочинения. - М., 1982.
16. Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И.Канта. - К., 1974.
17. *Jacobi F.H.,* Über die Lehre Spinozas in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. - Berlin, 1916.
18. *Beck, Lewis Milite.* Early German Philosophy.- Bristol, 1996.
19. *Böhme, Hartmut,* Böhme Gernot. Das Andere der Vernunft- Frankfurt a. M., 1985.
20. *Kant I.* Träume eines Geistsehers, erläutert durch Träume der Metaphysiker // Königsberg, 1766.
21. *Palmquist S.R.* Kant's Critique of Mysticism II Philosophy and Theology #1 4, 1989.
22. *Vaihinge H.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. - Stuttgart, 1892.
23. *Kant I.* Critik der reinen Vernunft.- Riga, 1787.
24. *Findlay J. N.* Kant and the Transcendental Object. - Oxford, 1981.
25. *Барм К.* Очерк догматики.- СПб., 1997.
26. *Collins J.* The Emergence of Philosophy of Religion. - London, 1967.
27. *Wood A.* Kant's Rational Theology.- London, 1978.
28. *Jacobi F.H.,* Werke. - В.II. - Leipzig, 1925.
29. *Jacobi F.H.,* Über den Transzendentalen Idealismus // Werke.-В.II.
30. *Wienzenmann T.,* Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie von einem Freiwilligen. - Leipzig, 1787.
31. *Kant I.* Was heisst: sich im Denken orientieren? // Berlinische Monatsschrift. - 1787, November.
32. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. - СПб.; 1997.
33. *Мінаков М. А.* Сумнів Декарта та критика Канта // Вимога раціональності. - К., 1996.