

## ВІРА ЯК ЗДАТНІСТЬ РОЗУМУ: І. КАНТ ПРО ЧИСТУ ВІРУ РОЗУМУ

Імануїл Кант належав до тих філософів, чий розум намагався упорядкувати хаос буття в філософській системі, його філософія як система мусила протиставити геніальним прозрінням скептиків свою впорядкованість і самообґрунтованість, а догматикам — певність та здатність до саморозвитку на основі принципів. Така система не могла не бути критичною.

У другій половині XVIII ст., в кульмінаційний момент Просвітництва, мислителі досить часто зверталися до метафори суду. Але характерно, що майже завжди автор бачить себе на місці судимого; суддею стає читач («прискіпливий», «вельмишановний», «доброзичливий») та його власний розум (розсуд), що замінив арбітраж Всевишнього у трактатах-сповідах. Кант обрав для себе роль судді, піддаючи критиці розум, що досі вважався суддею. Зведена на основі критики філософія визначила межі функціональних здатностей чуттєвості, розсуду і розуму в вузькому сенсі цього слова. На основі наслідків критичного «переділу» здатностей розуму пізнавати та заради чіткого зображення відношення мислення та буття зводиться трансцендентальна філософія. Трансценденталізм напрочуд добре підходив для розв'язання проблем, породжених схильностями розуму, а також скептиками та догматиками.

Власне, тут неможливо не побачити нормативності упереджень Канта — це упередження Просвітництва. Упередження це полягало в ідеї, що дослідження істини — це прогресивний рух загальнонаукового пізнання. На шляху до істини розум стикається з перешкодами, які роблять знання неповним. Проте, ці неприємності здолані вже тим, що розум свідомий цих похибок. Іншими словами, знати про похибку — вже мати можливість уникати її. «Помилки науки корегуються самою наукою у своєму іманентному прогресі»<sup>1</sup>. Набагато більшої загрози істині завдає напрям розвитку пізнання. Загрозливі помилки — збочення істини — виникають тоді, коли ми намагаємось антиципувати мету пізнання. Про цю загрозу попереджав вже Бекон, про

це саме знаходимо роздуми й у Канта. Мета, як бачимо в обох авторів, встановлюється до пізнання. Тому мета такого роду виявляється догмою. Це найбільша загроза знанню. Кассіреп висловлює так побоювання просвітника: «Невігластво, що претендує на істину... є силою, що завдає смертельних ран знанню»<sup>2</sup>. Але найцікавіше те, що це саме стосується і віри. Протилежністю вірі є не невір'я, а забобони, тобто, віра, яка орієнтується на щось фальшиве. Забобони забивають «брудом» витоки живої віри в людині. Щоб позбавитися хибної орієнтації, знання і віра мають пройти критичний розгляд, позбутися жупелу забобонів і, з'єднавшись, покінчити з невірною орієнтацією.

Імануїл Кант, власне, і втілює цей просвітницький «проект» у своїй розгорнутій критиці розуму. Його загальний хід думок приблизно такий. Трансцендентальна філософія розглядає розум в усіх можливих його застосуваннях. Кант приходять до необхідності виокремити дві сфери розуму: теоретичну і практичну. У теоретичній сфері розум переважно пізнає. У практичній сфері розум діє. Заради забезпечення цілісності та інтегральності системи Кант наполягає на прімації практичного розуму над теоретичним, обмеженим апріорними формами чуттєвості та застосуванням категорій розсуду. Вже у межах чистого розуму помічаємо схильність останнього до ілюзій, коли регулятивні за своїм характером ідеї сприймаються за саме пізнання, тобто як конститутивні. «Критика чистого розуму» доходить висновку, що «речі самі по собі» не можуть бути пізнані нами. Проте й неможливо відкинути їхні впливи (афектації) на теоретичні здатності розуму. Теоретичний розум не може ані заперечити «речі для себе», ані довести їх. Практичний розум перебирає на себе вирішення головних проблем трансцендентальної філософії.

Метафізика, яка набула у Канта характеру філософії знання і теорії науки, мусила якось пояснити й обґрунтувати данності людського існування: моральне та релігійне упередження. Внаслідок критики розуму, Кант приходять до висновків, як можливе

наукове теоретичне пізнання і де його межі. Критика показала, не тільки межі теоретичних здатностей людини, але й їхню залежність від практичної сфери, від умосягненого світу. В межах теоретичного розуму немає можливості ані ствердити ноумен, ані заперечити його. Якщо б навіть теоретичний розум відкидав поняття ноуменального світу, як щось для нього повністю чуже та байдуже, для Канта його особисте переконання в реальності умосягненого світу речей самих по собі все одно спиралося б на моральнісній свідомості, тобто на практичному розумі. Ноумен, по суті, це лише термін для речі в собі при порівняннях із явищами — феноменами, і тому він, до певної міри, стає інтелігібельним об'єктом людського знання, замість апофатичного Х. Кант говорить у «Критиці чистого розуму», що «те, що нами наречене ноуменоном, має розумітися тільки в негативному значенні»<sup>3</sup>. Як дещо об'єктивоване, ноумен є «гіпостазованим корелятом тієї синтетичної функції, котра складає загальну сутність категорій»<sup>4</sup>. Кант міг спокійно твердити, що ніколи не мав сумнівів з приводу реальності речей, чого не скажеш про їхню пізнаваність.

Поняття ноумена вперше з'являється в трансцендентальній аналітиці. Тут йдеться про те, що обмеженість розсуду об'єктами досвіду — феноменами, тобто вже присутнім чуттєвим матеріалом, безпосередньо переноситься на умови можливості чуттєвого пізнання: «Ми наче протиставляємо чуттєво сприйнятим об'єктам або ці самі об'єкти з їхніми якостями самими по собі, хоча їх і не споглядаємо, або інші можливі речі, не об'єкти наших відчуттів, і ми розглядаємо їх як предмети, мислимі тільки розсудом, і називаємо їх об'єктами розсуду (Noumena)»<sup>5</sup>. Через це річ для себе з джерела «матерії відчуттів перетворюється на межу, на ноумен, на дещо за межею й протилежне досвіду як світові феноменів»<sup>6</sup>. (Кант і сам називає ноумен «граничним» поняттям<sup>7</sup>.)

Ноумен — це таж сама річ сама по собі, але репрезентована в розсуді. Проте природа речі самої по собі така, що в теоретичному розумі неможливо про неї нічого твердити з достовірністю. З іншого боку, «поняття ноумена, тобто речі, яка не є предметом чуттєвості, а може мислитися річчю самою по собі (виключно за посередництвом чистого розсуду), не містить ніякої суперечності»<sup>8</sup>. Виходить дивна ситуація: ми ведемо мову про такі речі, про які ми нічого не можемо

сказати — «ані того, що вона можлива, ані того, що вона не можлива»<sup>9</sup>. Припущення речей для себе, яке теоретично довести неможливо, знайшло у Канта свою основу в практичному переконанні. Без речі самої по собі Кант не зміг би довести несуперечливість переходу від теоретичного до морального практичного застосування розуму. Все, чим може задовольнитися теоретичний розум, полягає у висновку, що уявлення про річ для себе не містить нічого суперечливого.

Пізнання інтелігібельного світу теоретичним розумом вимагало б від розуму бути здатним на інтелектуальну інтуїцію. Тоді, інтелектуальна інтуїція і річ для себе були б істинно-критичними граничними поняттями, як свідомість того, що наш чуттєвий світ, яким обмежене наше пізнання, не є єдиною реальністю. Але інтелектуальна інтуїція, як вводить Кант, неможлива. Тому, лише умовивід дає змогу помислити дещо, що не йде прямо з досвіду (навіть і можливого досвіду). Таким чином, не розсуд, а розум, у вузькому понятті цього слова, може мати справу з речами для себе. Проте і розум, що не виходить за межі теоретичного, мусить вдаватися до аналогії, або «метафоричного пізнання», що призводить до появи трансцендентальної ілюзії розуму.

При аналізі функцій та здатностей розсуду й розуму, ми приходимо до висновку, що обумовлене завжди пов'язується з безумовним. «Власне основоположення розуму взагалі (в його логічному вжитку) полягає в понгуці безумовного для зумовленого розсудового знання, щоб закінчити єдність цього знання»<sup>10</sup>. Але шлях до безумовного — це регресивний шлях, це рух до ідеалу пізнання, якого ніколи не досягти. Незважаючи на це, ідеал панує над усім пізнанням, спрямовує його та надає можливість застосування (у практичній сфері). Усе це розкриває найінтимнішу сторінку розумового життя людини. Розум підкорює всі розсудкові дії принципу одного завдання. Таке уявлення про безумовне, за посередництвом якого це завдання має вирішуватись, є ідеєю. Ідея — це необхідне уявлення про завдання людського пізнання, ідеї зберігають «інтелектуальні передумови та віру, необхідні для нашого практичного інтересу»<sup>11</sup>. Ідеї вказують на завдання пізнання і, в той же час, містять його в собі. їм не відповідає ніякий предмет; з точки зору конститутивності, це порожні поняття. Проте їхня важливість для

пізнання настільки очевидна, що вони сприймаються за саме пізнання. Цей ефект Кант називає трансцендентальною видимістю, сенс якої, повторюся, полягає в тому, що ідеї сприймаються за саме пізнання. Якщо визначати ідеї суто в межах теоретичного, то це форми, що визначають позалогічне, або надлогічне зумовлення істинності теоретичних побудов. Ідеї як такі — це ідеї безумовного, якогось «інтелектуального очікування»<sup>12</sup> на певне афектуєче різними способами Інше.

Треба зазначити, що Кант говорить не про ідею, а про ідеї, яких він називає три: (1) ідея про душу, або уявлення про безумовний субстрат всіх явищ внутрішнього відчуття; (2) ідея про світ, або уявлення про безумовні зв'язки всіх зовнішніх явищ; (3) ідея Бога — уявлення про безумовне суще (Wesen), що лежить в основі всіх явищ взагалі. Очевидно, що всі ідеї спрямовані на забезпечення єдності і можливості синтетичного знання взагалі. Всі ідеї мають регулятивний, а не конститутивний характер, наполягає Кант. Проте особливу роль серед ідей відіграє ідея Бога, яка ототожнюється з ідеалом чистого розуму, ідеєю безумовного щодо можливості всіх явищ. Таким чином, відверто ставлячись до можливостей розуму, ми змушені констатувати, що розум постійно намагається вийти за межі феноменального досвідного світу. Мусимо визнати, що розум діалектичний за своєю природою. Пам'ятаючи про це і постійно констатуючи намагання вийти за межі чуттєвого світу й осягнути щось відмінне від нього, ми змушені ствердити, що причина цього лежить не в теоретичній діяльності, а в практичній. Теоретичний розум керується необхідністю вийти за свої межі. Ця необхідність полягає в моральнісному переконанні, що наша мета лежить за межами пізнання, котре зумовлене потягом до надчуттєвого. Власне це і є приматом практичного над теоретичним.

Теоретичному світові протиставляється не просто практичний світ, а світ моральнісний, який має певний порядок. Якщо в теоретичній сфері розум знає свою межу, то в практичному він мусить вірити в своє живе єднання з вищим світом, або моральнісним світовим порядком. Існує практична впевненість у існуванні зв'язку між розумом та абсолютним світовим порядком. Ця впевненість може прийти лише з глибин особистості. Така впевненість, суб'єктивна і за своєю формальною ознакою, і за природою,

є вірою. Віра, з якою розум підкоряє себе світовому законові, належить до його власних принципів. І саме тому, зауважував Віндельбанд, «ця віра може набувати лишень такого вигляду, котрий визначається загальною та необхідною формою самого розуму»<sup>13</sup>. Не дивно, що вірить у Канта саме розум і сама віра стає однією з функцій розуму.

Розумні істоти можуть знайти свободу лише серед речей для себе. Це логічно (принаймні за логікою розгортання трансцендентальної філософії), бо всі явища керуються законом причинності. Світ явищ детермінований і несумісний зі свободою. Проте, як це покаже вирішення антиномій Кантом, 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 моральніший закон віру в свободу та реальність надчуттєвого світу речей для себе, розум вірить в моральний світовий порядок, який в своїй глибині поєднує добродієність і щастя (Glueckseligkeit).

Кант увів поняття постулатів у «Критиці практичного розуму». Він зауважує, що «потреби чистого розуму при його спекулятивному вжитку призводять тільки до гіпотез, а потреби чистого практичного розуму — до постулатів»<sup>14</sup>. В моральнісному світі три трансцендентальні ідеї сприймаються за три постулати практичного розуму: свобода, безсмертя, Божество. «Постулати стосуються тільки... умов можливості найвищого блага... заради практично необхідної мети, притаманної волі чистого розуму, котра тут не обирає, а підкорюється обов'язковому велінню розуму»<sup>15</sup>. Веління розуму є безумовно необхідним, впливає з природи речей і припущення його є постулатом, а не гіпотезою. Постулат уможливує та підкріплює вплив закону на суб'єкта. Крім того, моральний розум вимагає здатності свободи, безсмертя душі і буття Бога. Куно Фішер називає постулати «затвердженням розумом реальності цих ідей, бо вони необхідні для здійснення найвищого блага»<sup>16</sup>. По суті своїй постулати це не судження, а переконання, що виходять з потреб розуму. Постулати надають моральній достовірності рішенням, і

ця достовірність, зрештою, є чистою вірою розуму. «Якщо визнати, що чистий моральний закон як веління (а не як правило здорового глузду) безумовно обов'язковий для кожного, то щира людина може, звичайно, сказати: я хочу, щоб існував Бог, щоб моє існування в цьому світі мало продовження й поза природного зв'язку в світі чистого розуму, щоб, нарешті, протяжність [мого існування] була безкінечною; я наполягаю на цьому й не дозволю відійняти в себе цієї віри, адже це єдиний випадок, де мій інтерес, оскільки я не наважуюся в ньому нічим поступитися, визначає моє судження попри всі мудрування»<sup>17</sup>. Тут віра проявляється як власний граничний інтерес людини, певна регулятивна, апіорна щодо рішень сила, пов'язана з чимось надчуттєвим. Всезагальність та необхідність віри моральнішої свідомості містить в собі для Канта метафізику надчуттєвого світу, в якому віра людини, що спирається на розум, стверджує нашу свободу та безсмертя як істот, котрі причетні моральнішому, Божественному світовому порядку.

Віра розуму у Канта — це орієнтуючий погляд моральної особи, що веде пізнання крізь непізнаваність надчуттєвого і безумовного, та яка єдина утримує пізнання від плутанини й помилок. За кредо кантіанства Віндельбанд визначає таку формулу: «Будь-який зміст уявлення про надчуттєве має бути притягнуто до моральнішого суду й розгляду щодо своєї відповідності з вірою розуму»<sup>18</sup>. Таке кредо дає можливість для функціонування так званої моральної теології. Кант відкидає можливість теології як науки, проте дає основу для власного розвитку теології як морального вчення. Моральна теологія базується на апіорній вірі практичного розуму, що зумовлює метафізику надчуттєвого, вершиною якого є ідея Бога: віра, заснована на практичному розумі, «виникла з самої моральної впевненості як добровільної, відповідної до моральної (напередвизначеної) мети й, крім того, узгоджене з теоретичною потребою розуму визначення нашого судження — визнати існування мудрого творця світу і покладати в основу застосування розуму»<sup>19</sup>. Тому й моральна теологія є несуперечливою і щодо теоретичних здатностей чистого розуму, і щодо морального закону.

Моральна теологія визначає, що емпіричний факт релігії зумовлений практичними постулатами, і тому обов'язок як предмет

віри (і як Божий заповіт) стає змістом релігії в межах чистого розуму. «Не віра є змістом обов'язку, а обов'язок стає підтримкою віри»<sup>20</sup>. Це головне положення моральної теології. З точки зору такої теології, релігія надає особі додаткового пояснення необхідності дотримуватися морального закону, надаючи йому божественного походження, а отже авторитету.

Все це дає змогу розумній істоті діяти й досягати мети. Тому-то Кант і розвів практичну та прагматичну віру. Взагалі-то Кант, відповідно до пристрастей його епохи, створює цілу класифікацію вір і вірувань. Але принциповим модусом віри є чиста віра розуму або моральна віра. Вона є необхідністю розуму, тому й синонімом моральній вірі Кант бере термін «віра розуму». Мета цієї віри отримує практичне значення завдяки існуванню Бога та всього, що з цим пов'язане. Віра розуму пов'язана з моральним інтересом розуму. Натомість, прагматична віра дає впевненість, необхідну для вчинку, але впевненість ця має характер вірогідності. Віра моральніша дає переконання в істинності об'єкту віри без будь-якої відносності. Як зауважив Куно Фішер, моральна віра має істинну «впевненість на рівні з науковим переконанням»<sup>21</sup>. Віра розуму є надійним знаряддям людини, і має характер живої, діючої віри моральної особи.

І все ж, більшість коментаторів Канта обмежують вжиток терміну «віра» виключно сферою моральної філософії. Наприклад, у праці професора Велдона, а саме, у вступі до його перекладу «Критики чистого розуму»<sup>22</sup>, він, інтерпретуючи вираз Канта про «посунення знання, задля звільнення місця для віри», позбавляє широкого контексту і трактує виключно як засіб заперечення діалектики в «Критиці чистого розуму», а також засіб надання місця вірі в практичному розумі. Необхідність такого твердження полягає в потребі наголосити на необхідності практичного застосування ідей Бога, свободи та безсмертя. Але рідко визнають, що загальний аргумент у цьому пасажі означає, що сам «погляд розуму» має бути істинним у трансцендентальній системі для речі в собі. Віра практичного розуму, як така, має статус легітимної, відповідає нашій нестачі знання про Бога, свободу та безсмертя, а віра теоретичного розуму відповідає нашій нестачі знання про річ у собі. Два випадки фактично ототожнюються.

Щоб зрозуміти місце віри в межах розуму, треба звернутися до тієї класифікаційної роботи, яку провів Кант з вірою. Шредер мав слушність, коли казав, що Кант «вживає термін віра не в усталеному сенсі»<sup>23</sup>; але це не дає ніяких підстав твердити, що така позиція «дає можливість похибки при використанні критичного методу у моральному досвіді»<sup>24</sup>. «Неусталеність» терміну свідчить про його надзвичайну смислову навантаженість. Ті типи вір, які виокремлює Імануїл Кант, показують, що віра, як і знання, має різну спрямованість, хоча й зберігає один об'єкт.

Загально визнано, що Кант звертається до проблеми віри у зв'язку з її роллю саме в практичному, а не теоретичному розумі. У деяких випадках навіть висловлюються сумніви у корисності віри в межах теоретичної системи. На користь цього Кант говорить в лекціях з логіки (так звана «Логіка»). Він твердить, що віра розуму ніколи не може торкатися теоретичного пізнання, бо тут є об'єктивно неадекватне припущення — гадка. Віра — всього лише припущення розуму з суб'єктивної, хоча й абсолютно необхідної, точки зору<sup>25</sup>. Так, річ для себе — це щось на зразок суб'єктивного «припущення розуму», тотожний раціональній вірі. Коли це стає зрозуміло, немає причин вважати, що річ у собі — це та натяжка, якої припускається Кант у своїй епістемології з етичною метою (а саме такої думки дотримуються У.Уолш<sup>26</sup> і Г.Метьюз<sup>27</sup>).

Від самого початку того розділу «Критики чистого розуму», де розглядається питання взаємин віри та знання, Кант відкидає будь-яку можливість спекулятивної віри. Проте віра взагалі має місце у практичному вжитку розуму; тут вона є «теоретично недостатнім визнанням істинності судження»<sup>28</sup>. Таким чином, складається враження, що віра є чимось, що належить виключно сфері практичного. Проте, при детальнішій розробці теми, що втілилася в класифікації вір, Кант показує дещо іншу картину. Він вводить поняття *випадкової віри* — коли визнається, що «невідомі інші достатні умови для досягнення мети, котра вважається гіпотетично необхідною»<sup>29</sup>. Саме під це визначення і підпадають припущення речі самої в собі, розсіпані по всій «Критиці чистого розуму». Такий тип віри, мабуть, є не природним, а випадковим, тобто, усе ж можливим для теоретичного розуму.

Саме визначення випадкової віри виглядає прагматичним, проте Кант поділяє її на декілька видів. Першою, безсумнівно, є *прагматична віра* — це випадкова віра, що лежить в основі дійсного застосування засобів розуму для тих чи інших дій<sup>30</sup>. Прагматична віра заснована на інтересах розуму і може бути виражена у ступені довіри, вона репрезентує розсудові здатності в практиці. Її можна виразити навіть у грошах. Інший вид — це *доктринальна віра*, яка визначається як аналогія теоретичного судження практичному і визнає істинність судження теоретичного характеру, котре може бути основою для визнання за істинне всього, що пов'язане з цим судженням<sup>31</sup>. Кант визнає, «що вчення про буття Боже належить доктринальній вірі. Хоча я не маю при розгляді теоретичного знання про світ нічого, що необхідно передбачало б цю думку як умову (основу — *Bedingung*) пояснення явищ світу, і я мушу більше використовувати свій розум, так, наче все це сама природа: доцільна єдність є настільки важливою умовою застосування розуму до природи, що я, маючи численні приклади з досвіду, не можу пройти повз цього. Але для цієї єдності мені не відомо іншої умови, яка зробила б для мене її дороговказом у дослідженні природи, окрім того, щоб я припустив, що якась вища інтелігенція так упорядкувала за наймудрішими цілями. Тобто, це є умова, хоча й випадкова, проте дуже важливого наміру (*Absicht*) отримати провід у дослідженні природи, припустивши наймудрішого творця світу (*Welturheber*)... Я сказав би замало, назвавши це припущення тільки гадкою; навпаки, можна сказати в теоретичному відношенні (виділено *М.М.*), що я вірую в Бога; але оскільки ця віра у вузькому сенсі не є практичною, то її слід назвати доктринальною вірою, необхідно утвореною теологією природи (фізикотеологія)<sup>32</sup>. Таким чином, можна твердити, що теза про неможливість спекулятивної віри виявляється дещо неточною. Теоретичний розум має властивість вірити, так само як і умовиводити. Постійне повертання до віри є ознакою того, що Кант змушений визнати в розумі присутність не пояснюваного. Ця непояснюваність вживає віру як регулятор ставлення суб'єкта пізнання та умов пізнання взагалі.

Важливо зазначити, що доктринальна віра протиставляється гіпотезі, в якій можна хоча б помислити існування припущеного<sup>33</sup>. Вже саме порівняння віри з гіпотезою свід-

чить про те, що віра має місце і в спекуляціях розуму. Відмінність віри та гіпотези не тільки у їх відношенні до існування їхнього об'єкта. Гіпотези використовуються переважно для полеміки<sup>34</sup>. Вони несуть службову функцію і не мають відношення до істини. «...Гіпотези це проблематичні судження, котрі не можуть бути ані заперечені, ані доведені»<sup>35</sup>. Віра ж має особливе відношення до ідей розуму. «Віра належить тільки до того дороговказу, що дає мені ідея, та ще до суб'єктивного впливу на успіх мого розуму, що примушує мене дотримуватися цієї ідеї, хоча я не здатен пояснити її у спекулятивному відношенні»<sup>36</sup>. Отже, віра пов'язана не з поясненням, тобто не з розсудом; її можна помислити, а отже, віра має відношення до розуму. Тоді стає зрозумілим, у якому сенсі Кант твердить, що гіпотеза набагато ближче до знання, ніж до віри<sup>37</sup>.

Доктринальна віра все ж залишає місце сумнівам: «часто віддаляються від неї через складнощі, які трапляються в спекуляції, проте знов і постійно до неї повертаємося»<sup>38</sup>. До доктринальної віри Кант ставиться дещо зверхньо. Вона лише відображення — аналогія — віри практичного розуму. Але по суті доктринальна віра репрезентує здатність розуму вірити взагалі. Ця здатність проявляється і в спекулятивному розумі. Беручи віру в сфері спекулятивного, ми вже бачимо її пов'язаність із ідеями та ідеалом чистого розуму, з інтересом єдності розуму. Крім того, як влучно зауважив Н.Фішер, «доктринальна віра дуже важлива, бо вона забезпечує дієздатність метафізичних положень»<sup>39</sup>. Доктринальна віра певним чином репрезентує в теоретичній сфері моральну віру, а отже, і бере участь у висвітленні примату практичного розуму над теоретичним, а також уможливує практичне застосування теоретичних висновків.

Зважаючи на сказане вище, можна твердити, що визнання віри в межах чистого теоретичного розуму є даниною діалектичній природі розуму та примату практичного в розумі. Тому віра розуму як загальне поняття є непояснюваною (з точки зору спекуляції) функцією розуму, що забезпечує активний зв'язок розуму та ідеї, тобто, віра перебуває в основі діалектичності розуму. Доктринальна віра, що походить з суб'єктивного людини, надає вірогідним смислам розуму характеру переконливих.

У доповнення доктринальній вірі, яка не може бути поясненою, Кант вводить понят-

тя *моральної віри*, яка має «зовсім інший характер»<sup>40</sup>. Доктринальна та моральна віра різняться тим, що для моральної віри «безумовно необхідно, аби щось діялось, а саме щоб я діяв за моральнішим законом в усіх відношеннях»<sup>41</sup>. Отже, доктринальна віра дає можливість використати теоретичне надбання, моральна ж віра дає не тільки можливість використання, а й мету вжитку; вона нерозривно пов'язана з діяльністю, з життям, з етосом.

Моральна віра, за класифікацією самого Канта, є модусом *необхідної* віри. Віра називається необхідною, коли відомо, що вона достатня «безумовно та для кожного, бо тоді відомо, що ніхто не може знати інших умов, які ведуть до поставленої мети»<sup>42</sup>. Цим самим, віра визначається як тип необхідності, зумовлений моральними причинами. Кант пише: «безумовно необхідно, щоб дещо діялося, а саме, щоб я в усьому наслідував моральнісному закону». Згадана необхідність є необхідністю розуму, тому й синонімом моральній вірі Кант бере термін «віра розуму» (*Vernunftsglaube*). Мета цієї віри дістає практичне значення завдяки існуванню Бога та іншого світу<sup>43</sup>. Власне, це максима, якої вимагає розум суб'єкта і за якою я «вірному в буття Боже та інше життя і певен, що цю віру ніщо не може похитнути, бо цим самим поверглися б мої моральнісні принципи, від котрих я не можу відмовитися, не викликаючи презирства до себе»<sup>44</sup>. Вся ця фраза просякнута відповідністю до мети, яка виходить за межі самої віри — відповідністю до моральних засад. «Віра розуму заснована на припущенні моральних переконань»<sup>45</sup>, — пише філософ. Таким чином ми підходимо до найінтимнішого зв'язку віри та практичного розуму: моральна віра заснована на моральному інтересі розуму<sup>46</sup>. Тому не дивно «підкорення» релігійного життя моральнісному.

Хоч би як були пов'язані теоретичні і практичні здібності розуму з вірою, зв'язок віри з релігією, з Одкровенням та таїною обов'язково має бути згаданий. Адже віра пов'язана перш за все з релігійною сферою людського буття. Все, що має стосунки з одкровенням, має і надрозумний характер: «Одкровення (*Offenbarung*) все ж може охопити релігію чистого розуму, і навпаки, релігія чистого розуму не може [охопити] історичне (*Historische* — історичний бік — *M.M.*) Одкровення; тому я можу вважати першу за більш широку сферу віри, що містить у собі

релігію розуму як більш вузьку [сферу віри], в межах якої філософ поводить як вчитель чистого розуму»<sup>47</sup>. Отак Кант встановлює несуперечливість релігійного (одкровенного) та морального моменту віри. В основі такого взаємозв'язку лежить той факт, що віра розуму водночас є моральною та чистою релігійною.

У трактаті «Релігія в межах самого розуму» Кант пише: «Чиста релігійна віра... є саме вірою розуму...»<sup>48</sup>. Щоб зрозуміти цю іпостась віри розуму, ми маємо чітко розмежувати чисту релігійну віру та історичну релігійну, або церковну віру. Чиста релігійна віра, проявляє свою моральну сутність, «бо, власне, поняття Божества походить зі свідомості цих законів (мається на увазі Божя воля осягнута розумом як власний закон — *M.M.*) та потреби розуму визнавати міць (*Macht*), яка здатна з найбільш можливою в цьому світі повнотою досягти ефекту, відповідного до моральнішої останньої мети (*Endzweck*)»<sup>49</sup>. Відношення між мораллю та історичними вірами є відношенням смислу та його конкретним історичним втіленням. «Моральне законодавство... є те, що, власне, й утворює релігію, а статутарні закони містять лише засоби для її заохочення та поширення»<sup>50</sup>.

Історична віра має цілу низку синонімів: статутарна, статутарна церковна<sup>51</sup>, одкровенна, емпірична<sup>52</sup>. Таке розмаїття назв — намагання визначити сутність цього явища, подати його смисл на тлі втілення в соціальній сфері. В суспільному житті це розмаїття закріплюється різними видами вір Одкровення. Кант називає лише кілька найближчих прикладів: ортодоксальна, або єдино можлива правильна віра від вчителів; католичка, або загальнообов'язкова віра<sup>53</sup>, протестантська, або захищена від загальнообов'язковості католицької віри; народна віра<sup>54</sup>. Усі перелічені види виражені в історичній дійсності (історичність), догмати цих вір походять з Одкровення (одкровенність), записані в статутах (статутарність) та вимагають навчання за статутами (емпіричність). Ці якості саме й відповідають тій кількості синонімів, що їх вживає Кант щодо історичної віри. Кант пояснює, що чиста релігійна віра «товкмачить всезагальну основу норм церковної віри», а історична віра виражена в «біблійній вченості»<sup>55</sup>. Чиста релігійна віра виступає автентичною позицією товкмачення, витоком самої можливості товкмачення. Тому історична віра є похідною емпіричною

або історичною формою товкмачення предметів чистої віри. Історична віра не має права на всезагальність: «Історична віра має окрему значимість для знавців своєї історії та усвідомлює предмет віри саме таким, який є»<sup>56</sup>. Історична віра втілена в історичних формах церков, але принцип церкви як такої та причини її утворення полягають в чистій релігійній вірі, «Істинна церква — це витвір чистої релігійної віри, збудованої розумом»<sup>57</sup>. Отже, чиста віра розуму виступає умовою будь-якої церковної корпорації взагалі. Хоча філософ і називає церкви європейського доквілля, але зрозуміло, що на основі вчення про чисту віру розуму можна розглядати будь-яке явище релігійного життя.

Кант розумів, що неможливо зводити віру тільки до якоїсь теоретичної підстави для аналізу. Адже тоді зникає важливість та особистісність віри. Віра залишається чимось, що є об'єктом розмислу, а не повністю придатною для аналізу. В ній залишається щось незрозуміле; вона репрезентує незрозуміле в людині: віра в її релігійному аспекті пов'язана з таємницею. «В усіх видах віри, пов'язаної з релігією, дослідження неодмінно нашоветується ... на таємницю, тобто на щось святе, що хоча й відоме кожному окремо, проте невідоме публічно (*oeffentlich*), тобто не може бути повідомлене усім»<sup>58</sup>. Віра є не просто самовиразом суб'єктивності переконання. Вона є довершеною інтимністю людини в тому, що стосується власних вчинків. Таємнича основа вчинків починається з того, що і є першовчинком — індивідуальне рішення, що не можна приписувати Богу, та й чи варто взагалі щось йому приписувати<sup>59</sup>. Індивід має здатність, виходячи зі своєї волі, визначити свою віру як дещо чисте і принципове, або як щось сучасне та традиційне йому. «До віри в щось, що мусимо сприймати як святу таємницю, ми можемо ставитися або як до богодаїної, або як до віри чистого розуму»<sup>60</sup>. Отже, Кант показує, що віра має двоїсту природу — розумну та надрозумну, хоча й залишається в межах розуму.

Двоїста природа віри і наведені класифікації віри свідчать, що не тільки знання є предметом філософських розмислів, але й сама віра. Розкидана в різних творах «аналітика» та «діалектика» чистої віри розгортає картину внутрішнього життя людини, що вже переростає розсудкову людину Просвітництва. Віра в розум, притаманна про-

світникам, переросла у віру розуму, що виражає діяльну спорідненість особи та морального закону.

Незаперечним є той факт, що чиста віра розуму є принциповою основою всіх інших можливих «видів» вір. Віра розуму є суб'єктивно достатнім визнанням істинності судження, яке створює ситуацію відповідності умови для досягнення мети, котра вважається гіпотетично необхідною. Віра спрямована на діяльність розуму, на застосування засобів розуму для тих чи тих дій, обов'язково зорієнтованих на істину. Ця практична орієнтація на істину є аналогією практичного судження теоретичному, котре може бути основою для визнання за істинне всього, що пов'язано з цим судженням. Сутнісним є зв'язок віри з ідеями розуму, Віра має відношення до того напрямку, що дає ідея і має вплив суб'єктивного характеру на успіх здійснення розуму, що примушує індивіда дотримуватися цієї ідеї без спекулятивного роз'яснення причин цього підкорення. Тому віра розуму, як загальне поняття, є принципово непояснюваною з погляду спекуля-

тивного розуму функцією розуму взагалі. У той самий час, як вдало помітив Евінг, віра не означає для Канта віри в авторитет, чи віри без підстав. Віра «вірить» у те, що ми маємо адекватні підстави вірити, але не можемо абсолютно довести<sup>61</sup>. Віра розуму стає особисто зрозумілою, коли проявляє свою моральну та релігійну сутність. Віра є усвідомленням Божої волі як власного закону та визнанням властивості цього закону найкраще досягати ефекту, який відповідає останній меті моральності.

Наведена класифікація дає право говорити, що здатність вірити є здатністю розуму взагалі. Продовжуючи порівняння з судом, наведене на початку статті, можна сказати, що питання «а судді хто?», або інакше — питання легітимності позиції критика, зрештою звертається по відповідь до проблеми віри: суд неможливий без віри — віри свідкам. Віра виявляється моральнісною спробою подолання обмеженості суб'єктивізму суб'єктивними засобами. Це справді парадокс, але сама віра є парадоксальною функцією для розуму.

## Посилання

- <sup>1</sup> Cassirer E. The Philosophy of Enlightenment. — Princeton, 1989. — P. 161.
- <sup>2</sup> Ibid. - P. 161.
- <sup>3</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft. // Kants Gesammelte Schriften. — Berlin, 1904. — B.3. — S. (B) 309.
- <sup>4</sup> Виндельбанд В. Философия Канта. - СПб., 1895. - С. 98.
- <sup>5</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kants Gesammelte Schriften. - Berlin, 1904. - B.3. - S. (B) 306.
- <sup>6</sup> Виндельбанд В. Философия Канта. - СПб., 1895. - С. 311.
- <sup>7</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kants Gesammelte Schriften. — Berlin, 1904, — B.3. — S. (B) 311.
- <sup>8</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kants Gesammelte Schriften. - Berlin, 1904. - B.3, - S. (B) 310.
- <sup>9</sup> Ibid. - S. (B) 343.
- <sup>10</sup> Ibid.--S. (B)364.
- <sup>11</sup> Ibid. - S. (B) 498.
- <sup>12</sup> Библер В.С. Кант - Галилей - Кант. - М., 1991. - С. 129.
- <sup>13</sup> Виндельбанд В. Философия Канта. - СПб., 1895. - С. 119.
- <sup>14</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. — М., 1994. - Т. 4. - С. 541.
- <sup>13</sup> Там само. — С. 543.
- <sup>16</sup> Фишер Куно. История новой философии. -- СПб., 1910. — Т. 5. — С. 127.
- <sup>17</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. — М., 1994. - Т. 4. - С. 543.
- <sup>18</sup> Виндельбанд В. Философия Канта. — СПб., 1895. — С. 137,
- <sup>19</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. — М., 1994. - Т. 4. - С. 546.
- <sup>20</sup> Фишер Куно. История новой философии. — СПб., 1910. — Т. 5. — С. 129.

- <sup>21</sup> *Фушер Куно*, История новой философии. — СПб., 1910. — Т. 4. — С. 598.
- <sup>22</sup> *Weldon T.D.* Intoduction to Kant's Critique of Pure Reson. — Oxford, 1945. — P. 109.
- <sup>23</sup> *Schrader G.* The Thing in itself in Kantian Philosophy // Review of Metaphysics. — March, 1949. — P. 40.
- <sup>24</sup> Ibid. - P. 41.
- <sup>25</sup> *Кант И.* Логика // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. — М., 1995. — Т. 8. — С. 325—326.
- <sup>26</sup> *Walsh WM.* Kant's Criticism of Metaphysics. - Edinburgh, 1975. - P. 159-160.
- <sup>27</sup> *Matthues H.E.* Strawson on Trancendental Idealism // Philosophical Quarterly. — № 19. — P. 144.
- <sup>28</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // Kants Gesammelte Schriften. - Berlin, 1904. - B.3. - S. (B) 851.
- <sup>29</sup> Ibid. - S. 851.
- <sup>30</sup> Ibid. - S. 853.
- <sup>31</sup> Ibid. - S. 853.
- <sup>32</sup> Ibid. - S. 854-855.
- <sup>33</sup> Ibid. - S. 855.
- <sup>34</sup> Ibid. - S. 804.
- <sup>35</sup> Ibid. - S. 808.
- <sup>30</sup> Ibid. - S. 855.
- <sup>37</sup> Ibid.-S. 855.
- <sup>38</sup> Ibid. - S. 856.
- <sup>33</sup> *Fischer N.* Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. — Bonn, 1979. — S. 152.
- <sup>40</sup> *Kant I.* Kritik der reinen... — Op. cit. — S. 856.
- <sup>41</sup> Ibid. - S. 856.
- <sup>42</sup> Ibid. - S. 851.
- <sup>43</sup> Ibid. - S. 856.
- <sup>44</sup> Ibid. - S. 856.
- <sup>43</sup> Ibid.-S. 857.
- <sup>46</sup> Ibid.-S. 858.
- <sup>47</sup> *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. — Leipzig, 1903. — S. 11.
- <sup>48</sup> Ibid. - S. 117.
- <sup>49</sup> Ibid. - S. 118.
- <sup>50</sup> Ibid. - S. 119.
- <sup>51</sup> Ibid. - S. 121.
- <sup>52</sup> Ibid. - S. 125.
- <sup>53</sup> Ibid. - S. 124.
- <sup>54</sup> Ibid, - S. 127.
- <sup>35</sup> Ibid. - S. 130.
- <sup>56</sup> Ibid. - S. 132.
- <sup>57</sup> Ibid. - S. 132.
- <sup>38</sup> Ibid. - S. 158.
- <sup>59</sup> Ibid. - S. 161.
- <sup>60</sup> Ibid. - S. 159.
- <sup>61</sup> *Ewing A.C.* A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reson. — London: Methuen & Co. Ltd., 1950. - P. 9.