

*Козловский В. П.*

---

**Дмитрий Богдашевский  
как исследователь  
философии Канта**

**К**иевская духовная академия всегда славилась философами и богословами, которые кроме добросовестного преподавания академических дисциплин, плодотворно занимались научной работой, исследовательскими проектами. Регулярные публикации киевских преподавателей в журнале Киевской академии, в других научных изданиях Киева, а также Харькова, Москвы, Санкт-Петербурга, Одессы служат хорошим подтверждением тесной связи лекционных курсов с научными изысканиями.

Обращаясь к творческим достижениям профессора Дмитрия Ивановича Богдашевского (1861–1934, впоследствии — архиепископ Василий), мы оказываемся в деликатной ситуации. Дело в том, что Д. И. Богдашевский является признанным специалистом по истории и теологии Нового Завета<sup>1</sup>. Поэтому нет ничего удивительного в том, что богословские исследования составляют основную часть его публикаций. С другой стороны, свою академическую карьеру он начинал как преподаватель философских дисциплин, в частности, истории философии. Это счастливое для нас обстоятельство нашло свое воплощение в ряде интересных философских публикаций. Основательные философские штудии Богдашевского стали приметной особенностью первого десятилетия его преподавательской деятельности в стенах КДА<sup>2</sup>. В своих

---

<sup>1</sup> Как богослов, исследователь новозаветной теологии, Богдашевский регулярно печатался в «Трудах Киевской духовной академии». Он также известен как переводчик Тертуллиана.

<sup>2</sup> К философским достижениям киевского профессора Д. И. Богдашевского принадлежат публикации: В защиту метафизики ума // ТКДА. 1892. № 4; Здравая метафизика // ТКДА. 1893. № 5; О взаимном отношении философии и естествознания // ТКДА. 1894. № 12; Учение Платона о знании // ТКДА. 1894. № 12; Об источниках к изучению философии Сократа // ТКДА. 1895–1897; Греческие софисты // ТКДА. 1897. № 8; Из истории греческой философии. К., 1898; Философия Канта. Вып. 1. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». К., 1898. Согласно описанию архива Д. Богдашевского, сделанного киевской исследовательницей Людмилой Пастушенко, среди множества разнообразных по своей тематике

философских исследованиях киевский автор обращался к античной философии (в частности, Сократу, софистам, Платону), а также к актуальной для конца XIX в. проблеме взаимодействия философии с теми знаниями и методами, которые доказали свою истинность и эффективность в естественных науках. Киевский исследователь последовательно отстаивал возможность и необходимость философской рефлексии в области естествознания, не отрицая при этом право науки на поиск собственных подходов к пониманию природы как целого. Д. Богдашевский стремился доказать, что философия не должна ограничиваться лишь концептуальным обоснованием науки, ее результатов, методов и принципов научных исследований, — ее цель должна быть значительно шире: «Философия стремится к познанию истины во всей ее целостности, — истины как принципа, определяющего существование и свойства предметов, значит той высокой истины, которая одна только заслуживает этого названия, так как содержанием ее служит последняя основа и высшая цель предметов»<sup>3</sup>. Киевский профессор был твердо убежден в том, что, невзирая на огромные достижения естественных наук, их возросшее влияние на мировоззрение современного человека, философия может и должна сохранить свою автономию, свою духовную цель и назначение.

И все же, самым известным философским исследованием киевского ученого стал его труд «Философия Канта. Вып. 1. Анализ “Критики чистого разума” и “Критики практического разума”». Это произведение вышло дважды — сначала частями в «Трудах Киевской духовной академии» (1897–98 гг.), а потом отдельной книгой. Труд стал своеобразным итогом многолетних исследований кантовской философии в стенах Академии, начатых еще в 30-х годах XIX в. протоиереем Иваном Скворцовым, и плодотворно продолженных Сильвестром Гогоцким, Василием Карповым, Памфилом Юркевичем, Маркелином Олесницким, Петром Линицким<sup>4</sup>. Кантоведческие исследования продолжались и позже: в первое десятилетие XX в. вы-

текстов есть несколько интересных философских работ, которые все еще ждут своего изучения. См.: Пастушенко Л. А. Архієпископ Канівський Василій (Дмитро Іванович Богдашевський): матеріали до життєпису // ТКДА. № 15. К., 2011. С. 156–166.

<sup>3</sup> Богдашевский Д. О взаимном отношении философии и естествознания // ТКДА, 1894. №12. С. 541.

<sup>4</sup> См.: Скворцов И. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума // Журнал Министерства народного просвещения. 1838. №17; Карпов В. Н. Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1860. Ч. 1; Гогоцкий С. Критический взгляд на философию Канта. К., 1847; Гогоцкий С. Кант // Гогоцкий С. Философский лексикон. К., 1866. Т. 3; Олесницкий М. История нравственности и нравственных учений. К., 1882. Ч. 1; Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Московские университетские известия. 1866. № 5; Линицкий П. Краткий очерк основных начал философии. Харьков, 1895; Линицкий П. Очерк истории философии древней и новой. К., 1902.

шло несколько глубоких, оригинальных работ Ивана Четверикова и Дмитрия Знаменского<sup>5</sup>.

В этом контексте определенный интерес представляет исследование В. Карпова. Его работа известна, прежде всего, своим негативным отношением к европейскому рационализму, к которому он причислял и трансцендентальный идеализм Канта. Несмотря на эту особенность его текста, автор оставил ценные наблюдения относительно рецепции критической философии отечественными исследователями на разных этапах эволюции российского общества. Исследователь отмечал, что для отечественной духовной жизни 20–30 гг. XIX в. кантовская философия очевидно имела позитивное значение, поскольку это был период своеобразной учебы российских интеллектуалов, их философской выучки, усвоения ими различных по своей значимости европейских идей и концептов. Критическая философия не была исключением, она также воспринималась как новый феномен европейской духовной жизни. Именно в это время критическая мысль оказалась в центре внимания русских философов и даже шире — образованной публики. Заинтересованность была, прежде всего, сугубо интеллектуальной, теоретической, что, вероятно, не могло не сказаться на характере восприятия критицизма — этот тип философствования не задевал практической жизни российского общества: «В первой четверти текущего столетия русские ученые нередко увлекались критическими исследованиями Канта и с жаром защищали его начала... Критицизм кенигсбергского мудреца в тот период нашего образования не представлялся нам вредным, потому что предлагаемые им основания имели характер трансцендентальный, то есть выходили за пределы обыкновенных воззрений практической жизни, и от того интересовали нас только в аудиториях, а к нашим коренным убеждениям и к нашей вседневной деятельности не прививались»<sup>6</sup>.

Ситуация изменилась в 40–60 гг. XIX в. — период развития народных движений и так называемого «разночинного нигилизма». Согласно мнению В. Карпова, именно в это время критицизм выявил свои негативные моменты. Хотя, возможно, все эти неурядицы носили, скорее всего, не столько философский, теоретический, сколько социально-политический, идеологический характер и направленность. Собственно, именно этот упрощенный вариант критицизма, к тому же густо замешанный на позитивистских идеях, использовался для деструкции моральных норм общественной жизни. Не удивительно, что почти все известные философские, интеллектуальные течения той поры, за пределами духовно-

<sup>5</sup> Четвериков И. Метод Фриза и его новой школы // ТКДА. 1908. №2–4; Знаменский Д. В. Из этюдов о Канте. К., 1912. Работы этих исследователей интересны своим анализом влияния кантовских идей на немецкую философию XIX и нач. XX в.

<sup>6</sup> Карпов В. Н. Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1860. Ч. 1. С. 292.

академического и университетского сообществ, воспринимались сугубо утилитарно — лишь как инструменты в идейно-политической борьбе.

Определенный интерес к философии Канта мы наблюдаем также у профессоров Ореста Новицкого, Иосифа Михневича, Петра Кудрявцева. Известно, что И. Михневич с большим вниманием изучал философские идеи Ф. Шеллинга<sup>7</sup>. Несмотря на это, он обращается в своей работе и к взглядам Канта, рассматривая их как исходный пункт генезиса немецкого идеализма, его основной проблематики.

Следует отметить, что философские исследования киевских духовно-академических ученых осуществлялись с учетом православной духовной традиции, что определенным образом отражалось на изучении немецкой философии, в частности, такого ее своеобразного явления как трансцендентальный идеализм Канта.

Первое, что бросается в глаза при ознакомлении с трудом профессора Богдашевского — его соответствие всем тогдашним требованиям к исследованию такого сложного интеллектуального явления, каким, бесспорно, является философское учение Канта. Эта работа удачно сочетает жанр комментария с основательным исследованием базовых принципов и концептов теоретической и практической философии кенигсбергского мыслителя.

Кантоведческое исследование киевского ученого интересно по нескольким причинам: во-первых, в нем последовательно изложены, прокомментированы и систематически проанализированы две знаменитые «Критики» — чистого и практического разума; во-вторых, автор не оставляет вне поля зрения сложные, противоречивые вопросы критической философии, в частности, проблематику трансцендентальной диалектики, где критически рассматриваются вопросы метафизики; в-третьих, труд опирается на основные достижения отечественного и европейского кантоведения конца XIX в., которое именно в этот период обогатилось целым рядом первоклассных исследований, как комментаторского, так и исследовательского направления. Поэтому не удивительно, что в своем труде киевский автор широко использует кантоведческие штудии П. Юркевича, П. Линицкого, А. Введенского, М. Каринского, А. Козлова, В. Соловьева, Э. Целлера, Б. Эрмана, Г. Когена, А. Рияля, К. Фишера, Г. Файхингера, В. Виндельбанда, Ф. Ибервега, Г. Гефдинга, Э. Керда и др.<sup>8</sup> Привлечение Богдашевским новейших исследований

<sup>7</sup> См.: Новицкий О. О разуме как высшей познавательной способности // Журнал Министерства народного просвещения. 1840. № 8; Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850; Кудрявцев П. От Бэкона до Маха: К уяснению исторического положения чистого эмпиризма новейшего времени // ТКДА. 1908. № 5.

<sup>8</sup> Бросается в глаза, что Д. И. Богдашевский неоднозначно оценивал новейшие кантоведческие разработки. Так, согласно его оценкам, определенной неточностью или же слишком смелы-

сделало возможным создать вполне современную версию кантовской философии, показать ее истоки и главную проблематику. По мнению богослова, невзирая на наличие хороших кантоведческих трудов, все еще существует потребность в добротном исследовании кантовской философии: «Между тем основательное знакомство с этой философией действительно необходимо сколько для философа, столько и для богослова»<sup>9</sup>. Автор даже идет дальше и выдвигает смелое предположение, которое определенным образом совпадает с интенциями представителей влиятельного в то время неокантианского движения: «Современная философия до того раздробилась в своих направлениях и так запуталась в решении основных философских проблем, что недаром многими провозглашалась и провозглашается необходимость возвращения к Канту»<sup>10</sup>. Очевидно, Дмитрий Богдашевский имел в виду немецкого неокантианца О. Либмана и его известный тезис о необходимости для современной философии вернуться к Канту<sup>11</sup>.

Отметим, что в соответствии с «духом времени» Богдашевский акцентировал внимание на теоретико-познавательных вопросах философии Нового времени: «Отличительную черту новой философии, по сравнению ее с философией древней, составляет преобладание в ней гносеологической проблемы. Почти все философы нового времени, начиная с Бекона и заканчивая Юмом (первый период истории новой философии) занимаются, хотя и не с одинаковой внимательностью, решением этой проблемы»<sup>12</sup>. Такая оценка киевским исследователем значимости гносеологических вопросов в структуре современных философских доктрин подтверждает наблюдение известного историка русской общественно-философской мысли Томаша Масарика. Он отмечал рост, начиная где-то с 70-х годов XIX в., заинтересованности со стороны русских интеллектуалов гносеологической проблематикой. Именно в это время изучение проблем познания приобретает определенный вес, прежде всего в университетской и духовно-академической среде. И это было связано со значительным влиянием новых течений — неокантианства и в определенной мере позитивизма. Причем, для философии, нацеленной на образовательную систему, первостепенное значение приобрело именно неокантианство, поскольку благодаря усилиям своих основателей — известных философов и в то же время препода-

---

ми толкованиями критической философии отличаются работы Г. Когена, А. Рилья, А. Стадлера, Ф. Хармса, И. Фольксльфта, Ю. Кирхмана и др. В то же время он высоко ценил работы Э. Целлера, В. Виндельбанда, Б. Эрмана, Г. Файхингера, Э. Керда, П. Линицкого, М. Каринского, А. Козлова, А. Введенского и др.

<sup>9</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. III.

<sup>10</sup> Там же. С. III.

<sup>11</sup> Известно, что таким требованием заканчивался каждый раздел знаменитой книги О. Либмана «Кант и эпигоны» (1865).

<sup>12</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. I.

вателей немецких университетов (Г. Когена, П. Наторпа, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и др.) эта философия продемонстрировала значительный образовательный потенциал. Поэтому, нет ничего странного в том, что неокантианство получило определенный «кредит доверия» и со стороны отечественных философов, особенно преподавателей высших учебных заведений<sup>13</sup>. Именно благодаря некоторому изменению концептуальных интересов отечественных философов и преподавателей высшей школы стало возможным рассмотрение гносеологических вопросов в новом, критическом духе: «Недавно, все-таки, — подчеркивал Т. Масарик, — так называемое неокантианство получило значительное влияние в России, так что в последнее время гносеологическая проблематика стала более адекватно рассматриваться именно в кантианских перспективах»<sup>14</sup>.

Анализируя исторические этапы становления современной философии, ее гносеологические достижения, Д. Богдашевский отмечает, что уже до Канта сложились основные направления философствования, которые тем или иным образом тяготели к догматичному или скептическому решению проблем познания. Как отмечает киевский исследователь, «философские учения Нового времени, несмотря на важность, какую они придадут гносеологическим вопросам, являются, в общем, учениями догматическими, то есть, они без доказательств утверждают возможность познания»<sup>15</sup>. В противовес догматическому мировоззрению Д. Юм формулирует скептические аргументы относительно возможности познания истины. По мнению Д. Богдашевского, «скептицизм Юма, как и всякий вообще философский скептицизм, служит лучшим доказательством того, что предыдущая философия оказалась неудовлетворительной и что ее развитие нужно поставить на иной путь»<sup>16</sup>. Исследователь связывает кризис «догматичного мировоззрения» с его неспособностью дать ответы на новые вопросы познания, которые возникают в середине XVIII в. Следующим этапом развития европейской мысли (после «эры догматизма») стало скептическое мировоззрение, которое было определенной реакцией на длительное господство догматизма. Богдашевский рассматривал скептицизм Д. Юма не как что-то исключительное и уникальное, а как закономерное явление европейской философии. Скептическое философствование шотландского мыслителя и его после-

<sup>13</sup> Кстати, именно в это время начинает регулярно выходить философский журнал «Вопросы философии и психологии» (1889–1918 гг.), весомое место в котором занимали вопросы гносеологии. На страницах этого журнала печатались исследования в неокантианском стиле. В первое десятилетие XX в. издавался журнал «Логос» с ярко выраженным неокантианским направлением.

<sup>14</sup> Masaryk T. G. The spirit of Russia: studies in history, literature and philosophy. London, 1919. Vol. 2. P. 468.

<sup>15</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. 3.

<sup>16</sup> Там же. С. 4.

дователей было своеобразным ответом на те вопросы теории познания, психологии и метафизики, которые были поставлены, но не нашли своего решения на предыдущем, «догматичном» этапе развития научной и философской мысли. Скептицизм стал той интеллектуальной средой, где вызревали ростки нового взгляда на мир, новые концептуальные средства для осмысления возможностей человеческого познания мира, человека и Бога.

Дмитрий Богdashевский с уважением относился к скептицизму Юма, поскольку отлично понимал, что, с одной стороны, скептическая позиция имела определенное влияние на реформирование традиционных подходов (рационализма и эмпиризма) к решению актуальных вопросов человеческого познания, а с другой — он хорошо осознавал ограниченность этого типа философской рефлексии. Скептицизм стал своеобразным камертоном поиска новых, более надежных оснований для эффективной «работы» человеческого разума. Причем эти новые принципы должны были показать свою способность преодолеть недостатки, как скептицизма, так и догматизма, поскольку они уже не имели интеллектуального ресурса для своего развития. Следовательно, эти интеллектуальные направления стали достоянием «славного прошлого» европейской мысли. Им на смену пришел принципиально новый тип философствования, который предложил Кант. Киевский исследователь подчеркивал исключительное значение Канта в реформировании европейской философии. В противовес догматизму и скептицизму, Кант предложил новый метод познания — критический. Причем, как подчеркивал киевский ученый, «философия Канта является критической не потому, что она, как выражается Кант, есть критикой “книг и систем”, а в том смысле, что она анализирует саму нашу познавательную способность и путем такого анализа имеет в виду определить сущность, условия человеческого познания, его пределы и границы»<sup>17</sup>. С точки зрения Д. Богdashевского, такая позиция дала возможность по новому подойти не только к традиционным философским вопросам, но и выдвинуть новые вопросы в теории познания и метафизике. Киевский профессор акцентирует внимание на фундаментальном принципе кантовского критицизма: «Прежде чем построять философию необходимо исследовать сам разум, строящий философию. Таким образом, оригинальность философии Канта, заключается в новой постановке вопроса о познании»<sup>18</sup>.

По мнению Дмитрия Богdashевского, кантовские идеи все еще сохраняют свою значимость для каждого, кто занимается философскими и богословскими исследованиями. Он уверен, что каждый философ и богослов должен «ознакомиться с умозрением величайшего из новых

<sup>17</sup> Богdashевский Д. Философия Канта. С. 6–7.

<sup>18</sup> Там же. С. 7.

философов, влияние которого и теперь сильно сказывается не только в философии, но и в богословии, и долго еще, по всей вероятности, будет сказываться»<sup>19</sup>. Понятно, что после таких реверансов в сторону кёнигсбергского мудреца (особенно, учитывая теологическую подготовку Богдашевского), не удивительна его дальнейшая, в целом позитивная, оценка большинства кантовских идей, которые содержатся в двух его знаменитых критиках.

Особенное внимание профессор Богдашевский уделяет основополагающему трактату Канта — «Критике чистого разума», в котором немецкий философ всесторонне проанализировал познавательные возможности человеческого разума. Богдашевский последовательно освещает всю проблематику первой «Критики», в частности те вопросы, которые традиционно рассматривались в пределах метафизики, принципы и концепты которой (по крайней мере для немецкой «школьной» философии, в среде которой проходила интеллектуальная выучка Канта) были заложены Хр. Вольфом. О зависимости кантовского понимания «догматичной метафизики» от Вольфа, киевский исследователь пишет так: «Разоблачая беспощадным образом видимость или призрачность метафизики, Кант имеет при этом в виду собственно Вольфовскую метафизику... Метафизика Вольфа включает в себя три части: рациональную психологию, рациональную космологию и рациональную теологию. Эти три метафизические науки и подвергает критике Кант»<sup>20</sup>. Киевский автор подчеркивает, что собственно центральные разделы «Критики чистого разума», а именно трансцендентальная аналитика и трансцендентальная диалектика, посвящены выяснению отношений с Вольфовской метафизикой, всеми ее частями. Так, опровержение «догматичной онтологии» (или, как у Вольфа, «общей метафизики») содержится в трансцендентальной аналитике, «где показано, что мы можем иметь дело не с определениями самих вещей, а только с формами рассудка, мыслящего или понимающего вещи»<sup>21</sup>. Из этого следует важный вывод немецкого философа, который Богдашевский изложил следующим образом: «Метафизика, которая стремится познать безусловное, прилагает категории не к опытному, а к сверхопытному, не может дать нам знания, и вместо знания создает призраки знания, или видимость знания»<sup>22</sup>. Поэтому трансцендентальная диалектика должна выяснить природу этих «призраков» разума, которые с необходимостью порождают видимость знаний о сверхъестественном сущем. Д. Богдашевский одобряет мысль Канта о том, что эта метафизическая видимость возникает

<sup>19</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. IV.

<sup>20</sup> Там же. С. 73.

<sup>21</sup> Там же. С. 73.

<sup>22</sup> Там же. С. 72.



не в силу софистской ловкости создателей философских систем, а как необходимый результат «работы» человеческого разума в сфере познания трансцендентных вещей: «Устранить метафизическую видимость, сделать так, чтобы она совершенно исчезла и больше в истории человеческой мысли не повторялась, невозможно, потому что, как раньше сказано, она есть нечто неизбежное для разума»<sup>23</sup>. Это значит, что все части метафизики, в частности рациональная психология, включают «софизмы, принадлежащие не людям, а самому чистому разуму»<sup>24</sup>.

В начале своего анализа «Критики чистого разума» профессор Богдашевский подчеркивает одну особенность трансцендентальной философии. Речь идет о том, что его позиция не ограничивалась обоснованием условий возможности опыта как основы нашего знания о внешнем и внутреннем мире, — Кант исследует также те предметы, которые не могут быть представлены «никаким наблюдением и которые, тем не менее, живо интересуют человеческий разум, — интересуют больше, чем чувственный мир. Таково познание Бога, свободы, бессмертия души»<sup>25</sup>. Поэтому не вызывает особенного удивления, что этим метафизическим предметам Кант уделяет значительное внимание в своей «Критике чистого разума». Следовательно, заинтересованность Богдашевского именно этими сюжетами кантовской философии вполне понятна, особенно с учетом его богословских интенций.

Так, придирчиво разбирая аргументы Канта относительно рациональной психологии, Д. И. Богдашевский замечает, что метафизические положения о душе, которые собственно являются объектом критики Канта, не следует рассматривать как обычные «метафизические софизмы» Вольфа. Поэтому принципы рациональной психологии Вольфа являются определенными метафизическими утверждениями, которые нуждались в основательной «реакции» со стороны Канта. Богдашевский вполне справедливо отмечает, что позиция Канта определяется не возможностью создать метафизику души как материалистическую или спиритуалистическую доктрину. «Необоснованным является спиритуализм или пневматизм, — замечает ученый, — но не имеет никакой опоры и материализм, который, как метафизическая теория о душе, подлежит тому же суду, что и спиритуализм»<sup>26</sup>.

Трансцендентальный идеализм Канта, очертив всю сложность и противоречивость метафизического исследования души, остановился перед вопросом о возможностях ее познания на других, не спекулятивных принципах. Известно, что Кант с большим сомнением относился к эм-

<sup>23</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. 72.

<sup>24</sup> Там же. С. 75.

<sup>25</sup> Там же. С. 25.

<sup>26</sup> Там же. С. 80.

пирической психологии, которая входила в состав Вольфовской метафизики как ее органичная часть. Поэтому, по убеждению Богдашевского, «устранивши обычную психологическую проблему, Кант сам становится перед другой неразрешимой с его точки зрения психологической задачей»<sup>27</sup>. Возникает вопрос: каким образом мы можем познавать внутренние душевные состояния человека? Можем ли мы познать душу как внутреннюю, субъективную жизнь человека на принципах критической философии? Вопросы не простые и очевидно остаются открытыми донныне. Хотя, возможно, надо прислушаться к мнению современника Богдашевского, известного отечественного неокантианца А. Введенского, который отмечал, что «кантовский... метод, правда, не дал ничего определенного, но относительно него, очевидно, что, с одной стороны, от него не нужно ожидать быстрых результатов, а с другой — только он один и может дать, рано или поздно, нечто твердое: хотя построенная с его помощью метафизика и будет теоретически недоказанной, зато бесспорной и лишенной догматизма»<sup>28</sup>. И все же, мог ли Богдашевский, квалифицированный богослов, удовлетвориться такими скромными намерениями Введенского? Мог ли он согласиться с принципиальной невозможностью истинного познания души, внутренних состояний и переживаний человека? Учитывая критические аргументы Канта, которые Богдашевский как *философ* определенным образом учитывал, принятие кантианской позиции, хотя бы частично, вероятно, было бы возможным. Однако как *православный богослов* он не мог полностью стать на трансцендентальную точку зрения относительно человеческой души, ее истоков и природы.

Богдашевский соглашается с известным немецким историком философии Куно Фишером, с его тезисом, что выявленные Кантом парадоксы и антиномии разума свидетельствуют не о сползании выдающегося философа в «сети скептицизма», а о последовательном агностицизме критической философии, особенно, когда идет речь о возможностях познания природы души, ее бессмертия, свободы и Бога. Таким образом, агностицизм критической философии, согласно К. Фишеру, связан с той позицией, которую занимает Кант в освещении проблематики традиционной метафизики, ее фундаментальных принципов. По этому поводу К. Фишер отмечает: «Против любого принципа вообще возможны три способа отрицания или опровержения: отрицается или само положение, или его доказательство; отрицание определенного положения может быть двойным: или утверждением противоположного ему, или отрицанием самого положения и его противоположности. Первое отрицание

<sup>27</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. 83.

<sup>28</sup> Введенский А. О пределах и признаках одушевления. Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 119.

является догматичным, второе — скептическим; отрицание, которое касается только доказательств определенного положения, является критическим. Критическое опровержение отрицает доказательство обоих положений, оно не только утверждает, но и демонстрирует недоказуемость, т. е., оно относится только к доказательствам»<sup>29</sup>. Фишер уверен, что кантовский вариант отрицания положений традиционной метафизики пребывает в пределах критической, а не скептической рефлексии, ибо имеет дело не с самими предметами, а с рациональными *доказательствами* положений об истинности или ложности. Богдашевский поддерживает именно такое толкование кантовской философии: «Кант не говорит, что эти положения ложны, — отмечает он, — или что противоположные им тезисы истинны, ибо такое решение вопроса не было бы согласовано с его критической точкой зрения: он настаивает только, что эти положения не доказаны»<sup>30</sup>.

Интересно отметить принципиальные расхождения в толковании кантовского агностицизма между Богдашевским и известным философом, профессором Киевской духовной академии, а позже профессором Московского университета П. Юркевичем. Согласно позиции последнего, агностицизм Канта надо понимать как последовательный скептицизм. Следует отметить, что обвинения Канта в скептицизме были не новыми, к ним прибегал кое-кто из интерпретаторов критической философии еще при жизни кенигсбергского мыслителя. Например, скептическую версию критицизма предложил (еще при жизни Канта) один из первых кантианцев Г. Е. Шульце<sup>31</sup>. Кант решительно отвергал такие обвинения. Он отрицал всякое сходство своей позиции с древними (античными) или новыми формами скептицизма. О том, что Кант решительно опровергал такие обвинения, свидетельствуют не только его трактаты, но и многочисленные заметки, письма и статьи. Для него отождествление его позиции со скептицизмом свидетельствует о нежелании исследователей понять те новые идеи и принципы, которые сделали возможным создать не просто еще одну философскую систему, а новый тип мышления — критическую философию. Последняя отбрасывает крайности, как догматизма, так и скептицизма, видя в них не силу, а слабость человеческого разума. Несмотря на это, к скептическому пониманию критической философии исследователи прибегали и позже. Так в 70-х гг. XIX в. с обвинениями Канта в скептицизме выступил И. Фолькельт, который видел в критической философии абсолют-

<sup>29</sup> Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4. Immanuel Kant und seine lehre. Heidelberg, 1897. S. 502.

<sup>30</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. 80.

<sup>31</sup> См.: Schulze G. E. Aenesidemus; oder, Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Berlin, 1792.

ный скептицизм и исключительный субъективизм<sup>32</sup>. Этот скептицизм, считал И. Фолькельт, обусловил появление не только новых теоретико-познавательных проблем (например, вещи в себе, единства человеческого «Я» и т. п.), которые так и не нашли своего адекватного решения в рамках кантовской теоретической философии, но и глубоких противоречий в области нравственной философии, поскольку этические нормы Кант основывал на принципах человеческого разума, что неминуемо вело к скептическим выводам.

В среде духовно-академических философов к скептическому толкованию критицизма Канта склонялся, кроме П. Юркевича, еще и И. Михневич, профессор КДА в 1836–1839 гг. Именно такой взгляд он изложил в своем исследовании философии Ф. Шеллинга, значительное место в котором занимают сюжеты кантовской философии. Обращаясь к генезису и особенностям критической философии И. Михневич отмечает: «Кант, состоявший под влиянием английского скептика Юма и оказавший много услуг философии своими бессмертными трудами, остановился на основном пункте человеческих познаний — на определении их законности, чистоты и достоверности; но, после глубокого анализа способностей познавательных, пришел к сомнению, или к так называемому скептицизму»<sup>33</sup>. Кроме того, Михневич считает, что в философии Канта присутствуют не только скептические элементы, но нет и единства: «Таким образом, в учении Канта смешивались разные направления философии, без должной последовательности и единства. Это вызвало деятельность последующих мыслителей, которые стали точнее определять и вернее обозначать начала Канта»<sup>34</sup>. В конечном итоге, этот скептицизм и непоследовательность, согласно И. Михневичу, были преодолены, прежде всего, усилиями Шеллинга и Гегеля, которые обратились к поиску чего-то более весомого, чем трансцендентальная субъективность — природе и Духу.

Итак, позиция П. Юркевича относительно скептического направления критической философии имела своих предшественников, в частности, И. Михневича. Следовательно, не только собственные исследования Канта, но и аргументы предшественников убедили П. Юркевича в том, что апелляция основателя критической философии к агностицизму как исходной позиции для решения проблем традиционной метафизики является не чем иным, как «скрытым скептицизмом». Бросается в глаза то, что П. Юркевич более радикально ставит вопрос о «скепти-

<sup>32</sup> См.: Volkelt J. Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren grundprincipien Analysirt; ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie. Leipzig, 1879. S. 1–86.

<sup>33</sup> Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 256.

<sup>34</sup> Там же. С. 257.

цизме Канта», чем не только И. Михневич, но и Г. Шульце. В этом вопросе он приближался к позиции И. Фолькельта. Кстати, труд этого автора, где была изложена скептическая версия критической философии, вышел в 1879 г., после обнародования П. Юркевичем своего исследования кантовской философии, опубликованного в 1866 г.

П. Юркевич категорически настаивал, что в случае с критической философией «мы имеем такой всесторонний и грозный скептицизм, какой никогда еще не потрясал философий»<sup>35</sup>. По мнению П. Юркевича, в своем скептицизме Кант идет значительно дальше Д. Юма, поскольку скептическое сомнение немецкого философа задевает все без исключения вопросы — научные, философские, религиозные. К тому же аргументация немецкого мыслителя основательней, чем скептические умозаключения шотландца. Выход из этой «ужасной ситуации» П. Юркевич видел в возвращении к Платону, его вере в объективное существование фундаментальных идей и принципов бытия и познания мира. Как видим, вывод для кантовского трансцендентального идеализма весьма не утешительный, хотя свое отрицание критицизма Юркевич основывает на идеях другой исторической эпохи — античности. Таким образом, Богdashевский бросает вызов тезису Юркевича о сплошном скептицизме критической философии. И в этом смысле исследования киевского профессора отвечали доминирующему направлению европейского кантоведения.

Согласно Богdashевскому, критические суждения Канта относительно метафизики являются «предостережением не переступить пределы, положенные нашему опыту, — не бросаться в мертвый материализм и не теряться, с другой стороны, в области спиритуализма»<sup>36</sup>. Таким образом, критика метафизики не есть ее механическое отрицание, скептические сомнения в силе ее влияния на человеческий разум. Критические стрелы в сторону метафизики свидетельствуют о невозможности выдвинуть аргументы, которые могли бы доказать или опровергнуть положения традиционной метафизики, при условии, что аргументы опираются не на интеллектуальную интуицию или мистическое постижение мира, души и Бога. Ибо только рациональные доводы имеют силу в области метафизики и, следовательно, ее опровержение также должно опираться на доказательную силу разума. Собственно на этом основывается трансцендентальная диалектика, где философ последовательно рассматривает аргументы «за» и «против» метафизических предметов.

Богdashевский соглашается с немецким философом в том, что после потери метафизикой своей безусловной синтетической силы, своего высокого статуса в сфере наук о высших духовных сущностях, эта фило-

<sup>35</sup> Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 505.

<sup>36</sup> Богdashевский Д. Философия Канта. С. 80.

софская наука все же сохраняет за собой благородную миссию — отсележивать ту «высоту», на которой парит спекулятивная мысль в поисках ответа на фундаментальные вопросы о сущем. Известно, что Кант не считал метафизические вопросы выдумками заумных философов и богословов. Такое упрощенное толкование метафизики не характерно для автора «Критики чистого ума». Как отмечает Богдашевский, для немецкого мыслителя вопросы о природе души, ее бессмертии, свободе и Боге принадлежат «самому чистому разуму, и потому изгнать совершенно метафизику невозможно; критический философ должен лишь предостеречь от ее обманов»<sup>37</sup>.

Привлекает внимание то мастерство, с каким профессор Богдашевский использует критические стрелы, выпущенные Кантом в метафизику, для важного методологического вывода, который имеет не только философскую, но и теологическую значимость: «Уже тот результат Кантовской критики, что нечего опасаться ни материализма, ни натурализма, ни атеизма, ибо все эти теории, — как теории метафизические, знают не больше, чем и противоположные им направления, — уже один этот результат имеет немалую ценность»<sup>38</sup>. Сказанное свидетельствует о том, что метафизика теряет свои доктринальные функции, т. е. возможность предоставлять человеческому разуму твердые знания о трансцендентных предметах. Как известно, такое понимание метафизики отстаивали создатели великих философских систем — Декарт, Лейбниц, Вольф. Метафизика, утратив доктринальный статус, сохраняет за собой еще одну функцию, на которую до Канта мало кто обращал внимание — она является *дисциплиной* человеческого разума. Открытие именно такого понимания метафизики является значительным достижением критической мысли — и в этом Богдашевский видел весомый вклад Канта в европейскую философию.

Возникает вопрос: какие приобретения критической философии не удовлетворяли киевского профессора? Прежде всего, учение Канта о вещи в себе (*Ding an sich*)<sup>39</sup>. Дело в том, что, согласно Богдашевскому, признание вещи в себе как необходимой (хотя и принципиально непознаваемой) предпосылки синтетической деятельности человеческого разума не отвечает основным принципам трансцендентального идеализма. Это связано с тем, что мы очерчиваем какую-то сущность как вещь

<sup>37</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. 108.

<sup>38</sup> Там же. С. 108–109.

<sup>39</sup> Заметим, что вокруг этого понятия всегда шли настоящие интеллектуальные сражения, причем как во времена Канта, так и позже. В этой связи интересно наблюдение известного отечественного философа, профессора КДА П. Кудрявцева: «“Критика чистого разума” перед нами на лицо: нужно перечеркнуть, по крайней мере, третью часть из ее 884-х страниц, чтобы отнять у ее комментаторов право говорить о том, что понятие вещи в себе тесно вплетено в систему Канта». См.: Кудрявцев П. От Бэкона до Маха: К уяснению исторического положения чистого эмпиризма новейшего времени // ТКДА. 1908. № 5. С. 153.

с помощью определенных категорий (существование, субстанция, причинность), областью применения которых является опыт. Как известно, с точки зрения Канта, человеческий опыт конституируется на основе синтеза априорных форм чувственности и категорий рассудка. В то же время кантовское понимание вещи в себе базируется на том, что она (вещь в себе) превышает возможности любого опыта. В этом смысле никакой опыт не может подтвердить ее существования, ибо она является чем-то трансцендентным. Поэтому не совсем понятно, каким же образом можно ее мыслить с помощью тех категорий, которые применяются для познания явлений, а не каких-то вещей в себе. Если категории рассудка не схватывают этих «трансцендентных» вещей, тогда какие свойства, признаки присущи этим вещам, и можно ли их вообще хоть как-то определить? Д. И. Богdashевский видел в этом определенный парадокс: «Если вещь в себе совершенно уединить от всякого опыта, то можно, так сказать, взвалить на нее все что угодно, лишь бы это не противоречило опыту»<sup>40</sup>.

Богdashевский также не соглашался с некоторыми выводами кантовских антиномий чистого разума. Кроме того, он не считает возможным рассматривать кантовское опровержение онтологического доказательства существования Бога как убедительную логическую конструкцию. Напротив, киевский философ поддерживал известный тезис Декарта о том, что хотя бытие, существование не является предикатом обычных (конечных) вещей, это ограничение не касается Высшего, Бесконечного Существа. Таким образом, аргументы, которые имеют доказательную силу для обычных вещей, не следует распространять на область Высшей Сущности. А именно такую логическую операцию применил Кант для опровержения онтологического доказательства бытия Бога. Богdashевский считал это не совсем корректным. Он утверждает, что ограниченности теоретического разума, выявленные Кантом, не закрывают перед человеком саму возможность обращаться к метафизическим вещам — душе, Богу, свободе. Более того, такое обращения необходимо, но не на принципах спекуляций разума, а на уровне морального бытия человека, его практического разума. Именно ему открывается то, что закрыто от разума теоретического: «По учению Канта, — подчеркивает Богdashевский, — нравственное сознание восполняет то, что недоступно для сознания теоретического; Кант ограничил пределы теоретического разума как будто для того, чтобы больше обнаружить важность и значение разума практического»<sup>41</sup>.

Обращение Богdashевского к практической философии Канта базировалось на нескольких предпосылках: 1) изложение и анализ основ-

<sup>40</sup> Богdashевский Д. Философия Канта. С. 110.

<sup>41</sup> Там же. С. 155.

ных принципов моральной доктрины немецкого философа осуществлялись в тесной связи с идеями и принципами теоретической философии; 2) демонстрация не только зависимости теоретического разума от практического (что является обычным толкованием кантовской философии), но и выявление обратного движения мысли — от антиномий чистого разума (в частности, антиномии свободы и каузальности) к нравственному императиву. Причем, первенство и автономия этого императива возможны в силу того, что немецкий философ обнаружил противоречия спекулятивного разума (в трансцендентальной диалектике). Таким образом, Д. И. Богдашевский особенно подчеркивает, что приоритет морального разума *первоначально обоснован* не в «Критике практического разума», а, прежде всего, в «Критике чистого разума», где немецкий философ подверг критическому рассмотрению метафизику, ее основные принципы и концепты. Такой взгляд на практическую философию Канта открыл Богдашевскому возможность выйти на новый уровень понимания базовых нравственных концептов немецкого мыслителя. Это касается, в частности, проблемы автономии и гетерономии человеческой свободы и нравственного закона. Как отмечает Богдашевский, признание Кантом автономии свободы как фундамента для нравственного закона имело как теоретические, так и практические предпосылки. Теоретические, предусматривали признание за свободой неэмпирического статуса, т. е. невозможность существования свободы как «факта природы». Кантовская критика затрагивает вопрос о том, на чем держатся нравственные принципы человеческого бытия и свободы, если «принципы теоретического разума имеют всеобщее, безусловное значение независимо от вопроса, неразрешимого в критические философии, где основа этих принципов, на что они опираются»<sup>42</sup>.

Свобода, укоренившаяся в нравственном законе, императиве, гарантирует ее независимость от эмпирических обстоятельств человеческого бытия. С другой стороны, нравственный закон возможен не как теоретический постулат, а как сфера практики, свободного выбора и действий. Любая гетерономия, т. е. признание зависимости свободы и нравственного закона от внешних причин (событий, законов природы и общественной жизни), а также внутренних обстоятельств (субъективных мотивов, эгоистичных желаний и т. п.), делает невозможным существование этих базовых принципов человеческого бытия. В этом контексте Богдашевский затрагивает вопрос: можно ли сохранить автономию закона и свободы, если человек будет апеллировать к Высшему существу как их гаранту? Исследователь уверен, что такое «расширенное» толкование вполне возможно и не обязательно оно будет нарушать автономию нравственного закона и ограничивать человеческую

<sup>42</sup> Богдашевский Д. Философия Канта. С. 157.



свободу: «Нравственность вовсе не получит гетерономного характера, если на нравственный закон, взятый сам по себе, мы будем смотреть, как на выражение высочайшей, абсолютно-совершенной воли»<sup>43</sup>. Вера в Совершенную Сущность, как предпосылку нравственного закона, согласно Богdashевскому, не может помешать человеку свободно действовать в соответствии с требованиями автономной нравственности. В конечном итоге, сам Кант, в своем позднем трактате «Религия в пределах только разума» (1793), склонялся к необходимости каким-то образом согласовать формализм (и ригоризм) своей моральной доктрины с существованием нравственно-религиозной общности людей. Как известно, эта попытка выразилась в создании им своеобразной морально-религиозной метафизики. Некоторым образом именно в своей философии религии немецкий мыслитель был занят поиском более широких, так сказать, объективных оснований (которые шире персональной «доброй воли») нравственного бытия человека. Как известно, это поиски выразились в обращении философа к анализу, например, такого понятия, как «народ Божий» (*der Volksgottes*), как религиозно-нравственной основы формирования добродетелей человека.

Итак, невзирая на несогласие с определенными положениями критической философии, профессор Богdashевский был убежден в необходимости основательного изучения творческого наследия Канта. Он наглядно показал, каким образом можно согласовывать глубокий анализ кантовской философии с требованиями православного богословского дискурса. И этот исследовательский опыт Д. И. Богdashевского сохраняет непреходящее значение и действенность и сейчас.

<sup>43</sup> Богdashевский Д. Философия Канта. С. 158.