

М. Ю. Васильева

**КАНТ И БЕРКЛИ:  
СХОДСТВО ИЛИ РАЗЛИЧИЕ?**

*Статья посвящена проблеме идентификации философских систем И. Канта и Дж. Беркли. Автор исследует причины возникновения канто-берклианского вопроса и рассматривает варианты его решения.*

*The article is devoted to the problem of identification of the Kant's and Berkeley's philosophical systems. The author considers reasons of the origin of Kant-Berkeley question and considers some versions of its completion.*

**Ключевые слова:** *трансцендентальный идеализм, формальный идеализм, материальный идеализм, имматериализм, эмпирический реализм.*

Вопрос об отношении кантовского идеализма к философским конструкциям Джорджа Беркли появился еще со времени выхода в свет первого издания «Критики чистого разума» (1781 г.) и не утратил своей актуальности в наши дни. В этом смысле не последнюю роль сыграла печально известная геттингенская рецензия Федера — Гарве, напечатанная в “Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen” от 19 января 1782 г. Это была попытка в кратком изложении представить главные идеи кантовской философии, причем текст в основном написал Христиан Гарве (Garve), давший более или менее адекватное понимание трансцендентальной философии. К сожалению, при редактировании в текст статьи были внесены некоторые поправки рукой Иоганна Георга Федера (Feder) — известного благодаря своим компендиумам по философии и бывшего в тот момент одним из руководителей издания. Камнем преткновения стала добавочная вставка Федера в предложение, где Гарве рассуждал о том, что на кантовской теории ощущений как простых модификаций нас самих, а также на теории пространства и времени основан один из столпов системы Канта. Именно в этом месте появилась в скобках фраза Федера, что на том же основывает свой идеализм главным образом также и Беркли, так огорчившая Канта.

Данный тезис положил начало длинной истории «канто-берклианской традиции», просуществовавшей XIX век, XX и переживавшей даже в век XXI. Это проявилось прежде всего в англоязычных исследованиях наследия как Канта, так и Беркли в работах Нормана Кемпа Смита (Kemp Smith), Питера Стросона (Strawson), Джеймса Ван Клива (Van Cleve), Колина Турбейна (Turbayne), а также — в трудах Уилкерсона (Wilkerson), Уелдона (Weldon), Эвинга (Ewing) и Патона (Paton), рассматривавших трансцендентальный идеализм Канта как один из вариантов феноменализма.

Согласно убеждению немецкого исследователя Луиса Йарамилло (Jaramillo), происхождение «берклианской проблемы» непосредственно ведет к геттингенской рецензии, подтверждением чему служит факт упоминания имени Беркли [5, S.52]. Поэтому не следует, полагает Йарамилло, рассматривать данную рецензию лишь как досадный инцидент эпизодического толка в долгой истории рецензии кантовской «Критики чистого разума». Скорее, это своего рода предупредительный сигнал склонности Канта в обосновании познания использовать репрезентационистский язык, что дает скептическому сомнению «зеленый свет». И несмотря на то, что, в сущности, геттингенская рецензия в большей степени неадекватно отразила основной дух кантовской работы, она тем не менее представляет собой первую, хотя и не последнюю субъективистскую интерпретацию кантовской философии познания [5, S. 76—77].

Без сомнения, у представителей данной традиции были некоторые основания обвинять Канта в склонности к субъективизму, но и самой этой традиции можно поставить в вину очевидное или, с другой стороны, не очень явное вытеснение на второй план кантовских высказываний, где он позиционирует себя как антиберклианца [2, p. 43]. Подобная странная ситуация объясняется различными причинами, среди которых не последнюю роль играет невыясненный до конца факт кантовского знания-незнания оригинальных текстов Беркли и иногда свойственная Канту неточность в изложении взглядов отдельных мыслителей, что не позволяет отнести его к числу наиболее компетентных историков философии. За исключением этого вполне реального факта, Канта подозревали также в небрежном отношении в передаче утверждений Беркли и даже в неознакомлении с первоисточниками и получении знаний из «вторых», а то и «третьих» рук [8, p. 376].

Однако, во-первых, следует отметить, что Канту никогда не была присуща манера ссылок на «такое-то и такое-то место в таком-то произведении такого-то автора» (что, кстати, имело место у Беркли). Кант цитировал скорее по существу дела, чем в мелочах.

Во-вторых, если брать чисто лингвистический аспект, нельзя быть уверенным в том, что Кант был крупным специалистом в области английского языка. Норман Кемп Смит, например, утверждает, что у нас нет ни одного надежного свидетельства чтения Кантом каких-либо отдельных английских книг, наоборот, он пользовался переводами на немецкий — даже в случае со столь уважаемым Кантом английским поэтом Александром Поупом. В каталожном листе принадлежащих Канту книг англоговорящих авторов, предоставляемым биографом Канта Боровским (Borowski), все издания на тот период времени были в немецком варианте [4, S. 35].

В-третьих, у самого Канта, как и у многих его современников, без всякого сомнения, могло быть превратное представление о философии Беркли как крайне противоречивой системы, полной всевозможных абсурдных утверждений, так как для XVIII века характерной чертой было считать Беркли

скептиком, атеистом, закоренелым идеалистом — эгоистом и просто недалеким и ограниченным фанатиком [1].

Таким образом, нет ничего удивительного в том, что произведения, да и сам образ Беркли изначально воспринимались со значительной долей предубеждения и скепсиса на протяжении всего XVIII века и так называемый «официальный» Беркли, с которым в первую очередь столкнулась кантовская критика, далеко не всегда адекватно отображал взгляды своего реального исторического прототипа. То есть критиковали даже не самого по себе Беркли, сколько представление о нем и его философии, критиковали то, что повсеместно было принято называть «берклианизмом», причем иногда в его самой упрощенной и грубой форме — как философию «иллюзионизма» и эмпирического субъективизма [5, S. 48]. Неудивительно поэтому, что все эти частью верные, частью совершенно некорректные утверждения были приписаны Беркли и послужили впоследствии источником неточного его толкования, и что чрезвычайно для нас важно, это проявилось и у Канта. На каких же источниках Кант основывал свое мнение о философии Беркли?

Мнения исследователей в этих вопросах расходились иногда совершенно диаметрально. Так, например, Норман Кемп Смит высказал предположение, что, для того чтобы сделать кантовскую оценку берклиевского учения действительно понятной, мы, по всей видимости, будем вынуждены предположить, что Кант вообще никогда не читал ни одной собственно берклиевской работы.

Противоположным полюсом этой точке зрения стала достаточно провокационная гипотеза Колина Тербейна, наоборот, показывающего, что Кант был прекрасно осведомлен о содержании основных берклиевских работ и что уровень знаний немецкого мыслителя о философских взглядах ирландского эксцентрика был гораздо более высок, чем это принято думать в соответствующей литературе.

Срединное положение заняла довольно большая группа исследователей, таких, как Г. Эллисон (Allison), М. Уилсон (Wilson), Дж. Миллер (Miller), Г. Джастин (Justin), Г. Мэтти (Mattey), М. Айерс (Ayers), с сомнением относящиеся к высказыванию Кемпа Смита и рассматривающие позицию Тербейна с сильной долей критицизма. Представители данной группы, наоборот, обращают внимание, что нелестные порой кантовские выводы о философии Беркли в гораздо большей степени подтверждают его знание текстов последнего, в том числе и «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом», нежели сомнительное стремление к канто-берклианскому отождествлению.

Три вышеперечисленные точки зрения на степень кантовского ознакомления с берклианскими текстами отражают, собственно, и три альтернативы канто-берклианской проблемы по мере ее исторического развития. На первом этапе совершенно бесспорным считался факт незнания Кантом содержания берклиевских работ и связанный с этим момент недопонимания и невольного искажения Кантом учения ирландского мыслителя (альтернатива 1 — с конца XIX века до середины XX века).

Второй этап предполагал кардинальное изменение подхода к данной проблеме, так как согласно весьма провокационной позиции Колина Тербейна, оказавшей значительнейшее влияние и вызвавшей множество дискуссий в научной среде, положения кантовского идеализма и берклиевского имматериализма существенно похожи и свидетельствуют только об одном: что Кант читал и, следовательно, превосходно знал трактаты Беркли. И в таком случае все критические замечания Канта в адрес Беркли являются всего лишь

тонко выполненными — сознательными — искажениями берклиевской доктрины, сделанными только с одной единственной целью: скрыть кантовское прочтение сочинений эксцентричного и пользовавшегося сомнительной славой мистика и иллюзиониста клоуна епископа (альтернатива 2 — 50—60-е годы XX века).

Третий же этап подводит определенный итог и представляет собой своеобразный синтез первых двух альтернатив в том плане, что в рамках данного варианта проводится более тщательная реконструкция кантовско-берклианского взаимодействия на основе текстологического сравнения соответствия кантовских высказываний с содержанием работ Беркли. На данном этапе принимается вывод о более-менее адекватном знании Кантом учения своего оппонента и признается тот факт, что во многих пунктах кантовская критика в отношении Беркли была справедлива (альтернатива 3 — 70—90-е годы XX века).

Следовательно, в конечном итоге общая точка соприкосновения после долгих дискуссий все-таки в одном пункте была найдена: согласились, что Канту могло быть доступно, по крайней мере, хотя бы одно из трех произведений Беркли: либо «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713), либо «О движении, или о принципе и природе движения» (1721) или же более поздний по времени трактат «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований» (1744).

Совершенно очевидно, что в Германии того времени был в наличии перевод берклиевских «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» и, по мнению некоторых исследователей, не один: в частности, перевод Иоганна Христиана Эшенбаха (Eschenbach) в 1756 г., включенный в сборник вместе с небольшим трактатом Артура Коллиера “*Clavis Universalis*” (1713 г.) под общим заглавием «Собрание благороднейших писателей, которые отвергали реальность своего собственного тела и целого мира».

Кроме того, перевод был осуществлен в Лейпциге в 1781 г. и, согласно одной из точек зрения — А. Варда (Warda) [11, S. 46], имелся в домашней библиотеке Канта. Если против первого варианта у некоторых исследователей все же имеются сомнения (Eugen Stäbler/Desiree Park), то в отношении второго в научной среде наблюдается более или менее единодушное согласие, поскольку в этом случае непосредственная текстологическая работа с «Тремя разговорами между Гиласом и Филонусом» и «берклиевскими» отрывками у Канта позволяет выявить специфические моменты повтора мыслей и критики аргументов, содержащихся в тех или иных разделах берклиевского сочинения.

Более того, Кант мог воспользоваться французскими переводами остальных произведений ирландца, изданными до 1781 г., как, например, переводами «Алсифрона, или мелкого философа» в 1734 г., «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» в 1750 г. и переводом «Сейриса» в 1745 г. Споры вокруг того, знал ли Кант содержание «Сейриса» или нет, свидетельствуют в первую очередь о его значимости для канто-берклианского вопроса, в равной степени как и обсуждение проблемы взаимодействия Канта с текстом «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом». Поэтому таким важным и существенным является упоминание как позднего берклиевского трактата, так и нескольких основных проблем «Трех разговоров» в кантовских лекциях по метафизике 1762—1764 гг., в которых клоуна епископ представлен, во-первых, как сомневающийся в бытии тел и, во-вторых, считающий все тела просто явлениями этих тел в нашей душе.

Таким образом, кратко изложенная Кантом суть берклианской концепции может свидетельствовать только об одном — что его восприятие этой философской системы не слишком отличалось от господствовавшего в XVIII веке отношения к ирландскому мыслителю. Резонно было бы предположить, что Кант чисто автоматически усвоил такой взгляд на Беркли, но в недавнем времени была предложена несколько иная точка зрения на данную проблему. Г. Мэтти высказал гипотезу, что Кант мог просто воспользоваться не совсем верным переводом берклиевских сочинений и прежде всего — переводом Эшенбаха, который и сам признавал, что использовал не английский оригинал, а переводил с французского экземпляра «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом» [6, Bd. 74, S. 163]. Мэтти риторически вопрошает, какова была бы судьба берклиевского философского наследия да и самый образ этого философа в сознании последующих поколений, если бы обстоятельства первого знакомства Канта с трудами клоинского епископа сложились бы более благоприятно [6, Bd. 74, S. 175].

С этим высказыванием бесспорно можно согласиться, так как хотя репутации берклиевской философии уже на момент философской деятельности Канта находилась не в лучшем виде и давала повод для появления всевозможных измышлений и превратной критики, но и влияние негативного мнения Канта тем не менее нельзя оставить без внимания, особенно учитывая авторитет критической философии в научных кругах. По сути, Кант помог закрепиться в истории философии неадекватному представлению о Беркли как о мыслителе, отвергнувшем основополагающий тезис о существовании внешнего мира. Однако Мэтти прав и в другом: даже факт прочтения Кантом английских оригиналов работ Беркли мало бы что изменило в кантовской аргументации и направлении его критики. Конечно, общий тон полемики был бы гораздо более спокойным, но расхождение между двумя философскими системами все равно оставалось бы очень заметным.

Начиная с четвертого паралогизма об идеальности в первом издании «Критики чистого разума», на повестке дня появился так называемый «вопрос о внешнем мире» (*Außenweltfrage*), перешедший затем в статус «проблемы», и именно отсюда понятие идеализма получает свое официальное разветвление на трансцендентальный (к которому Кант относил собственные взгляды) и эмпирический. Под трансцендентальным идеализмом Кант подразумевал учение о разделенности познавательно-бытийственной сферы на явления и вещи сами по себе, с невозможностью познания последних ввиду освоения вещей вне нас исключительно на основе априорных форм чувственности, таких, какими являются для нас пространство и время — условия всякого возможного опыта. С целью подчеркнуть априорный элемент в нашем познании внешнего мира в «Прологоменах» Кант называл свой идеализм также «формальным» в противоположность «материальному» идеализму на том основании, что он сам не согласен с полаганием пространства и времени как условий существования вещей, при том, что, по его глубочайшему убеждению, пространство есть не что иное, как форма чувственности субъекта.

Сходную категорическую негацию Кант утверждал в письме Я. Беку от 4 декабря 1792 г. относительно сравнения его идеализма («мнением Эберхарта и Гарве») с идеализмом Беркли [AA, XI(II), S. 395], что, по его мнению, не заслуживало ни малейшего внимания, так как Кант говорил об идеальности применительно к форме представления, а не к материи, т. е. объекта и его существования.

Однако тот факт, что Кант не посчитал необходимым давать развернутый ответ на подобную критику, по мнению Дж. Миллера, сыграло с ним злую шутку: Миллер полагает, что по большому счету Кант сам оказывается в чем-то виноватым в порождении традиции сравнения его философии с берклиевской. Дело в том, что нежелание Канта подробнее разъяснить данную проблему, наоборот, подкрепило уверенность кантовских критиков в том, что Кант не способен четко различить свою позицию от позиции Беркли и, следовательно, согласен с последней [7, Vd. 64, S. 315].

Относительно проблемы идеализма в первом издании Норман Кемп Смит отметил, что в четвертом паралолизме Кант опроверг позицию Декарта за счет косвенного принятия более радикальной позиции Беркли и приводит в качестве подтверждения кантовскую апелляцию к восприятию внешних объектов непосредственным образом [9, p. 304—305]. Согласно довольно смелому утверждению Кемпа Смита, Кант ниспроверг картезианский проблематический идеализм посредством более субъективного берклианского идеализма, в то время как аргумент второго издания, хотя формально и заявленный только как антикартезианский аргумент, тем не менее конституирует теперь уже опровержение догматического идеализма Беркли [9, p. 313]. Колин Тербейн также согласен с Кемпом Смитом в том, что апелляция к непосредственному восприятию как к средству подтверждения существования внешних вещей составляет одну из важнейших характеристик берклиевского учения и — в целом — есть общая точка соприкосновения между Кантом и Беркли [10, p. 104—105].

Следуя логике Л. Йарамилло, обращение к непосредственному восприятию как в кантовском опровержении идеализма, так и в берклиевской критике скептицизма является их существеннейшей компонентой [5, S. 50]. Но Йарамилло указывает также на определенные проблемы, связанные с интерпретацией берклиевского утверждения о существовании внешних объектов посредством апелляции к восприятию как позиции эмпирического реализма. Во-первых, больше всего претензий к данной интерпретации вызывает тот факт, что у Беркли нет четко выраженной теории континуальности объектов восприятия независимо от непосредственного бытия таких объектов в самом процессе восприятия. Во-вторых, берклиевский тезис о редуцировании объектов к содержанию сознания ставит философию имматериализма в крайне невыгодное положение, поскольку становится чрезвычайно затруднительно опровергнуть обвинение в иллюзионизме.

Тем не менее подобная интерпретация, учитывая критические замечания Йарамилло, имеет право на существование, так как отражает ход берклиевской аргументации в опровержении скептицизма. В начале «Третьего разговора» в рассуждении о критериях достоверности получаемого знания Беркли обращается к позиции здравого смысла и словами Филонуса задается известным вопросом о бытийственном статусе вишневого дерева. Дерево существует хотя бы уже потому, что воспринимается нашими чувствами — садовник видит и осязает его. То же, что воспринимается посредством чувств, и определяется как «реальное бытие» и о том утверждается, что «оно есть или существует» [3, p. 368].

Представляется возможным согласиться с точкой зрения немецкого исследователя в том, что в учении Беркли парадоксальным образом уживаются две тенденции: одна — связанная с высказанной берклиевской претензией на создание философии здравого смысла и апеллирующая к достоверности и

адекватности нашего опыта, и вторая — отражающая сущность его идеализма. И если обратиться в свою очередь к тексту первого издания «Критики чистого разума», то действительно становится понятным убеждение Тербейна в наличии момента сходства между кантовской и берклиевской философией и склонность поддержать это убеждение у Л. Йарамилло. Кант писал, что в отношении бытия внешних предметов нет необходимости в умозаключениях, так как они, так же, как и предметы внутреннего чувства, суть не что иное, как представления и их непосредственное восприятие есть вместе с тем достаточное доказательство их действительности [AA, IV, S. 233]. Что касается аналогичного хода мысли в тексте берклиевских «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом», то следует отметить следующие положения, на которые опирается прагматический мыслитель и которые демонстрируют не только некоторое сходство его позиции с таковой же кантовской, но и совершенно очевидное различие, делающее невозможным их отождествление.

Во-первых, Беркли, так же как и Кант, настаивает на необходимости доверия к нашим чувствам: «...доверяю своим чувствам и принимаю вещи такими, как я их нахожу. Чтобы быть ясным: мое мнение состоит в том, что реальные вещи — это те самые вещи, которые я вижу, осезаю и воспринимаю своими чувствами. Их я знаю...» [3, р. 363]. При этом Беркли делает вывод: учение о материальной субстанции порождает ненужные, с точки зрения Беркли, размышления о «неведомой природе всякой вещи» и ведет к различению между действительностью и чувственными явлениями вещей. В этом месте «Третьего разговора» есть прямая отсылка на текст берклиевского «Трактата о принципах человеческого знания», где в параграфе 101 доказываются наличие только одной действительной природы вещей и не-необходимость искать за якобы внешней стороной и лишь видимостью вещи ее истинную сущность: «...мы находимся под влиянием ложных начал в такой мере, что перестаем доверять своим ощущениям и начинаем думать, будто ничего не знаем о тех вещах, которые вполне понимаем» [3, р. 224]. Данное берклиевское утверждение противоречит кантовскому разделению на явления и вещи сами по себе и — более того — хотя и утверждает доверие к чувствам, тем не менее, с точки зрения Канта, есть по сути своей догматическое положение, постулирующее знание единой реальности, в случае с Беркли — реальности духовной.

Во-вторых, если человек не может ошибаться в том, что и как он воспринимает, то есть у него нет повода сомневаться в своих же чувствах, то тогда все заблуждения происходят на уровне суждения о чувственном материале. Так, когда человек воспринимает находящееся в воде весло как сломанное, он прав в отношении показаний своих чувств. Но если он сделает из этого вывод, что, вытащив весло из воды, он найдет его таким же сломанным, то этот человек заблуждается и причина тому — неверное суждение, которое он составляет себе о воспринимаемых им идеях [3, р. 372]. Данный момент берклиевской аргументации важен, так как в качестве подтверждающего примера Беркли приводит не только случай со сломанным веслом, но и коперниканскую теорию. Несмотря на то что берклиевские рассуждения о философских следствиях гипотезы Коперника гораздо более подробно представлены в «Трактате о принципах человеческого знания», в «Трех разговорах» они также есть: Беркли утверждает, что если человек актуально не воспринимает движения Земли, то это не означает, что он не смог бы его воспринять, если бы находился на том же расстоянии от Земли, как находится большинство планет

[3, р. 372,204]. Таким образом, то, что непосредственно воспринимается нами в чувствах, не является ни сенсорной ошибкой, ни продуктом воображения и наша задача состоит лишь в том, чтобы верно истолковать получаемое нами знание: если что-то кажется нам заключающим в себе некий познавательный изъян, значит, мы должны просто проинтерпретировать данную ситуацию с иной точки зрения. В этом смысле берклиевская мысль созвучна кантовскому пониманию сущности того изменения в способе мышления, которое произвел Коперник, разница же состоит в особом применении Кантом данного измененного метода в метафизике.

В-третьих, Беркли, с одной стороны, предлагает понимать под «материальной субстанцией» только «чувственное тело, которое можно видеть и ощущать» [3, р. 371] и заключает поэтому, что в таком аспекте существование материи является наддостовернейшим фактом, в котором можно быть уверенным так же, как и в собственном бытии. Но, с другой стороны, отрицание какого-либо немыслимого субстрата чувственных объектов влечет за собой для Беркли полагание субстрата духовного: «...не может быть никакого субстрата этих качеств, кроме духа» [3, р. 371]. Хотя при этом Беркли опять-таки заключает, что чувственные объекты не следует трактовать как модификации или свойства духа, но только как вещь, непосредственно воспринимаемую в том, что ее воспринимает.

Именно данный аргумент оказывается центральным в берклиевском опровержении скептицизма как такой философской позиции, при которой высказывается сомнение или даже отрицание существования чувственных объектов. Источник скептического сомнения Беркли усматривал в изначально ошибочном разделении независимого от нашего восприятия бытия вещи и того же ее бытия, но уже воспринимаемого нами посредством чувств. Соответственно решение данной проблемы Беркли предлагал в уничтожении такого деления и постулировании бытия вещи как бытия в восприятии.

Следует сказать, что Беркли прекрасно осознавал возможные возражения, которые могли бы прозвучать в адрес его главного тезиса, свидетельством чего стало и кантовское осуждающее высказывание, что Беркли низвел тела на степень простой видимости. Одним из таких часто упоминаемых упреков в отношении берклиевской философии стало обвинение, что Беркли не предоставляет никаких аргументов в поддержку теории континуального существования объектов независимо от восприятия, что и приводит фактически к невозможности доказать существование внешнего мира.

Однако такие аргументы у Беркли есть и в этом случае ему приходится сочетать сферу здравого смысла и доводы теологии, позиционируя себя таким образом как идеалиста. Это отчетливо прослеживается в двух местах берклиевских сочинений: во-первых, в «Трех разговорах», где Беркли подчеркивает, что отрицание бытия вещей вне ума не означает небытие вещей вне какого-то конкретного ума, но только вне всех умов вообще. Кроме того, внешнее существование чувственных объектов по отношению к нашей душе подтверждается тем, что знание об этих объектах впервые приобретается с опытом. И далее, есть другая душа, отличная от душ конечных существ, то есть «вездесущий вечный дух, который познает и объемлет все вещи», в котором и существуют объекты в те промежутки, когда мы не в состоянии их воспринимать [3, р. 364].

Во-вторых, в «Трактате о принципах человеческого знания» вещи названы «внешними» на основе своего происхождения, так как порождаются не в



душе человека, но запечатлеваются в ней отличным от нее духом, то есть Богом. Также воспринимаемые объекты могут считаться находящимися «вне духа» в смысле, что они существуют в каком-либо другом конкретном духе. Таким образом, дополнительная апелляция к Богу позволила Беркли отвергнуть существование объектов восприятия в абсолютном смысле (*absolute existence*) и обосновать их относительное бытие, т.е. действительное существование вне ума того или иного лица [3, p. 368].

Следовательно, становится вряд ли возможным действительно обвинять Беркли в иллюзионистском подходе к пониманию реальности внешних вещей и речь в таком случае должна идти скорее о некоем своеобразном изменении в трактовке того, что следует обозначать под «действительностью», «внешней реальностью», «существованием вне нас» и т.д. С этой точки зрения поэтому было бы неверным шагом подозревать Беркли в том, что он превращает воспринимаемые вещи в «видимость», «кажимость» или игру чьего-либо воображения.

Таким образом, Кант, по сути, не дал опровержения берклиевского идеализма, исходя из основных внутренних составляющих этого учения, скорее все кантовские антиберклианские высказывания были вариантом жесткого разграничения двух видов идеализма: трансцендентального, или формально-кантовского, и «материального» идеализма Беркли. Для Канта было крайне необходимо тщательно выделить свою новую, ни на что непохожую форму идеализма, выявить его специфику и в этом смысле доктрина ирландского епископа с его эмпирическим, «апостериорным» подходом и апелляцией к Божественному авторитету совершенно не вписывалась в рамки программы критической философии. Поэтому, естественно, что после появления геттингенской рецензии отношение Канта к отождествлению его мыслей с берклиевскими приобрело весьма резкий характер.

#### Список литературы

1. Васильева М. Ю. Критика И. Кантом идеализма Дж. Беркли // Историко-философский альманах. Вып. 1: Кант и современность. М., 2005. С. 182—189.
2. Allison H. E. Kant's Critique of Berkeley // *Journal of the History of Philosophy*. 1973. Vol. 11.
3. Berkeley G. *The Works*. London, 1908. Vol. 1.
4. Janisch J. *Kant's Urteile über Berkeley*. Straßburg, 1879.
5. Jaramillo L. E. H. *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus*. Mainz, 1995.
6. Matthey G. J. *Kant's Conception of Berkeley's Idealism* // *Kant-Studien*. 1983.
7. Miller G. *Kant and Berkeley: The alternative Theories* // *Kant-Studien*. 1973.
8. Paton H. J. *Kant's Metaphysics of Experience*. London, New York, 1970. Vol. 2.
9. Smith N. K. *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*. New York: Humanities Press, 1962.
10. Turbayne C. M. *Kant's Relation to Berkeley* // *Kant-Studies Today*, hg. v. L. W. Beck. LaSalle, 1969.
11. Warda A. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin, 1922.

#### Об авторе

**Васильева Марина Юрьевна** — канд. филос. наук, г. Москва, [vasmar@orc.ru](mailto:vasmar@orc.ru)