

## Л. Э. Крыштоп

ПОНЯТИЕ ПОСТУЛАТА  
В ФИЛОСОФИИ  
И. КАНТА

В философии Канта важную роль играют постулаты. Кантовское понимание данного термина отличается от предшествующей традиции. Для Канта постулаты суть изначально положения субъективные, но с необходимостью полагаемые как объективные, без чего для нас становится невозможным как систематическое теоретическое познание, так и следование моральному закону. Но об этой специфичности кантовского словоупотребления нередко забывают, в силу чего и появляются ошибочные обвинения Канта в атеизме.

*Postulates play an important role in Kant's philosophy. Kant's understanding of this term differs from the previous tradition. For Kant, postulates are originally subjective propositions necessarily supposed as objective ones. Otherwise, the systematic theoretical cognition and compliance with the moral law become impossible. However, this feature of Kant's word usage is hardly taken into consideration. That is why Kant is wrongly accused of atheism.*

**Ключевые слова:** постулат, аксиома, гипотеза, основоположение, принцип, максима, высшее благо, бытие Бога, бессмертие души, автономия воли, вера.

**Key words:** postulate, axiom, hypothesis, principle, fundamental principle, maxim, highest good, existence of God, immortality of soul, autonomy of will, faith.

Постулаты играют важную роль, как в практической, так и теоретической философии Канта, но понять их порой бывает очень нелегко. Волей-неволей мы сталкиваемся с необходимостью прояснения смысла, вкладываемого Кантом в сам термин «постулат». И здесь нас подстерегает ряд сложностей, основной из которых является привнесение естественно-научных коннотаций<sup>1</sup>, в силу чего кантовские постулаты нередко воспринимаются как нечто недостоверное и случайное<sup>2</sup>.

Термин «постулат» имеет многовековую историю. Впервые он встречается уже в Античности. В «Началах» Евклида мы находим наряду с определениями и аксиомами (общими понятиями) три (по другой версии пять) постулатов. Дефиниции этому понятию автор не дает, но, по сути, постулаты являются требованиями построения [6, т. 1, с. 14–15]. В философии этот термин имел несколько иное употребление. Аристотель разводит понятия гипотезы и постулата. Первая определяется им как «то, что хотя доказуемо, но сам [доказывающий] принимает не доказывая, если изучающему оно кажется правильным и он принимает его», а второй — как «то, что принимают, в то время как изучающий не имеет никакого мнения об этом или имеет противоположное мнение» [1, с. 275]. Эти две традиции — евклидовская и аристотелевская — пронизывают всю

историю философии. Особое внимание проблематике постулатов уделялось в Новое время в связи с поиском прочных оснований науки. В трудах новоевропейских философов нередко можно увидеть перечень неких начальных положений, называемых «постулатами», или «аксиомами», предвещающий основные размышления [20, с. 48, 97, 159, 240]. В ходу термин «постулат» был и в Германии в XVII—XVIII вв., в особенности у вольфианцев, понимающих постулат как «недоказуемое практическое положение» [30, S. 258–259], «которое показывает, что нечто возможно, и истинность которого ясна из самого определения» [29, S. 1086–1087]. В этом вопросе, как и во многих других, у Вольфа и его последователей были оппоненты, в частности Хр. А. Крузий [24, S. 63–66] и И.Г. Ламберт [25, Bd. 1, S. 9–10; AA, X, S. 65]. Но в целом можно сказать, что все эти мыслители в той или иной степени разделяли одну из двух выше обозначенных позиций. В философии И. Канта понятие постулата по ряду причин приобретает совершенно новое звучание. Прежде всего, кёнигсбергский философ вводит постулаты в свою

<sup>1</sup> В связи с этим уместно привести весьма занятную интерпретацию пятого постулата Евклида о параллельных прямых, относящуюся к началу XX в.: «А почему не пересекутся? <...> Потому, что это опытный факт? Потому, что они не пересекаются перед нашими глазами, сколько бы мы не всматривались? А если продолжить линии до бесконечности? Где гарантия, что там они не перекрестнутся? И какой же это факт, если мы не можем опытно продолжить его за границами нашего зрения, в этой самой неведомой нам бесконечности? <...> Истина вовсе не самоочевидна. И доказательств у нее нет — это заранее известно. Где выход? Принимаем ее как постулат, т. е. как допущение, для которого нет ни опровержений, ни доказательств» [19, т. 1, с. 351].

<sup>2</sup> Вот, например, как пишет о кантовских постулатах В. И. Иванов: «...протестантская мысль устами Канта обращает само бытие Божие из предпосылки разумного сознания в его постулат, т. е. необходимое для разума следствие, вытекающее из аксиомы нравственного долга» [7, с. 105].

моральную философию, что до него никому не удавалось. К тому же этот термин в кантовской философии имеет специфическое употребление, не укладывающееся полностью в рамки предшествующей традиции.

### 1. Термин «постулат» в ранних работах И. Канта

В работах докритического периода термин «постулат» встречается довольно редко, но как в немецких, так и в латинских сочинениях. В конкурсном сочинении «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (1762–1764), выводя формальные и материальные первопринципы морали, Кант называет вторые «постулатами», придерживаясь при этом напрямую заимствованного из математики и общепринятого в то время понимания постулата как недоказуемого положения [8, с. 190 – А 98]. В диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770), рассматривая ряд основных положений, касающихся идеи времени, Кант называет их (в частности, положение о непрерывности) «первыми постулатами чистого времени» [9, с. 297 – А<sub>2</sub>18]. Здесь, по всей видимости, прослеживается влияние новоевропейской традиции перечисления в начале сочинения или главы основных положений под заголовком «постулатов», «аксиом» или «общих понятий» (как, например, у Спинозы). Сами эти положения без существенных изменений повторяются и в «Критике чистого разума», однако там они уже не именуются постулатами. Впрочем, чем они являются, если они не постулаты, остается неясным, так как по сравнению с данной работой принципиально их значение и статус в «Трансцендентальной эстетке» не изменились. Возможно, причину этого следует усматривать именно в пересмотре значения понятия постулата и попытке размежеваться с его старым употреблением.

Таким образом, в ранних работах прослеживается, скорее, традиционное для того времени понимание постулата как недоказуемого самоочевидного основоположения. Но в то же время здесь уже можно усмотреть и некоторые моменты, ставшие характерными для Канта в критический период, в частности попытку установления постулатов в моральной философии. К тому же в диссертации 1770 г., считающейся начальной работой критического периода, встречается еще один случай употребления рассматриваемого термина. В разделе, посвященном методу метафизики, Кант указывает три подставных принципа, которые «не искажают данного рассудочного понятия чувственным познанием, но которые тем не менее вводят в заблуждение рассудок так, что он принимает их за доводы, заимствованные от объекта, тогда как они только рекомендуются нам *в силу их сообразности* со свободным и широким пользованием рассудка в соответствии с его особенной природой» [9, с. 318 – А<sub>2</sub>36]. Собственно «постулатом» Кант называет только третий принцип (никакая материя в мире не исчезает, а все изменения касаются только формы), однако, по всей видимости, этот термин в такой же мере может быть отнесен и к первым двум (сообразность всего происходящего в мире естественному порядку и причинное единство в мире). В данном случае Кант употребляет этот термин уже в значении, близком критическому. Здесь постулат – это скорее необходимое положение, только при допущении которого наше познание возможно. Фактически, эти «принципы сообразности» служат тем, что позднее в «Критике чистого разума» Кант назовет регулятивными принципами, оставив в неизменном виде только один – принцип единства.

### II. Постулаты в «Критике чистого разума»

В «Критике чистого разума» Кант определяет постулирование следующим образом: «Если то, что нечто существует или должно произойти, несомненно достоверно, но чем-то обусловлено, то некоторое определенное его условие или может быть абсолютно необходимым, или же его можно предполагать только как произвольное и случайное. В первом случае условие постулируется (*per thesin*), а во втором – оно предполагается (*per hypothesin*)» [10, с. 381 – В 661/А 631]. Как видно из данного определения, постулаты в равной степени имеют место как в теоретической философии (если рассматривается то, что существует), так и в практической (если рассматривается то, что должно произойти). Что касается практической сферы, то здесь Кант говорит о постулировании бытия Бога и бессмертия души, но подробно их разбирает уже во второй «Критике». Постулаты чистого теоретического разума представляют собой принципы однородности, спецификации и непрерывности<sup>3</sup>, неразрывно связанные с идеей полного единства наших знаний. Эти принципы служат целям как можно большего расширения рассудочных познаний, и их применение может быть лишь регулятивным. Какова природа сама по себе, мы знать не можем, но мы вынуждены постулировать систематическое единство

<sup>3</sup> В данном случае мы наблюдаем синонимичность терминов «постулат» и «принцип». Это характерно и для некоторых других пассажей. Скорее всего, в данном случае следует усматривать влияние предшествующей традиции, для которой такие понятия, как «основоположение», «принцип», «постулат», «аксиома», «максима», были во многом взаимозаменяемы.

рассудочных знаний как соответствующее природе самой по себе, так как без такого рода постулирования наши рассудочные знания, являясь лишь случайным агрегатом, рассыпались бы. Систематическое единство природы, стало быть, есть не объективное положение дел, но лишь субъективная потребность, проистекающая из ограниченности возможностей разумного существа: дело не в том, что научное познание природы невозможно, если ей не присуще систематическое единство, но мы не можем познавать природу, если не считаем таковое ей свойственным. Именно такое понимание постулата как необходимого условия станет в дальнейшем основным для практической философии Канта.

Но такое употребление рассматриваемого понятия в «Критике чистого разума» не единственное. Говоря о регулятивном принципе чистого разума в отношении космологических идей, Кант подчеркивает, что указанное основоположение, предписывающее в ряду условий данных явлений бесконечный регресс, сохраняет силу лишь как проблема для рассудка и постулирует только то, что следует делать в регрессе, но не то, что действительно дано в объекте до всякого регресса. Здесь Кант придерживается традиционного математического определения постулата как положения, указывающего на возможность осуществления действия<sup>4</sup>, в противоположность аксиоме, приписывающей определенные свойства самому объекту. Фигурируют в «Критике чистого разума» и собственно математические постулаты, но главным образом при сравнении с постулатами эмпирического мышления вообще с целью выявления сущностных особенностей последних.

Так называемые постулаты эмпирического мышления вообще (постулаты возможности, действительности и необходимости) наряду с аксиомами созерцания, антиципациями восприятия и аналогиями опыта составляют систему синтетических основоположений рассудка. Но они как основоположения о модальности являются лишь субъективно-синтетическими положениями. Они не расширяют само понятие объекта (почему и не носят объективно-синтетический характер), хотя субъективно они имеют синтетический характер, так как к понятию объекта прибавляют определенное отношение его к познавательной способности. Такое понимание категорий модальности как указания только лишь на действие познавательной способности, посредством которого образуется понятие об объекте, позволяет Канту утверждать, что предложенное им в данном разделе употребление термина «постулат» мало отличается от общепринятого в математике.

Постулаты эмпирического мышления выполняют важную функцию: они ограничивают сферу употребимости категорий чисто эмпирическим применением. Относясь к синтезу чистого созерцания (форма явлений), синтезу восприятия (содержание явлений) и синтезу опыта (отношения восприятий), постулаты эмпирического мышления вообще, как и остальные основоположения чистого рассудка, суть лишь регулятивные основоположения. Они выражают не связи между явлениями в опыте, а отношения к опыту и защищают научное познание от притязаний фантазии и пустых мечтаний, ясновидения, спиритизма и других подобного рода явлений, с которыми кёнигсбергский философ начал бороться еще в докритический период.

### III. Постулаты чистого практического разума

Постулаты у Канта — это принципиально важные положения, можно даже сказать, опорные точки всей его философии, причем как практической, так и теоретической. Но его практические постулаты по праву занимают совершенно особое место, и им за более чем два столетия после смерти их автора уделяли немало внимания. Даже сейчас, проводя исторический анализ рассматриваемого термина, кантовские постулаты чистого практического разума нередко выделяют в особую группу, и это неспроста. В них действительно в полной мере проявилась специфика кантовского терминологического языка. Однако, как ни прискорбно это замечать, об этой специфике как раз нередко и забывают, в силу чего и возникают обвинения Канта либо в атеизме, либо же в шаткости основ его моральной философии.

Постулаты чистого практического разума суть необходимые предположения в практическом отношении, дающие трансцендентальным идеям спекулятивного разума объективную реальность (посредством их отношения к практической сфере). Тем самым разум получает право на понятия, утверждать саму возможность которых в теоретическом отношении он не мог себе позволить. Эти предпосылки исходят из основоположения моральности, которое само есть не постулат, а аподиктический практический закон, непосредственно определяющий волю. Речь идет о постулатах свободы, бессмертия души и бытия Божьего.

---

<sup>4</sup> Четче всего математическое определение термина «постулат» формулируется в лекциях по логике под ред. Г. Б. Йеше: «*Постулат* есть практическое, непосредственно достоверное положение или основоположение, определяющее возможное действие, относительно которого предполагается, что способ его осуществления непосредственно известен» [14, с. 366 — А 174–175].

*Постулат свободы* сам Кант считал основным<sup>5</sup>. Идея свободы главенствует над двумя другими, так как «ее существование содержится в категорическом императиве, не оставляя места для сомнения» [13, с. 252 – А 497]. В отличие от постулатов бессмертия души и бытия Бога постулат свободы и моральный закон взаимно обуславливают друг друга. Моральный закон, сам по себе не нуждающийся ни в каком оправдании, доказывает существование свободы, так как сам есть закон каузальности через свободу. Спекулятивный разум вынужден признать возможность существования свободы, дабы не впасть в противоречие с самим собой<sup>6</sup>. Так что если существование каузальности через свободу и не может быть доказано теоретически, то и опровергнуто теоретически оно тоже быть не может<sup>7</sup>. Вот почему несмотря на то, что свобода есть сверхчувственная идея, в ее постулировании нет противоречия. Фактически, речь идет о признании свободы, несмотря на невозможность спекулятивного обоснования достоверности ее существования. Оправдание же такого признания сводится к утверждению, что разумное существо может поступать нравственно, только если осознает себя как существо свободное. А «для существа, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей своей собственной свободы, имеют силу те же законы, которые обязывали бы действительно свободное существо» [11, с. 227 – В/А 100]. Это обстоятельство и избавляет нас от необходимости строгого теоретического доказательства существования свободы, но ограничивает значимость соответствующего постулата практической сферой.

*Постулат бессмертия души*, как и *постулат бытия Бога*, неразрывно связан с моральным законом и представляет собой «теоретическое, но как таковое недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще практическому закону, имеющему a priori безусловную силу» [12, с. 520 – А 220]<sup>8</sup>, т. е. является постулатом чистого практического разума. Надо учитывать, что в критических произведениях Канта есть два варианта обоснования бессмертия души, так же как и обоснования бытия Бога. Но в обоих вариантах указанные два постулата, взаимодополняя друг друга, тесно связываются с идеалом высшего блага, которое Кант представляет как такое состояние разумного существа, при котором «морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью» [10, с. 474 – В 838/А 810]. Таким образом, неотъемлемыми компонентами высшего блага являются святость (полное соответствие воли мыслящего существа моральным предписаниям) и блаженство (состояние мыслящего существа, при котором все происходит согласно его воле). Но в эмпирическом мире высшее благо недостижимо.

В «Критике чистого разума» акцент делается на несоответствии уровня моральности существа и его блаженства. В силу этого мы должны полагать основание практически необходимой связи между этими двумя компонентами в интеллигибельном мире, причем «мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир» [10, с. 475 – В 839/А 811]. Бог же предстает как мудрый творец и правитель в умопостигаемом мире, без которого невозможно распределение блаженства в точном соответствии с моральностью. В данном случае речь фактически идет о надежде на воздаяние в жизни после смерти и о допущении бытия Бога как гаранта такового воздаяния, без которых «прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» [10, с. 476 – В 841/А 813], что является гетерономным обоснованием нравственности.

В «Критике практического разума» перед нами предстает другая картина. Здесь бессмертие души и бытие Бога также суть положения, неразрывно связанные с моральностью, однако связь эта несколько иная. Постулат бессмертия души вытекает из необходимости в соразмерности продолжительности существования с полнотой выполнения морального закона. Рассуждение, оправдывающее бессмертие души, уже неявно содержит в себе в качестве предпосылки необходимость существования Бога. Для разумных конечных существ возможен только прогресс до бесконечности к моральному совершенству и невозможно моральное совершенство как состояние. Но в глазах Бога, для которого нет временных определений, моральное совершенство как состояние и бесконечный прогресс к моральному совершенству могут совпадать. Это обстоятельство и дает надежду на полное соответствие воле Бога. Однако Кант дает второму постулату и собственное обоснование. Разумное существо само не есть причина природы. И сам моральный закон предписывает лишь стремление к святости, но не содержит оснований для соответствия степени нравственности и счастья. Следовательно, мы вынуждены предполагать основание таковой связи в высшей, отличной от мира каузальности, в противном случае предписываемое нам моральным законом в качестве объекта желания высшее благо становится

<sup>5</sup> Кант различает негативное понятие свободы (независимость от посторонних определяющих причин) и позитивное (собственное законодательство чистого практического разума). Постулируется свобода в положительном смысле [11, с. 225–226 – В/А 97–99].

<sup>6</sup> Ср.: Refl. 4545 [AA, XVII, S. 588]. Это относится и к остальным постулатам чистого практического разума – см.: Refl. 4953 [AA, XVIII, S. 40].

<sup>7</sup> То же самое можно сказать и об остальных двух постулатах (см., например: Refl. 5475 [AA, XVIII, S. 194].

<sup>8</sup> Ср.: Refl. 3133 [AA, XVI, S. 673].

невозможным. Таким образом, здесь Бог предстает условием достижения высшего блага, но не обуславливает следование моральным законам. Истинные мотивы соблюдения этих законов усматриваются «не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство» [12, с. 527 – А 232].

При таком опосредовании через понятие высшего блага о гетерономности в определении воли напрямую говорить уже не приходится. Напротив, сам Кант считал, что только его вариант обоснования бытия Бога является единственным приемлемым вариантом, сохраняющим возможность подлинно морального поведения, т. е. поведения из одного лишь уважения к моральному закону. Без такового постулата мы не могли бы считать высшее благо, стремление к осуществлению которого предписывает моральный закон, возможным. При любом другом обосновании воля разумных существ определялась бы гетерономно, что устраняло бы моральную ценность поступков. Разберем эти два момента подробнее.

Что касается первого – невозможности представить высшее благо осуществимым иначе, чем при допущении постулатов чистого разума – здесь Кант останавливается прежде всего на постулатах бессмертия души и бытия Бога. Высшее благо предписывается как объект нашего желания аподиктически достоверным моральным законом, следовательно, мы вынуждены признавать и условия, при которых мы можем считать высшее благо реализуемым. Таким образом, речь здесь идет только о субъективных особенностях природы разумных существ: невысшее благо не может быть осуществимо иначе, чем при посредничестве Бога, но мы не можем себе представить это иначе. Следовательно, постулаты нужны нам в силу наших субъективных потребностей, но не имеют объективных оснований. В теоретической сфере они нужны нам для объяснения, и тогда они суть гипотезы; в практической сфере они нужны для понимания высшего блага и суть постулаты, или положения веры, основанной на чистом разуме.

Что касается второго аспекта – утверждения, что лишь предложенный Кантом вариант обоснования бытия Бога сохраняет возможность автономного определения воли – он в конечном счете ведет к критике антропоморфизма и фанатизма (мистического познания). В результате дедукции категорий в трансцендентальной аналитике «Критики чистого разума» было установлено, что мы можем с помощью категорий мыслить сверхчувственные объекты, но для теоретического применения разума они могут быть пригодны только в том случае, когда под них подводится соответствующее созерцание. Мы не можем дать идеям Бога и бессмертия души (вечности) соответствующего созерцания, поэтому мы можем лишь мыслить эти предметы, но теоретическое познание их природы нам недоступно. Нам доступно лишь такое определение этих объектов, которое основано на наших моральных потребностях. Так, Бог, для того чтобы высшее благо было достижимо, должен быть всеведущим, всемогущим, вездесущим, вечным и т. д. Но все эти предикаты приписываются идее Бога лишь для практического применения и не могут рассматриваться как познание его природы. Напротив, антропоморфизм и фанатизм пытаются расширить теоретическое познание природы Бога мнимым опытом (либо заимствуя определения из нашей чувственной природы, либо же посредством неких сверхчувственных созерцаний). И то и другое недопустимо. Однако Кант идет еще дальше и отмечает, что если бы все же природа наградила нас возможностью каким-либо образом созерцать Бога и вечность, то с автономией определения воли было бы покончено. То же самое произошло бы и в случае, если бы мы могли доказать существование Бога и бессмертие души. При этом, конечно, не было бы нарушений морального закона, но «большинство законосообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие – в надежде и ни один – из чувства долга, а моральная ценность поступков <...> вообще перестала бы существовать» [12, с. 548 – А 265]. В то же время практические постулаты все же дают указанным идеям Бога, души и свободы объекты, чем расширяют познание теоретического разума, но это не расширение познания данных сверхчувственных предметов, а расширение познания в отношении сверхчувственного вообще, так как разум вынужден допустить, что такие предметы существуют. Тем самым практические постулаты, указывая, что сверхчувственное вообще имеется, выполняют еще одну важную задачу – выбивают почву из-под ног материализма и атеизма.

Таким образом, именно то, что рассматриваемые положения не могут обладать теоретической достоверностью – ни рациональной (путем строгого доказательства), ни эмпирической (путем подтверждения в опыте), является принципиально важным для этической системы Канта. Но, как ни странно, именно в этом чаще всего и усматривали недостаток кантовской морали. Его обвиняли в атеизме [18, с. 386] или, по крайней мере, в антирелигиозности [26, S. VII], равно как и в том, что он сам же разрушил основание своей моральной системы, превратив Бога и душу всего лишь в проблематические идеи [26, S. 297]; у него пытались найти некое неубедительное, выдуманное из жалости к своему старому слуге моральное доказательство бытия Бога [4, с. 151 – 152] или же и вовсе приравнивали кантовское обоснование

недоказуемых практических постулатов к доказательствам<sup>9</sup>, приписывали ему создание некоего шестого доказательства бытия Бога [3, с. 17].

В отсутствии возможности строгого доказательства указанных положений сам Кант усматривает и их пользу для религии, которая понимается как познание «всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, т.е. произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности» [12, с. 527 — А 233]. Здесь уже прослеживается кантовское выведение религии из морали, в чем нередко видели ослабление и первого, и второго [17, с. 11], уничтожение как теологии, так и морали [26, S. VII]. Критиковали и кантовскую попытку перенести вопросы нравственности и веры в сферу субъективности разумных существ, что чаще всего именовали «самовлюбленностью кантовской моральной теологии» [27, Bd. 2, S. 382] или просто эгоизмом [5, с. 66]. Особенно характерны такого рода обвинения были для русских мыслителей. Быгует даже мнение, что Кант изображался в России (и, следовательно, воспринимался) как «черт», «искуситель»<sup>10</sup>. При этом, естественно, прежде всего ссылаются на П. А. Флоренского, обвинявшего кантовскую философию и ее создателя во всех смертных грехах, в частности в «лукавстве» [21, с. 103]. Упоминают в этой связи также А. Белого, Н. Ф. Федорова, Л. И. Шестова. И хотя сводить восприятие Канта русской мыслью сугубо к приписываемой ей «чертовщине» не совсем корректно, так как наряду с резкими выпадами в адрес кантовской философии (далеко не всегда оправданными) можно назвать и ряд спокойных суждений, порой даже подмечающих некоторую пользу сочинений кёнигсбергского мыслителя, но здоровое звено в таком мнении все-таки есть, потому что даже лояльно настроенные к Канту мыслители (А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Ф. А. Степун и др.) недостатков в его философии находили обычно гораздо больше, чем достоинств. При этом если нравственная система Канта, построенная на долге, а не на чувственных склонностях, еще вызывала порой уважение и лестные отзывы, то вот выведение религии из морали и сведение Бога, как и бессмертия души, только лишь к постулатам вызывали резко отрицательную реакцию<sup>11</sup>. В этом русские мыслители проявляли завидное единодушие. Пожалуй, такого рода критику действительно можно считать специфически русской чертой, так как, начавшись в самом начале XIX в., она успешно перевалила и за рубеж XX в. Крайним проявлением такой позиции и стали обвинения Канта в низвержении религии и атеизме, а в конечном счете и в «чертовщине».

Подобного рода критика присутствовала и в Западной Европе, однако там она не была доминирующей. Принципиально противоположное понимание кантовских положений продемонстрировали ранние йенские кантианцы (в основном протестантские теологи), для которых взгляды Канта представляют защиту веры от посягательств материализма и неверия, что, на мой взгляд, гораздо ближе к кантовскому замыслу<sup>12</sup>. Сам Кант однозначно определил, что понятие о Боге не относится ни к физике, ни к метафизике и не является предметом научного познания. Оно есть предмет моральной веры [12, с. 536 — 540 — А 246 — 254]. Другими словами, заслуга Канта заключается в том, что он, возможно, одним из первых, осознал опасность развития науки и связанного с этим онаучивания бытия. Определяя границы теоретического познания, он тем самым создал свободное пространство, в котором человек может быть осознан как принадлежащий к интеллигибельному миру, открывающемуся в опыте самопостижения морального поступка. Без такового ограничения возможностей научного познания человек в конечном итоге был бы полностью низведен к миру явлений и лишился бы своего метафизического ранга [22, с. 226 — 238].

Таким образом, постулаты чистого практического разума являются положениями веры, и только веры. Предметы постулирования в практической философии — свобода, душа, Бог — признаются невозможными к любому виду теоретического удостоверения (равно как и опровержения), предикаты знания к ним в принципе приложимы быть не могут. Несмотря на это, они признаются истинными. Но это признание не носит объективного характера, а происходит только лишь из субъективной

<sup>9</sup> Так, Л. У. Бек, проводя параллели с текстами третьей «Критики» и «Метафизики нравов», видит здесь не просто некое «моральное доказательство», но даже собственно кантовский аналог физико-телеологического доказательства [23, р. 271 — 279], что в корне неверно, так как в данном случае упускается из виду проводимое Кантом различие между применением идеи Бога в практической сфере и теоретической. Потребности практического разума приводят к тому, что идея Бога становится постулатом, или положением веры моральной. Но для теоретического разума эта идея может служить лишь своего рода гипотезой для объяснения целесообразности в мире, т.е. быть положением веры доктринальной. Лишь в последнем случае можно говорить о некоем аналоге физикотеологического доказательства, но к постулатам чистого практического разума и этической концепции это отношения иметь не будет.

<sup>10</sup> Наиболее ярким выражением данной позиции является следующая статья: Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51 — 69. Противоположную точку зрения см.: Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века. М., 2009. С. 487 — 497.

<sup>11</sup> Подробнее о рецепции кантовских постулатов в России см.: Крыштов В. Э. Рецепция понятия постулата в русской метафизике XVIII — начале XIX века // Национальное своеобразие в философии / под ред. А. Н. Круглова. М., 2009. С. 73 — 80.

<sup>12</sup> Стоит вспомнить хотя бы известную цитату о том, что критика разума нужна, дабы «подрезать корни материализма, фатализма, атеизма, неверия свободомыслия, фанатизма и суеверия...» [10, с. 26 — В XXXVI].

потребности. Мы должны признавать существующими условия выполнения долга, предписывающего нам высшее благо в качестве конечной цели (бытие Бога и бессмертие души), так как, для того чтобы стремиться к чему-то, нам необходимо непротиворечивое понимание этого чего-то как возможного к осуществлению. По этой же причине нам нужен и постулат свободы, ведь для того чтобы разумное существо могло поступать морально (независимо от внешних эмпирических влияний), оно должно иметь непротиворечивое понимание себя как свободного разумного существа. Постулируется при этом не существование предмета, а максима, т. е. правило поведения субъекта [13, с. 252 – А 497].

#### IV. Первые всеобщие основоположения И. Н. Тетенса

Понимания постулата как необходимого предположения, проистекающего из субъективной потребности, является основным для философии Канта — как практической, так и теоретической<sup>13</sup>. Такое употребление рассматриваемого понятия, не укладываясь в рамки предшествующей традиции, по сути стало кантовским нововведением. Но все же не следует рассматривать это весьма специфическое понимание термина «постулат» у Канта вне исторического контекста дискуссий того времени о метафизических основоположениях. Так, при более внимательном рассмотрении сочинения И. Н. Тетенса «О всеобщей спекулятивной философии» (1775) в нем можно усмотреть некий аналог «кантовских» постулатов<sup>14</sup>.

По мысли Тетенса, в философии есть основоположения, сравнимые по степени очевидности и достоверности с математическими. Таковыми являются первые всеобщие основоположения (*erste Grund-Gemeinsätze*)<sup>15</sup>, которые суть «некие всеобщие суждения о связях вещей и их свойствах в отношении друг к другу» [28, S. 27]. В метафизике они рассматриваются объективно, однако «являются в нас только субъективными способами представления и мышления, которые могут в нас наблюдаться, как и другие модификации и деятельности нашей способности мышления» [28, S. 27]. Но эти субъективные способы проистекают из самой природы рассудка так, что рассудок как рассудок, как способность суждения не может судить иначе. Собственно говоря, из этой же необходимости и естественности способа мышления вытекает и их очевидность.

Несложно усмотреть некое сходство между трактовкой Тетенсом первых всеобщих основоположений как субъективных способов мышления и кантовским пониманием постулатов как субъективно необходимых предположений. Но имеется также и ряд существенных отличий. Прежде всего, Тетенс не называет рассматриваемые положения постулатами. Термин «постулат» применяется им только непосредственно к геометрическим положениям и употребляется в традиционном значении положения самоочевидного. Кроме того, у Тетенса первые всеобщие основоположения проистекают из естественной склонности рассудка, вне зависимости от того, рассудок ли это человеческий или бесконечный. Кант же в данном случае ограничивается рассмотрением лишь человеческого разумного существа с присущими ему априорными формами чувственности и рассудка.

\* \* \*

Понятие постулата встречается во всех разделах кантовской философии, а сами постулаты служат базовыми основоположениями, на которые опирается вся система в целом. Без постулатов чистого теоретического разума мы не имели бы рассудочного познания природы. Правовые постулаты делают возможным правовую систему Канта. Без постулатов чистого практического разума немислима кантовская этика; они же защищают веру от слишком смелых посягательств науки, тогда как постулаты эмпирического мышления, напротив, защищают научное познание от неуместного вторжения

<sup>13</sup> Помимо рассмотренных выше постулатов чистого теоретического разума и чистого практического разума в таком же значении термин «постулат» употребляется и в естественно-научных работах Канта критического периода, а также в «Метафизических началах учения о праве» «Метафизики нравов».

<sup>14</sup> Не следует, однако, считать Тетенса в данном случае непосредственным источником формирования кантовского понимания термина «постулат». В то же время и полностью исключать влияние Тетенса в данном вопросе тоже не стоит. Несмотря на то что в кантовской диссертации 1770 г. (т. е. за пять лет до выхода в свет работы Тетенса) уже можно заметить понимание постулатов как субъективных положений, проистекающих из интереса разума, тем не менее здесь позиция Канта еще не столь четко выражена, как в критических произведениях. Позиция Тетенса в этом вопросе гораздо более ясна и последовательна. Это и позволяет сделать вывод, что если Тетенс и не являлся источником «кантовского» понимания термина «постулат», то он, по крайней мере, значительно поспособствовал его становлению. В свою очередь, на Тетенса при формировании взгляда на первые всеобщие основоположения как на субъективные способы мышления и представления вполне могла повлиять кантовская диссертация 1770 г., так что корректнее в данном случае говорить о взаимном влиянии двух философов друг на друга.

<sup>15</sup> Наряду с первыми всеобщими основоположениями, являющимися формальными принципами, Тетенс выделяет их второй класс — трансцендентные основоположения, или принципы материальные, подчиненные первому классу основоположений.

фантазерства. У всех этих многочисленных постулатов, однако, есть одна характерная особенность, которая и отличает кантовское словоупотребление от предшествующей традиции. Кантовские постулаты являются, по сути, исходно положениями субъективными, но с необходимостью полагаемыми как объективные. Вызываемые потребностями субъекта, непосредственно проистекающими из особенностей его природы, они должны приниматься за истинные. В противном случае для нас становятся невозможными систематичность теоретических познаний и следование моральному закону. Схожее этому понимание постулатов отмечается уже в диссертации 1770 г. и прослеживается на протяжении всего критического периода как в теоретической, так и в практической философии. Постулированию у Канта подвергаются не сами предметы и их существование, но лишь максима считать что-то существующим. И хотя содержание постулатов крайне разнообразно, по форме все они суть необходимые с субъективной точки зрения допущения, проистекающие из «интереса разума» в практической или в теоретической сфере. Это оригинальная кантовская трактовка термина «постулат», не сводимая ни к одной из позиций его предшественников и современников в отношении этого вопроса. Тем не менее этот оригинальный вариант — лишь один из многих других вариантов ответа на вопрос о прочных основах философии как науки, в силу чего кантовские постулаты органично вписываются в контекст нововременных дискуссий о метафизических принципах.

### Список литературы

1. *Аристотель*. Вторая аналитика // Собр. соч.: в 4 т. / под ред. З.Н. Микеладзе. М., 1978. Т. 2.
2. *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. №1.
3. *Булгаков М.А.* Мастер и Маргарита. М., 1989.
4. *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии. М., 1994.
5. *Гогоцкий С.С.* Критический взгляд на философию Канта. К., 1847.
6. *Евклид*. Начала / пер. и ком. Д.Д. Мордухай-Болтовского. М., 1948—1950.
7. *Иванов В.И.* Шекспир и Сервантес // Иванов В.И. Собр. соч. Брюссель, 1987. Т. 4.
8. *Кант И.* Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 2.
9. *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Там же.
10. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
11. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 4.
12. *Кант И.* Критика практического разума // Там же.
13. *Кант И.* Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Там же.
14. *Кант И.* Логика // Там же.
15. *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века. М., 2009.
16. *Крыштов Л. Э.* Рецепция понятия постулата в русской метафизике XVIII — начале XIX века // Национальное своеобразие в философии / под ред. А.Н. Круглова. М., 2009.
17. *Лубкин А.С.* Рассуждение о том, возможно ли нравочению дать твердое основание независимо от религии // Кант: pro et contra / под ред. В.А. Жучкова. СПб., 2005.
18. *Никанор*, архиепископ (Бровкович А. И.). Критика на Критику чистого разума Канта // Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1888. Т. 3.
19. *Снегов С.А.* Книга бытия: В 2 т. Калининград, 2007.
20. *Спиноза Б.* Этика. СПб., 2007.
21. *Флоренский П. А.* Чтения о культе (Култ и философия) // Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
22. *Хинске Н.* «Критика чистого разума» и сфера свободы для веры // Научные и вненаучные формы мышления / под ред. И. Т. Касавина, В. Н. Поруса. М., 1996.
23. *Beck L. W.* A commentary on Kant's Critique of practical reason. Chicago, 1960.
24. *Crusius Chr. A.* Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig, 1747.
25. *Lambert J. H.* Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Riga, 1771.
26. *Stattler B.* Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung des Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. München, 1788.
27. *Stattler B.* Anti-Kant. München, 1788.
28. *Tetens J. N.* Ueber die allgemeine speculativische Philosophie. Bützow, Wismar, 1775. S. 27. ND: Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung / Besorgt von W. Uebele. Berlin, 1913. Bd. 1.
29. *Wolff Chr.* Mathematisches Lexicon. Leipzig, 1716.
30. *Wolff Chr.* Philosophia rationalis sive Logica. Leipzig, 1740.



---

**Об авторе**

*Крыштон Людмила Эдуардовна* — асп. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, ricpatric@gmail.com

**About author**

*Ludmila E. Kryshthon*, PhD student, Department of International Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ricpatric@gmail.com