

ՌԱՅԻՈՆԱԼ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՔՆՆԱԴԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԵՎ ԳԻՏԵԼԻՔԻ ՈՒ ՀԱՎԱՏԻ ՊՐՈՐԵԼՄԸ
ԿԱՆՏԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ԼԵՎՈՆ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ

Գերմանական դասական փիլիսոփայության հիմնադիր Իմանուել Կանտի ուսմունքը շահագանց ընդամալալ է և ներքուստ հակասական: Այն հաճախ միավորում է միմյանցից տարբեր, երբեմն էլ նույնիսկ հակադիր տենդենցներ և մոտիվներ: Բնութագրելով Կանտի ուսմունքը, Վ. Ի. Լենինը նրա հիմնական գիծը տեսնում է մատերիալիզմի և իդեալիզմի հաշտեցման, նրանց միջև կոմպրոմիսի, մի սիստեմում այլասեռ, հակադիր փիլիսոփայական ուղղությունների զուգակցման մեջ: Ի նկատի ունենալով այդ հանգամանքը, Վ. Ի. Լենինը տալիս է մեթոդոլոգիական անշափ կարևոր մի ցուցում, որ Կանտին ոչ թե պետք է մերժել «a limine», այսինքն՝ շեմից, առանց խորանալու նրա ուսմունքի մեջ և առանց նրանում որևէ դրական բովանդակություն տեսնելու, այլ ուղղել, խորացնել, ընդհանրացնել, ընդարձակել¹: Վ. Ի. Լենինի այս դիտողությունները, անշուշտ, կարելի է վերագրել ոչ միայն Կանտի ուսմունքի ընդհանուր կողմերին, այլև առանձին բնագավառներին, այդ թվում՝ բարոյագիտական և փիլիսոփայական-կրոնական ուսմունքներին:

«Զուտ բանականության քննադատության» երկրորդ հրատարակության առաջաբանում Կանտը գրում է. «Ինձ հարկ եղավ սահմանափակել (aufheben) գիտելիքը. որպեսզի տեղ ազատեմ հավատի համար»²: Կանտի ուսմունքի հետ ոչ բավարար ծանոթ ընթերցողի մոտ առաջին հայացքից այն տպավորությունը կարող է ստեղծվել, թե Կանտը ոչ միայն գիտության հակառակորդ է, այլև խորապես կրոնական մտածող և հավատի ջատագով: Ընթերցողի այդ կարծիքն առավել ամուր կլինի, եթե նա Կանտի վերոհիշյալ ասույթին հանդիպի հետևյալ թարգմանությամբ. «Ինձ հարկ եղավ ոչնչացնել (ընդգծումը մերն է—Լ. Մ.) գիտելիքը, որպեսզի տեղ տամ հավատին»³: Ինչպես փիլիսոփայական, այնպես էլ մասսայական գրականության մեջ, քննադատական փիլիսոփայությունը բնութագրելիս, հաճախ են մեջ բերվում Կանտի, այժմ արդեն նշանավոր դարձած, այդ խոսքերը և, որպես կանոն, մեկնաբանվում այն ոգով, թե իբր նա իր առաջ նպատակ է ունեցել գիտելիքը բացասելու ճանապարհով հասնել կրոնական հավատի հիմնավորմանը, մի մեկնաբանություն, որը, անկախ վերապահումներից, գրեթե լիովին արժեզրկում է նրա ուսմունքի նշանակությունը, ինչպես փիլիսոփայության պատմության, այնպես էլ, հատկապես, մարքսիստական փիլիսոփայության:

¹ Վ. Ի. Լենին, ԵԼԺ, հ. 14, էջ 253, Երկեր, հ. 38, էջ 216:

² И. Кант, Сочинения в шести томах, М., 1964—1966, т. 3, էջ 95:

³ И. Кант, Критика чистого разума, СПб., 1902, էջ 17:

համար, որն հանձին նրա տեսնում է իր տեսական ակունքներէց մեկին: Սակայն Կանտի ուսմունքին ծանոթ ընթերցողի մոտ բնականորեն կասկած կարող է առաջանալ, որ նշանավոր կոսմոգոնիական տեսութեան հեղինակը և այն մտածողը, որին, նրա իսկ խոստովանութեամբ, երկար ժամանակ հենց գիտութիւնն է զբաղեցրել և որի համար նա հոգով ցավում է⁴, հազիվ թէ իր առաջ խնդիր դրած լինի «ոչնչացնել» կամ «բացասել» գիտելիքը, ընդ որում՝ կրօնական հավատին տեղ տալու նպատակով:

Գիտելիքը «ոչնչացնելու» միանգամայն թյուր ըմբռնման համար մասամբ հիմք է ծառայել գերմանական «aufheben» տերմինը, որի մի շարք նշանակութիւնների մեջ առկա է նաև «բացասել», «ոչնչացնել» իմաստը: Սակայն անհրաժեշտ է նկատել, որ բանն այստեղ սոսկ միայն «aufheben» տերմինը չէ և ոչ էլ նրա ավել կամ պակաս հաջող թարգմանութիւնը, այլ նախ և առաջ այն ընդհանուր մոտեցումը, որի միջոցով փորձ է արվում գնահատելու քննադատական փիլիսոփայութիւնն ամբողջութեամբ առած, և գիտելիքի ու հավատի հարցի տեսանկյունից՝ մասնավորապես⁵, եթե մենք Կանտի փիլիսոփայութեան մեջ տեսնում ենք միայն կրիտիցիզմ կամ միայն ագնոստիցիզմ, ապա, գիտելիքը «ոչնչացնելու» ըմբռնումը դառնում է ոչ միայն հնարավոր, այլև նրանից արված անխուսափելի հետևութիւն: Բայց դա կլինի ոչ միայն Կանտի ուսմունքի մերժում «հենց շեմից», այլև նրա ոչ ճիշտ ըմբռնում:

Վերջին տարիներին մարքսիստական կանտագիտութիւնը նշանակալի քայլեր է արել մեծ դասականի տեսական ժառանգութեան ուսումնասիրութեան և գիտական արժեքավորման ուղղութեամբ: Աստիճանաբար համընդհանուր ընդունելութեան է արժանանում այն տեսակետը, որ Կանտը, շնայած այն յուրահատուկ ապրիորիզմին և նրանից բխող ագնոստիցիզմին, որ զարգացրել է իր քննադատական փիլիսոփայութեամբ, ոչ միայն չի «ոչնչացրել» գիտելիքը, այլև զգալի ավանդ է ներդրել գիտական գիտելիքի հիմնավորման ու նրա տեսական հիմքերի մշակման գործում: Սակայն, եթե գիտելիքի կանտյան տեսութիւնը մեր գրականութեան մեջ բավականաչափ ուսումնասիրված և գնահատված է, ապա նույնը չի կարելի ասել հավատի ըմբռնման մասին, թեև այս ուղղութեամբ ևս արդեն նկատվում են որոշակի տեղաշար-

⁴ И. Кант, Соч., т. 4, кн. I, էջ 77:

⁵ Ինչ վերաբերում է «aufheben»-ի ըմբռնմանը, ապա, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ղ. Զ. Արբահայանը, իր անհամաձայնութիւնն արտահայտելով թե՛ թարգմանութեան, թե՛ մեկնարանութեան կապակցութեամբ, «ոչնչացնելը չի համապատասխանում Կանտի ուսմունքի ո՛չ տառին, ո՛չ ոգուն» (Ղ. Զ. Արբահայան, Իմանուել Կանտ («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1974, № 2, էջ 24): Մեր կարծիքով ճշմարտութեանը թերևս առավել մոտ է այն հասկանալ, և, հետևաբար, թարգմանել «նեղացնել» (сужать) բառով, թեև, իհարկե, սխալ չէ նաև «սահմանափակելը»: «Aufheben»-ի բազմանշանակութիւնը հետազոտում Հեգելին հիմքեր է տվել այն օգտագործելու դիալեկտիկական բացասման իմաստով. բացասում, որը միևնույն ժամանակ նշանակում է նաև պահպանում, վերառնում (Гегель, Энциклопедия философских наук, т. I, М., 1974, էջ 238): Սակայն, հավանաբար, ճիշտ չէր լինի «aufheben»-ի այս ըմբռնումն ուղղակիորեն վերագրել նաև Կանտին (А. Гулыга, Кант, М., 1977, էջ 129): Ժիշտ չէր լինի նաև պնդել, թե Կանտի վերոհիշյալ ասույթն «իրենից ներկայացնում է կարճառոտ, սակայն ոչ ադեկվատ փիլիսոփայական ինքնահաշվետմութեան օրինակ» (Э. Ю. Соловьев, Знание, вера и нравственность («Наука и нравственность», М., 1971, էջ 214):

ժեր⁶, Որպեսզի մի կողմից ամբողջական լինի դիտելիքը սահմանափակիլուկանության պահանջի իմաստը, իսկ մյուս կողմից ճիշտ հասկացվի կրոնի նկատմամբ նրա դիրքորոշման յուրահատկությունը, անհրաժեշտ է պարզել ոչ միայն այն, թե «ոչնչացնում» է արդյո՞ք Կանտը գիտելիքը, թե ոչ, այլև այն, թե իրականում սահմանափակելով դիտելիքը, ո՞ր հավատին և ի՞նչ չափով է տեղ տալիս:

Կանտի ժամանակներում գիտության տակ դեռ շարունակում էին հասկանալ աշխարհի, հոգու և աստծու մասին մտահայեցողական, մետաֆիզիկական հայացքների ամբողջությունը նույնպես: Այդ հայացքները, հատկապես վոլֆյան սխտեմավորումից հետո, «ռացիոնալ տիեզերագիտություն», «ռացիոնալ հոգեբանություն» և «ռացիոնալ աստվածաբանություն» անվանումներով, որպես հատուկ գիտական դիսցիպլիններ, դասավանդվում էին Գերմանիայի գրեթե բոլոր համալսարաններում: Առանձնապես մեծ հռչակ և հեղինակություն էր վայելում «ռացիոնալ աստվածաբանությունը», որի մասին նաև իշխում էր այն համընդհանուր կարծիքը, թե աստվածաբանությունը վերջապես հասել է այն բանին, որ մշակել է աստծու գոյության ապացույցներ, որոնք բանականության հավերժական ու անփոփոխ օրենքների վրա հենվելու պատճառով, անհերքելի են ու ամեն մի քննադատությունից դուրս: Ինչպես իր ժամանակին նոր փիլիսոփայությունը, հանձին Ֆ. Բեկոնի ուսմունքի, ծնվեց սխոլաստիկայի հետ անհաշտ պայքարում, այդպես էլ Կանտի փիլիսոփայությունը զարգացավ ռացիոնալիստական մետաֆիզիկայի և նրա ծնունդ հանդիսացող ռացիոնալ աստվածաբանության քննադատությունից:

Իր տեսական փիլիսոփայությամբ նպատակ ունենալով հիմնավորել գիտական գիտելիքը, Կանտը, ինչպես հայտնի է, գալիս է այն եզրակացության, որ գիտելիքի հնարավորությունը պետք է փնտրել միայն իմացության a priori ձևերի այնպիսի կիրառության մեջ, որը երբեք դուրս չի գալիս ամեն մի հնարավոր փորձի շրջանակներից: «Միայն հնարավոր փորձը,— գրում է Կանտը,— կարող է մեր հասկացություններին ռեալություն հաղորդել: Առանց դրա ցանկացած հասկացություն սոսկ իդեա է, դուրկ ճշմարտությունից և առարկայի նկատմամբ հարաբերությունից⁷: Ելնելով իմացաբանական այս հիմքերից, Կանտը ռացիոնալ աստվածաբանության անկարողությունը տեսնում է այն բանում, որ այդ ուսմունքը, քանի որ երբեք դուրս չի գալիս զուտ բանականության շրջանակներից, իսկ իր պնդումներով մշտապես խախտում է հնարավոր փորձի սահմանները, մեզ չի կարող որևէ իրական գիտելիք հաղորդել ինչ-որ էությունների գոյության մասին: Աստծու կեցության բացիոնալ աստվածաբանական ապացույցներն հանգեցնելով գոյաբանական ապացույցին, Կանտը ցույց է տալիս, որ միայն աստծու մասին հասկացու-

⁶ Վերջին տարիներին հրատարակված մի շարք աշխատություններ զգալի լույս են սփռում այդ հարցի դիտական պարզաբանման վրա: Տե՛ս Լ. Հ. Աբրահամյանի, է. Յու. Սոլովյովի, Ա. Գուլիգալի վերոհիշյալ աշխատությունները, ինչպես նաև՝ В. Ф. Асмус, Иммануил Кант, М., 1973; Б. Э. Быховский, Религия перед судом разума («Вопросы научного атеизма», вып. 17, М., 1975), Т. И. Ойзерман, Учение И. Канта о «вещах в себе» и ноуменах («Вопросы философии», 1974, № 4), И. С. Нарский, Кант, М., 1975, «Философия Канта и современность», М., 1974, Ա. Հ. Սարգսյան, Ռացիոնալ աստվածաբանության կանտյան քննադատությունը և արդիականությունը («Բանբեր Սրբանի համալսարանի», 1976, № 3):

⁷ И. Кант, Соч., т. 3, էջ 449—450:

թյունից, ինչպիսին էլ որ լինի այն, հնարավոր չէ բխեցնել նրա առարկայի գոյությունը⁸։ Դրա համար անհրաժեշտ է «ինչ որ բան ավելին», որը բոլորովին էլ «պարտադիր չէ որոնել գիտելիքի տեսական աղբյուրներում»⁹։ Այդ «ավելին» հնարավոր փորձն է կամ հայեցողության հնարավորությունը։ Ահա թե ինչու, ըստ Կանտի, աստծու մասին մենք ամենաշատը կարող ենք ունենալ անհրաժեշտ դադափար, որը թեև «որոշ կապակցությամբ անշափ օգտակար դադափար է, սակայն հենց այն պատճառով, որ սոսկ միայն դադափար է, հետևաբար, բոլորովին պիտանի չէ այն բանի համար, որպեսզի միայն նրա օգնությամբ ընդարձակենք մեր գիտելիքներն այն բանի նկատմամբ, ինչ գոյություն ունի»¹⁰։

Հերքելով աստծու գոյության ռացիոնալ աստվածաբանական ապացուցները, Կանտը դրանով փաստորեն մերժում է նաև հավատի ռացիոնալ աստվածաբանական ըմբռնումը, որը նա անվանում է «ընդամասնական հավատ», մի հավատ, «որն իրեն գիտելիք է հռչակում» և դրանով իսկ փորձում «վեր կանգնել ամեն մի կասկածից»¹¹։ Զուտ բանականության և նրա վրա հենվող ռացիոնալ աստվածաբանության քննադատությունը Կանտին բերում է այն հետևությունը, որ աստծու մասին մենք որևէ հավաստի գիտելիք ունենալ և այդ հիման վրա նրա գոյությունն ապացուցել չենք կարող։ Եվ քանի որ հավատի ռացիոնալ աստվածաբանական ըմբռնումը հենվում է գերֆիզիկական գիտելիքի հնարավորության ընդունման վրա, ուստի կանտյան քննադատությունից անհրաժեշտորեն բխում էր աշխարհայացքային այն հետևությունը, թե աստծու նկատմամբ գիտականորեն հիմնավորված հավատ հնարավոր չէ և, հետևաբար, գիտելիքի բնագավառում տեղ չկա կրոնի ու աստվածաբանության համար։

Սակայն հայտնի է, որ իր քննադատությունից Կանտն անում է նաև այն հետևությունը, թե գիտելիքի բնագավառում աստծու գոյությունը թեև չի կարող ապացուցվել, բայց չի կարող նաև հերքվել, քանի որ հերքելու համար նույնպիսի գիտելիքներ են անհրաժեշտ, որքան և ապացուցելու։ Մինչդեռ, մերժելով «ինքնին իրի» սկզբունքային ճանաչելիությունը, Կանտը դրանով փաստորեն մերժում է նաև աստծու, ինչպես նաև հոգու անմահության և ազատության մասին որևէ գիտելիքի հնարավորությունն առհասարակ, որի հետևանքով նրանց գոյության հարցը գիտության տեսակետից այդպես էլ մնում է բաց։ Սակայն այդ հարցը քննադատական փիլիսոփայության սիստեմում մնում է պրոբլեմատիկ միայն գիտելիքի բնագավառում, որի շրջանակներում այն թողնելով չլուծված, Կանտը հարցը տեղափոխում է հավատի բնագավառը, որտեղ աստված, անմահությունը և ազատությունը դառնում են պրակտիկ բանականության պոստուլատներ, դրանով իսկ կարծես ստանալով իրենց հաստատումը։ Այս կապակցությամբ ընդունված է ասել, որ գիտության համար Կանտը հատուկ այդ տրանսցենդենտ էությունների գոյության հարցը

⁸ Այդ մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Լ. Լ. Մանուկյան, Աստծու կեցության գոյաբանական ապացույցի կանտյան քննադատության մասին («Գիտական աշխատություններ միջբնական ժողովածու», փիլիսոփայություն, պր. 1, Երևան, 1977)։

⁹ И. Кант, Соч., т. 3, էջ 33։

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 523։

¹¹ Նույն տեղում, հ. 4, գ. 2, էջ 57, տե՛ս նաև 1792 թ. փետրվարի 2-ին Ֆիխտենի գրած նամակը («Вопросы философии», 1974, № 5, էջ 126)։

թողնում է բաց, որպեսզի առանց հակասության այն տեղափոխի հավատի ապահով բնագավառը։ Որքան էլ ընդհանուր այս հետևությունը ճշմարտամոտ թվա, այնուամենայնիվ, նման պարագայում, դեռևս չպարզված է մնում այն հարցը, թե հավատի բնագավառը, ինչպես այն Կանտն է հասկանում, ի՞նչ առնչություն ունի կրոնական հավատի հետ և թե որքանով է, հետևաբար, ապահով այն կրոնի համար։

Երբ «Զուտ բանականության քննադատության» մեջ Կանտը բավական հանգամանորեն և հետևողականորեն հերքում էր աստծու գոյության ռացիոնալ աստվածաբանական ապացույցները և մերժում նրանց վրա հենվող հավատի ըմբռնումը, նրա ժամանակակից աստվածաբանությունը դեռ հույս ուներ, թե նա կանգնելու է հավատի հայտնության աստվածաբանական ըմբռնման վրա։ Այդ ուղղությամբ եղան ենթադրություններ, իսկ ոմանք, ինչպես Յակոբին, նույնիսկ անդգուցորեն սկսեցին վկայակոչել Կանտին որպես աստծու մասին անմիջական դիտելիքի կողմնակից։ Սակայն, երբ լույս տեսան Կանտի մյուս «...Քննադատությունները» և հատկապես «Կրոնը միայն բանականության շրջանակներում» (1793 թ.) աշխատությունը, պարզվեց, որ նրանց հեղինակը ոչ միայն կանգնած չէ հավատի հայտնության աստվածաբանական ըմբռնման վրա, այլև զարգացնելով հավատի բավականին յուրահատուկ տեսակետ, արմատապես վերախմաստավորում է նրա ավանդական կրոնական ըմբռնումը նույնպես։

Տարբերելով հավատի շուրջ երկու տասնյակ զանազան իմաստներ և ըմբռնումներ, Կանտն հավատի իր սեփական ըմբռնումն անվանում է «բարոյական հավատ», իսկ հաճախ, նրան հավասար նշանակությամբ, օգտագործում է նաև «բանականության վրա հենվող հավատ» (Vernunftglauben) կամ պարզապես «բանական հավատ» հասկացությունը¹²։ Ամեն մի հավատ, լինի դա կրոնական, թե ոչ կրոնական, պետք է ունենա հավատի իր առարկաները, իսկ սուբյեկտում՝ իր համապատասխան հիմքերը։ Ուղղվածությունը դեպի գերբնականը և նրա գոյության ընդունումը, այդ գերբնականի հետ հաղորդվելու հատուկ ընդունակության ճանաչումը ավանդական բոլոր կրոնների հիմնական ատրիբուտն են։ Ո՞ր է ուղղված կանտյան բարոյական հավատը, որո՞նք են նրա առարկաները և սուբյեկտում ինչպիսի՞ հիմքեր ունի նա։ Այս հարցերի պատասխանը միևնույն ժամանակ պատասխան կարող է լինել այն հարցին, թե սահմանափակելով գիտելիքը, Կանտը ինչպիսի՞ հավատին և ի՞նչ չափով է նրան տեղ տալիս։

Միևնույն ըմբռնման մեջ միավորելով ավանդաբար միմյանց հակադիր երկու հասկացություններ՝ «հավատը» և «բանականությունը», Կանտը, անշուշտ, իրեն հաշիվ տալիս էր, որ այդ համատեղումն հնարավոր է առնվազն այն պայմանի դեպքում, եթե դրանք չեն հակասում միմյանց։ Ինքնին հասկանալի է նաև, որ եթե առհասարակ այդ խնդիրն իրագործելի է, ապա միայն հավատի ու նրա առարկաների, ինչպես նաև բանականության ու նրա ֆունկցիաների այնպիսի վերախմաստավորման ճանապարհով, որը կվերացնի այդ հակասության հնարավորությունը։

¹² Նույն տեղում, հ. 3, էջ 677—678, հ. 4, գ. 1, էջ 93, 196, 459, 482, հ. 5, էջ 509, տե՛ս նաև 1792 թ. փետրվարի 2-ի նամակը Ֆիխտեին։

Հավատի առարկաներ (res fidei) և, ընդ որում, միակ այդպիսի առարկաներ, Կանտն համարում է աստծուն, հոգու անմահությունը և բարձրագույն բարիքը¹³։ Սակայն հայտնի է, որ այդ «առարկաները» Կանտի մոտ զուտ մտային էություններ են, բանականության իդեաներ, որոնք պրակտիկ կապակցությամբ թեև դառնում են իդեալներ, սակայն նրանց առարկաները երբեք չեն կարող տրվել ոչ մի փորձում, այդ պատճառով, «զուրկ են ճշմարտությունից և առարկայի նկատմամբ հարաբերությունից»¹⁴։ Իսկ դա նշանակում է, որ հավատը Կանտի մոտ ուղղված է բանականության սեփական առարկաներին և այդ իմաստով երբեք դուրս չի գալիս նրա շրջանակներից ու երբեք նրանց օբյեկտիվ ռեալություն և օնտոլոգիական գոյություն չի վերադրում։ Ժիշտ է, Կանտը բազմիցս նշում է, թե բանականությունը պրակտիկ կապակցությամբ «ընդարձակվելու» հնարավորություններ ունի և նույնիսկ պնդում է, թե այդ «ընդարձակումը», որը տեսական բանականության համար տրանսցենդենտ է, պրակտիկ բանականության համար դառնում է իմանենտ¹⁵, սակայն այն նրա մոտ երբեք այնքան հեռու չի գնում, որ իր առարկաներին օնտոլոգիական գոյություն վերագրի։ Չէ որ եթե պրակտիկ բանականությունն օբյեկտիվ գոյություն վերագրեր այդ իդեաներին, ապա բացահայտ հակասության մեջ կմտներ տեսական բանականության հետ, որն այդ բանը ոչ մի կերպ հաստատել չի կարող (թեև, հերքել նույնպես չի կարող)։ Այդ պատճառով «ընդարձակումը» Կանտի մոտ նշանակում է հնարավոր փորձի տրվածության սահմանների հաղթահարում և գերզգայականի հաստատում, իսկ վերջինս կարող է լինել ոչ միայն տրանսցենդենտ, այսինքն՝ գերբնական, որն իբր ընկած է բնությունից, զգայական աշխարհից այն կողմ, այլ նաև իմանենտ, ինչպիսին է՝ ինքը, բանականը։ Գերբնականի ռեալ գոյության ընդունումը, որն, ըստ Կանտի, նույնիսկ բարոյական տեսակետից տրանսցենդենտ կլինի, եթե մոլծկում է կրոնի մեջ, ապա անխուսափելիորեն բերում է «երազայության», «սոսահավատության», «իլյումինատիզմի» և «տալմատուրգիայի», որոնք բոլորը նա «ինքն իր սահմաններից դուրս եկող բանականության մոլորություններ» է համարում և որոնց ընդունման դեպքում, ըստ նրա, «դադարում է բանականության ամեն մի կիրառություն»¹⁶։ Ահա թե ինչու, բանականության «ընդարձակման» կապակցությամբ նա անմիջապես վերապահում է անում, որ այն իմանենտ է «միայն պրակտիկ կապակցությամբ»¹⁷։ Իսկ դա նշանակում է, որ հավատի առարկաները Կանտի մոտ օժտված են ոչ թե գոյության, այլ՝ պիտեության (Sollen) ատրիբուտով, քանի որ պրակտիկի տակ նա հասկանում է բանականության այնպիսի կիրառություն, որի միջոցով պատկերացվում է «ի՛նչ պետք է գոյություն ունենա», ի տարբերություն տեսականի, որի միջոցով ճանաչվում է «ի՛նչ գոյություն ունի»¹⁸։ Ինչ վերաբերում է բանականության այդ

¹³ И. Кант, Соч. т. 5, էջ 508։ Կանտը ազատությունը չի համարում հավատի առարկա։ Այն, ըստ նրա, «զուտ բանականության բոլոր իդեաներից միակն է, որի առարկան փաստ է» (նույն տեղում, էջ 507—508)։

¹⁴ Նույն տեղում, հ. 3, էջ 450։

¹⁵ Նույն տեղում, հ. 4, գ. 1, էջ 467։

¹⁶ Նույն տեղում, գ. 2, էջ 57։

¹⁷ Նույն տեղում, գ. 1, էջ 467։

¹⁸ Նույն տեղում, հ. 3, էջ 545—546։

իդեաների օբյեկտիվ ռեալությանը, որ ոչ պակաս համոզվածությամբ հաստատում է Կանտը, ապա այն ևս նրա մոտ հասկացվում է ոչ թե օբյեկտիվ գոյության, այլ այն համընդհանրության և անհրաժեշտության իմաստով, որ նրանց հաղորդում են, մի կողմից, բանականության ՎՐԻՈՐԻ ձևը, իսկ մյուս կողմից՝ բարոյական օրենքը: Այդ պատճառով Կանտը հավատը սահմանում է որպես մի պնդում, որի ճշմարտության ընդունումն ունի բավարար հիմք սուբյեկտիվ տեսանկյունից և միևնույն ժամանակ համարվում է բյեկտիվորեն անբավարար»¹⁹: Ի նկատի ունենալով հավատի կանտյան ըմբռնման այդ յուրահատկությունը, մենք կարող ենք հետևելով Վ. Ֆ. Ասմուսին պնդել, թե Կանտը մաքուր ժխտում է կրոնի գերբնական բովանդակության ռեալ օնտոլոգիական նշանակությունը... Կանտի տեսակետից հավատի առարկաները ռեալ են ոչ թե օնտոլոգիական, այլ սիմվոլիկ իմաստով»²⁰:

Խստորեն տարբերելով հավատի և փաստի առարկաները, Կանտը գտնում է, որ հավատը չի կարող ունենալ ոչ միայն տրանսցենդենտ, այլ նաև էմպիրիկ հիմք և համապատասխան ապացույց²¹: Վերջինիս հնարավորությունը նա մերժում է այն հիման վրա, որ, եթե փորձը էմպիրիկ, զգայական է, ապա հավատի առարկա չէ, այլ դիտելիքի, իսկ եթե գերզգայական է, ինչպիսին, ըստ նրա, անհրաժեշտաբար պետք է լինի կրոնական փորձը, քանի որ նրա առարկաներն իրենք գերզգայական են, ապա այդպիսի փորձը մարդու և նրա նման վերջավոր էակների համար առհասարակ հնարավոր չէ, քանի որ դրա համար նրանք չունեն համապատասխան սուբյեկտիվ ընդունակություն: Ամեն մի վերջավոր էակ, այդ թվում նաև մարդը, ըստ Կանտի, ընդունակ է անմիջական հայեցողության միայն մեկ ձևի, այն է՝ զգայական հայեցողության (Anschauung) և նրա հոգևոր, իմացական կարողությունների շարքում չկա այնպիսի ընդունակություն, որը կարողանար որևէ կերպ հաղորդակցվել գերզգայականի հետ և այդ ձևով հաստատել նրա գոյությունը: Մարդն, ըստ Կանտի, օժտված չէ ինտելեկտուալ ինտուիցիայի կարողությամբ:

Հետևողականորեն զտելով հավատի հասկացությունը ամեն մի զգայական հիմքից և էմպիրիկ բովանդակությունից, Կանտն, ի վերջո, պնդում է, որ «միայն զուտ բանականությունն է (իր և՛ տեսական, և՛ պրակտիկ կիրառությամբ) նրա աղբյուրը»²²: Ու թեև նա մերժում է հավատի ռացիոնալ աստվածաբանական ըմբռնումը, ինչպես նաև ինտելեկտուալ ինտուիցիայի ռացիոնալիստական կոնցեպցիան, սակայն իրեն ռացիոնալիստ է ճանաչում «հավատի գործերում»²³: Իսկ լինել ռացիոնալիստ հավատի գործերում, նշանակում է ոչ միայն ընդունել, որ բանականությունն է հավատի հիմքը և աղբյուրը, այլև, որ այդ հավատը իռացիոնալ չէ ո՛չ հակաբանականության, ո՛չ ենթաբանականության և ո՛չ էլ գերբանականության իմաստով: Ի նկատի ունենալով ժամանակակից և հատկապես բողոքական աստվածաբանությունը, ինչպես նաև կրոնական կողմնորոշում ունեցող որոշ փիլիսոփայական ուղղու-

19 Նույն տեղում, էջ 673:

20 Նույն տեղում, հ. 4, գ. 2, էջ 443, ծանոթագրությունները:

21 Նույն տեղում, հ. 6, էջ 347:

22 Նույն տեղում, հ. 4, գ. 1, էջ 459:

23 И. Кант, Религия в пределах только разума, СПб., 1908, էջ 162:

թյուններ, որոնք հավատին տալիս են բացառապես իռացիոնալիստական հիմնավորում՝ վկայակոչելով մարդուն հատուկ ինչ-որ «կրոնական զգացման» կամ «կրոնական փորձի» առկայությունը, թերևս պետք է ընդունել հավատի կանտյան ըմբռնման դրական քննադատական նշանակությունը նաև մեր օրերում: Բանական հավատի իր ըմբռնումով նա թեև չի մերժում հավատի անհրաժեշտությունն առհասարակ, սակայն հարցն ազատում է գոն հայն փակուղուց, դեպի որը նրան անխուսափելիորեն տանում են իռացիոնալիզմը և միստիկան: Ինչպես հայտնի է, կրոնի և աստվածաբանության կողմից աթեիզմին ներկայացվող հիմնական պաշտպանական փաստարկներին միևնույն էլ այն է, թե իբր կրոնը հասկանալ և կրոնական հավատը մերժել դրսից, գիտության, բանականության դիրքերից, հնարավոր չէ, որովհետև կրոնի էությունը ըմբռնելու համար անհրաժեշտ է մտնել նրա մեջ, զգալ, ապրել, հավատալ: «Իմանալ ինչ է կրոնը,— գրված է կրոնի արևմտագերմանական հանրագիտարանում,— Կարելի է միայն այն դեպքում, եթե մարդու կողմից ընդունված է որոշում կրոններից որևէ մեկի օգտին»²⁴: Պրանից անհրաժեշտորեն հետևում է, որ աթեիստը ոչ կարող է ճանաչել կրոնի էությունը, և ոչ էլ, հետևաբար, ըստ էության քննադատել ու հերքել այն: Սակայն, եթե հետևելով Կանտին, ընդունում ենք, որ հավատը բանական է, ապա դրանից անհրաժեշտորեն բխում է, որ այն կարելի է հասկանալ բանականության միջոցով, և, հետևաբար, նաև քննադատել ու հերքել:

Հավատի հետևողական բանականացումը Կանտին անխուսափելիորեն բերում էր դեպի հայտնության աստվածաբանության (theologia revelata) և նրա վրա հենվող հավատի ըմբռնման (Offenbarglaube) քննադատության: Այդ բանը թեև մենք ուղղակիորեն չենք գտնում նրա աշխատություններում, սակայն բանական հավատի նրա ըմբռնման ընդհանուր ոգին ուղղված էր նաև այդ ուսմունքի դեմ, որը, չնայած Կանտը ամեն կերպ աշխատում էր քողարկել, շատ շուտ նկատվեց օրթոդոքս աստվածաբանության կողմից: Կրոնի վերաբերյալ աշխատությունների կապակցությամբ Կանտին ներկայացված կայսերական նամակ-հրամանով քյոնիգսբերգցի պրոֆեսորը մեղադրվում էր մասնավորապես նաև այն բանում, որ նա իր փիլիսոփայությամբ «ազավադում» և «նսնմացնում» է Սուրբ գրքի և քրիստոնեական հավատի որոշ հիմնական դրույթներ, այդ թվում, իհարկե, նաև հայտնության ուսմունքը²⁵: Պետք է խոստովանել, որ այդ «մեղադրանքն» ուներ բավականաչափ հիմքեր, քանի որ Կանտը ոչ միայն տեսականորեն չէր ընդունում հայտնության հնարավորությունը, այլև պրակտիկորեն կրոնից զտում էր այն ամենը, ինչ այս կամ այն կերպ առնչություն ուներ նրա հետ: «...Կրոնը միայն մեկն է,— գրում է Կանտը,— չկան տարբեր կրոններ, կան միայն աստվածային հայտնության ու նրա ստատուտար ուսմունքների նկատմամբ հավատի տարբեր տեսակներ, որոնք չեն կարող ծագել բանականության հիման վրա»²⁶: Ելնելով միակ հնարավոր կրոնի իր այդ ըմբռնումից, որը նա երբեմն բարոյական կամ «բանականության կրոն», իսկ երբեմն «նեբրքին կրոն» է անվանում²⁷, Կանտն

²⁴ „Die Religion in geschichte und Gegenwart“, Tübingen, 1961, էջ 969—970:

²⁵ Տե՛ս Ի. Կանտի պատասխան նամակը Վիլհելմ Ֆրիդրիխ II-ին («Вопросы философии», 1974, № 5, էջ 127):

²⁶ И. Кант, Соч., т. 6, էջ 334—335:

²⁷ Նույն տեղում, հ. 4, գ. 2, էջ 17, հ. 6, էջ 30, 336:

առաջարկում է քրիստոնեությունից զտել հայտնության պատմական բովանդակությունը, որովհետև այն չի պատկանում նրան անհրաժեշտաբար²⁸։ Իսկ անհրաժեշտաբար, ըստ Կանտի, բանականության կրոնին պատկանում է միայն նրա բարոյական բովանդակությունը։ Ահա թե ինչու նա բանականությանն իրավասու է համարում իր օգտին մեկնաբանել Սուրբ գրքի բոլոր այն դրույթները, որոնք «վեր են» կամ «հակասում են» իր պահանջներին²⁹։ Իսկ մեկնաբանել, ըստ Կանտի, նշանակում է կրոնի իդեաներին և դրույթներին տալ պրակտիկ-բարոյական իմաստավորում, մի խնդիր, որը նա փորձեց իրականացնել կրոնի իր փիլիսոփայությամբ։

Սուրբ գրքի դրույթների մեկնաբանությունը որպես այդպիսին, իհարկե, նորություն չէր։ Կանտից առաջ, ինչպես նաև նրանից հետո, շատերն են փորձել տալ նրանց մեկնաբանությունը։ Սակայն ամեն մի մեկնաբանություն միայն այն դեպքերում է դրսևորում ավելի կամ պակաս հակակրոնական ուղղվածություն, եթե իսկապես տարվում է բանականության դիրքերից և բարոյականության պահանջներին համապատասխան։ Ինչպես նկատում է Կ. Մարքսը, «աավետարանի ոգու» առանձնացումը «աավետարանի տառից», անկրոնական գործողություն է³⁰։ Այս տեսակետից Կանտը ոչ միայն առանձնացնում է «աավետարանի ոգին» նրա տառից, այլև առաջինն ըմբռնում որպես զուտ բարոյականություն, իսկ երկրորդը՝ սոսկ որպես օժանդակ միջոց, որից կարելի է նաև հրաժարվել, եթե շենքը, այսինքն՝ բարոյականությունը, արդեն կառուցված է։

Բանականության դիրքերից և բարոյականության խնդիրներին համապատասխան մեկնաբանությունից հետո հավատի կրոնական ըմբռնումից Կանտի մոտ մնում են միայն զուտ բարոյականությունը և աստծու, հոգու անմահության ու բարձրագույն բարիքի գաղափարները, առաջինը լրիվ անկախ ամեն մի կրոնից, իսկ երկրորդները՝ որպես բարոյական կատարելության իդեալներ, բարոյական պարտքի և երջանկության համապատասխանության երաշխիքներ։ Ահա այս ձևով, զգալիորեն զտված հատուկ կրոնական բովանդակությունից, աստված, անմահությունը և ազատությունը նրա մոտ դառնում են պրակտիկ բանականության պոստուլատներ, այսինքն այնպիսի անհրաժեշտ պայմաններ, որոնց ընդունման դեպքում միայն այդ բանականությունը կարող կլինի գործել իր լրիվ ուժով։ Սակայն «պոստուլատ» հասկացության կապակցությամբ պետք է նկատել, որ այն Կանտի մոտ բավարար հստակությամբ և խստությամբ չի իմաստավորվում, որի հետևանքով նրա ուսմունքում ի հայտ է գալիս որոշ երկրմբռնում և այն տարբեր դիրքերից մեկնաբանելու տեղիք տալիս³¹։ Կանտը մի կողմից աստծու, անմահության և ազատության գաղափարները համարում է պրակտիկ բանականության պոստուլատներ, իսկ մյուս կողմից ձգտում ապացուցել, որ կրոնը աստծու և հոգու անմահության իր գաղափարներով չի կարող և չպետք է լինի բարոյականության հիմք։ Եթեկայի ավտոնոմության և հավատի ազատության սկզբունքները, որ հռչակում է նա, նշանակում են նաև այն, որ կրոնը բարո-

²⁸ Նույն անգղում, հ. 4, էջ 17, հ. 6, էջ 335։

²⁹ Նույն տեղում, հ. 6, էջ 337։

³⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, էջ 335։

³¹ Այդ բանը խոստովանում է նաև ինքը՝ Կանտը (И. Кант, Соч., т. 4, кн. 1, էջ 322)։

լականության հիմքը չէ։ Ավելին, ըստ նրա՝ բարոյականությունն է կրոնի հիմքը, իսկ աստծու անմահության և ազատության գաղափարները ոչ թե նախորդում են բարոյական օրենքին, այլ բխում նրանից։ Հակառակ դեպքում բարոյականությունը կղրկվի բուն բարոյական իր սկզբունքից և կդադարի որպես այդպիսին լինելուց։ Հետևողականորեն զարգացնելով էթիկայի ավտոնոմության սկզբունքը, Կանտը գտնում է, որ աստծու նկատմամբ հավատը ո՛չ պարտք է և ո՛չ էլ ընդհանրապես ամեն մի պարտականության հիմք³²։ Իսկ դա, մասնավորապես, նշանակում է, որ աթեիստը (ասենք՝ Սպինոզան) նույնպես կարող է բարոյական լինել, իսկ հավատացյալը՝ շրջանցել բարոյական օրենքի պահանջը։ Այդ պատճառով կանտյան բարոյական հավատն անմիջականորեն ուղղված է ոչ թե առ աստված, հոգու անմահությունը, և բարձրագույն բարիքը, այլ ընդամենը «վստահություն է բարոյական օրենքի ուխտին, բայց ոչ այնպիսինին, որը պարունակվում է նրանում (այսինքն՝ նրա մեջ դրված է աստծու կողմից—Լ. Մ.)։ այլ այնպիսինին, որը ես եմ դնում նրա մեջ»³³։

Նման պարագաներում իրավացիորեն հարց կարող է առաջանալ, թե ի՞նչ նպատակի են ծառայում այդ իդեաները, եթե դրանք բարոյականության հիմք էլ չեն։ Կանտի ուսմունքն այս կետից որոշակի ուղղությամբ զարգացնելու դեպքում կարելի կլիներ ընդհանրապես մերժել դրանց անհրաժեշտությունը։ Սակայն բուն Կանտի ուսմունքի տրամաբանությունն այլ է։ Ըստ նրա, այդ իդեաները թեև բարոյականության հիմք չեն, սակայն անհրաժեշտորեն բխում են նրանից (և՛ իշտ է, սոսկ որպես ենթադրություններ, հիպոթեզներ)։ Բանականության սիստեմատիկ զարգացումը անհրաժեշտորեն բերում է այդ գաղափարներին. տեսական բանականությունը դրանց դեմ ոչինչ չունի, իսկ պրակտիկ բանականությունը զգում է դրանց կարիքը, որի ներքին պահանջներն էլ ստիպում են պոստուլատորել դրանց գոյության անհրաժեշտությունը։ Բարոյական կենսաձև ընտրած մարդու համար անհրաժեշտ են նաև որոշակի երաշխիքներ, որ այդ կենսաձևը ոչ միայն միակ ճշմարիտն է ու այդ իմաստով պատահականություն կամ մոլորություն չէ, այլև մի անհրաժեշտություն է, որը միաժամանակ իրեն արժանի կարող է դարձնել երջանկության։ Այդպիսի երաշխիք բարոյական օրենքն ինքը տալ չի կարող, քանի որ նա առհասարակ վերանում է որևէ նպատակից։ Այդ պատճառով, ըստ Կանտի, բարոյական տեսակետից մարդն անհրաժեշտաբար պետք է հավատա և, հետևաբար, վարվի այնպես, իբրև թե (als ob) աստված և անմահությունը ռեալ գոյություն ունեն³⁴, պայմաններ, որոնց դեպքում միայն հնարավոր կարող է դառնալ բարձրագույն բարիքը՝ որպես պարտքի և երջանկության ներդաշնակ միասնություն։ Իսկ դա արդեն նշանակում է, որ հավատի պոստուլատները, բխելով բարոյականությունից, միաժամանակ հակադարձ ազդեցություն են գործում նրա վրա, իսկ բարոյականությունը, թեև ո՛չ իրականում, ո՛չ էլ տրամաբանորեն չի ելնում կրոնից, սակայն հանձին նրա տեսնում է իր հոգեբանական հենարանին և բարոյական դաշնակցին։

³² Նույն տեղում, հ. 4, գ. 1, էջ 459։

³³ Նույն տեղում, հ. 5, էջ 511։

³⁴ Նույն տեղում, հ. 6, էջ 224։

Հիմնական գծերով այսպիսին է հավատի այն ըմբռնումը, որին տեղ է տալիս Կանտը՝ սահմանափակելով գիտելիքը։ Ակնհայտ են նրա ինչպես կրոնա-աստվածաբանական, այնպես էլ հակակրոնական տենդենցները։ Ակնհայտ է նաև այն, որ շնայած կրոնին ու աստվածաբանությանն իր բացահայտ զիջումներին, հավատի կանտյան ըմբռնումը չէր կարող ընդունելի լինել իր ժամանակակից աստվածաբանության կողմից։ Ավելին, այն զգալի չափով խնդրում էր նրա հիմքերը։ Աստծու, հոգու անմահության և ազատության գոյության հարցի տեղափոխումը գիտելիքի բնագավառից զուտ հավատի բնագավառը արդեն իսկ մեծ ոտնձգություն էր կրոնի և աստվածաբանության «բարձր» դիրքի նկատմամբ։ Ինչպես նկատում է Ֆ. Էնգելսը, դրանով Կանտը «աստծու կեցությունն իջեցնում է (ընդգծումը մերն է—լ. Մ.) պրակտիկ բանականության պոստուլատի»³⁵։ Սակայն թերևս պակաս իջեցնում չպետք է համարել նաև այն, որ Կանտն աստծու նկատմամբ հավատը սահմանափակում է բանականության և բարոյականության շրջանակներով։ Ռացիոնալ աստվածաբանության հիմնահատակ քննադատությամբ, ավտոնոմ բարոյականության ուսմունքով, բանական և բարոյական հավատի իր ըմբռնումով Կանտն զգալի չափով մոտեցավ առհասարակ ամեն մի կրոնի և կրոնական հավատի անհրաժեշտության մերժմանը, սակայն այդ բանը նա չարեց։ Ավելին, կրոնի իր փիլիսոփայության մեջ ձգտելով մի կողմից վեր կանգնել հայեցողական մատերիալիզմի վրա հենվող լուսավորական աթեիզմից, իսկ մյուս կողմից՝ ավանդական, անգամ ունեցած, բողոքական թեոլոգից, Կանտն առաջադրեց բանականության վրա հենվող ինչ-որ ներքին, բարոյական կրոնի անհրաժեշտությունը։ Ընդունելով աստծու, հոգու անմահության և ազատության գաղափարները պոստուլատորելու անհրաժեշտությունը, թեկուզ որպես զուտ բարոյական պիտեություն, Կանտը դրանով փաստորեն, թեև յուրահատուկ ձևով, պահպանում է կրոնի կարևորագույն ֆունկցիաներից մեկը՝ նրա լրացնող, հոգևոր-կոմպենսացնող ֆունկցիան։ Կանտն այն կարծիքին էր, որ եթե կրոնը մարդկային էության մեջ ունի որոշակի անհրաժեշտ արմատներ, ապա դա բավարար հիմքեր է տալիս նրա գաղափարների անհրաժեշտությունն ընդունելու համար։ Այդ պատրանքը (որն, իհարկե, միայն Կանտին չէր բնորոշ) այնքան մեծ է, որ, ինչպես հայտնի է, նրանից մինչև վերջ չկարողացավ հրաժարվել նույնիսկ լ. Ֆոյերբախը՝ նախամարքսյան ամենաականավոր մատերիալիստն ու աթեիստը։

Սակայն, եթե հաշվի առնենք կիսաֆեոդալական Գերմանիայի հետամնաց պայմանները, երբ կրոնը և աստվածաբանությունը դեռևս անբաժան տիրապետում էին նրա հոգևոր կյանքում, իսկ Կ. Մարքսի խոսքերով ասած՝ «բրիտանոնական-դերմանական պետության մեջ կրոնի տիրապետությունը տիրապետության կրոն էր»³⁶, ապա կրոնական աշխարհայացքի կանտյան քննադատությունը և դրանից բխող հետևությունները չէին կարող, իհարկե, հավասարակշռվել այն տենդենցներով, որոնք տանում էին դեպի այդ աշխարհայացքի պաշտպանություն։ Ահա թե ինչու, ընդունելով, որ օբյեկտիվորեն և պատմական կոնկրետ պայմանների տեսանկյունից Կանտի ուսմունքի հակակրոնական տենդենցներն ավելի մեծ դեր են խաղացել, քան կրոնա-աստվածաբանական տենդենցները, մենք կարող ենք բավարար հիմքով ասել, որ

³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 39, էջ 354։

³⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, էջ 395։

այդ ուսմունքը կարևոր բայլ էր մարդկային միտքը դեպի հետևողական աթեիզմը տանող պաշմանկան զարգացման ճանապարհին:

КРИТИКА РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ И ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ И ВЕРЫ В ФИЛОСОФИИ КАНТА

ЛЕВОН МАНУКЯН

Резюме

Вопрос о соотношении знания и веры занимает важное место в учении основоположника немецкой классической философии. В определенном смысле можно даже сказать, что вся философия Канта посвящена разработке и теоретическому осмыслению этого вопроса. В. И. Ленин неоднократно отмечал внутреннюю противоречивость и компромиссный характер кантовского учения, предостерегал от его вульгарноматериалистического отрицания, подчеркивал необходимость его продолжения и развития в определенном направлении. Применение этого важного методологического указания в отношении кантовского понимания знания и веры дает возможность в пределах критической философии выделить наряду с агностическими, априористическими и религиозно-теологическими мотивами также и определенные антирелигиозные и антитеологические тенденции. В частности, анализ кантовской критики рациональной теологии и понимания моральной (разумной) веры дает возможность прийти к заключению, что кантовское учение, неомотря на его непоследовательность и противоречивость (а иногда и благодаря этому), сыграло значительную роль в деле критики и теоретического преодоления религиозного мировоззрения.