

КАНТ И “ДУХ ЭПИКУРА” (В ДОКРИТИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ ПЕРИОДЫ ФИЛОСОФИИ КАНТА)

В.А. Тер-Аракельянц, А.В. Юхно



Аннотация. В первой части статьи рассматривается отношение этики Эпикура к практической философии Канта. Анализируя принципы, на которых строилось понятие о высшем благе у древних, Кант уделял особое внимание эпикурейцам. Выбор его был не случаен, так как именно они пытались в своём учении о высшем благе соединить добродетель и счастье, не считая при этом их двумя различными элементами. Развивая свою теорию, Кант за-

стную сравнивает свою позицию с эпикурейской и в чём-то даже опирается на её достижения. Однако при том, что его система имеет некоторое сходство с эпикуреизмом, по принципиальным вопросам он расходится с ним, и выводы Канта и Эпикура в конечном итоге диаметрально противоположны.

Во второй части статьи рассматривается присутствие в критической философии «духа Эпикура» как вопрос, поставленный П. Фенвесом и Э.К. Адлером. Философия Канта, с одной стороны, захвачена этим духом с самого начала (П. Фенвес), с другой стороны, она «переоткрывает» для нас эпикуреизм, поскольку Кант трансформирует вопрос о рецепции эпикуреизма вообще (Э.К. Адлер). Как связано с этим заявление Канта о том, что если сенсуалистические основоположения Эпикура «были у него не более как максимумы спекулятивного применения разума, то он проявил в этом больше истинного философского духа, чем какой-нибудь другой античный мудрец»? Для П. Фенвеса проявленный в данном случае Эпикуром дух может быть назван «пролепсисом критического разума» и, поскольку он есть Geist, направляющий способность суждения, – философским духом вообще.

Говоря о философском долге Канта эпикуреизму, Э.К. Адлер сопоставляет общую концепцию познавательной антиципации Канта и концепцию Эпикура, выражаемую его термином *προλήψεως* и являющуюся единственной философской доктриной древних, находящей применение в «Трансцендентальной аналитике» «Критики чистого разума». Далее, с учётом того, что по всей видимости кантовское понимание пролепсиса является результатом ошибочного истолкования, основанного на Цицероне, рассматривается вопрос о том, как Эпикур, представляющий собой у Канта архетип догматического эмпиризма, мог антиципировать, – уже одним своим понятием антиципации, – принцип критической революции самого Канта?

Ключевые слова. Эпикур, дух Эпикура, атомизм, Кант, нравственный закон, практический разум, высшее благо, *προλήψεως*, антиципация, П. Фенвес, Э. К. Адлер.

I

В европейской философской традиции Нового времени, как и в предыдущие эпохи, естествоиспытатели и философы, исповедовавшие уважение к религии и при этом опиравшиеся на атомизм Эпикура-Лукреция, пытались примирить его с христианством. Немецкая философия и литература XVII в. также не удержалась от эпикурейского «соблазна»¹. Именно они, подвергнув эпикурейскую физику христианизующей обработке, способствовали ее распространению. Однако, как показала история, эпикурейский атомизм, минуя свою христианизацию, соответствующим образом повлияв на развитие европейского естествознания, послужил одним из оснований для формирования нерелигиозного мировоззрения и, следовательно, механистической картины мира [Шахнович, 2002: 250]. В свете такого представления возникает некое научное сообщество, осознающее себя социальной силой, стремящееся преобразовать жизнь людей на научной, разумной, основе, для чего – просветить народы и правительства [Завалько, 2010: 98].

Так начинается эпоха Просвещения в Германии, которая, по словам И. Канта, представляла собой «выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого... – «Имей мужество пользоваться собственным умом!» – таков, следовательно, девиз Просвещения» [Кант, 1966: 27]. Можно констатировать, что идеи Просвещения в значительной степени возникают под влиянием и вследствие

возрождаемого эпикуреизма. Исходя из этих оснований, Кант, не утверждавший противоразумность веры, идет по пути создателей всех «религий разума» – пытается извлечь из религии рациональное зерно, которым он считал выполнение моральных обязанностей как Божественных заповедей [Кант, 1980: 155]. Однако выведение религии из морали оказалось сведением первой ко второй. Кантовскую позицию можно выразить так: раз не все позволено, значит – есть Бог [Завалько, 2010: 121].

Сохраняя независимость и критичность суждений в исследовании античных авторов, Кант в начале своего философствования не только признаёт, но даже опирается на некоторые положения эпикуреизма – как в этике, так и в своей натурфилософии. Он считает рассуждения Эпикура об удовольствии, как о высшем благе вполне согласующимся с холодными наставлениями рассудка, приводящими в движение все пружины человеческой души посредством ощущений, которые-то и придают вес самому моральному интересу. Идеализируя некоторые положения этики эпикуреизма, он вполне искренно восклицает: «Юноша! откажись от удовлетворения (в желании веселья, роскоши, любви и т.п.), если и не из стоических побуждений, с намерением вообще обходиться без них, то исходя из тонких эпикурейских требований, чтобы в будущем иметь возможность наслаждаться в возрастающей степени» [Кант, 1966: 185]. Далее Кант, объясняя причины такого рода «воздержания», пишет: «Эта скупая трата данного тебе жизненного чувства сделает тебя посредством отдаления наслаждения действительно богаче, даже если в конце жизни тебе придется отказаться

¹ Известный немецкий поэт Христиан Гофман фон Гофмансвальдау (1617-1679) считал себя «другом Эпикура». В его поэзии звучат особые сентенции в адрес философа:

«Ты, сладострастье – сахар наших дней.
Чтоб усладить наш век, безрадостный и краткий,
Нам в жилы льется твой напиток сладкий...
Кто Эпикура не избрал в друзья,
Утратил вкус пленительной свободы,
Тот изверг, мразь, тот пасынок природы,
И человеком звать его нельзя!» [Европейская поэзия, 1977: 250-251].

от большей его части. Сознание того, что наслаждение в твоей власти, плодотворнее, как вообще все идеальное, чем все то, что, удовлетворяя чувство, одновременно истощает его и тем самым сокращает сумму целого» [Кант, 1966: 185]. Каким-то образом Кант пытается даже оправдывать гедонизм Эпикура. Отношение к удовольствию он рассматривает как желание всегда пребывать в хорошем настроении, и это, казалось бы, вполне невинное чувство он объясняет свойством темперамента, но часто это может быть и действием принципов, как, например, «принципа наслаждения у Эпикура, получивший такое наименование и как следствие этого дурную славу; между тем подним в сущности имелось в виду всегда склонное к радости сердце мудрец» [Кант, 1966: 266].

Развивая свою натурфилософию, Кант зачастую сравнивает и даже черпает свое учение, пользуясь аналогичной системой Эпикура. Однако при том, что его система имеет сходство с эпикуризмом, по принципиальным вопросам он расходится с ним. Кант, как бы оправдываясь, вспоминает: «Но, скажут мне, защита твоей системы — это вместе с тем защита столь сходных с ней взглядов Эпикура. Я не буду отрицать, что здесь есть какое-то сходство. Многие стали атеистами, воспринимая лишь внешнюю сторону таких доводов, которые при более основательном рассмотрении могли бы сильнее всего убедить их в достоверности существования Всевышнего. Из безупречных основоположений извращенный ум часто делает выводы, достойные всяческого порицания; такими именно и были выводы Эпикура, хотя замысел его соответствовал проникательности великого ума» [Кант, 1994б: 120]. Далее, принимая во внимание достижения современной ему физики, Кант перечисляет возможные совпадения его космогонии с эпикурейской, при этом особое внимание обращает на несообразности его атомизма. «Итак, я не буду отрицать, что теория Лукреция или его предшественников Эпикура, Левкиппа и Демокрита во многом сходна с моей. Так

же, как и эти философы, я полагаю, что первоначальным состоянием природы было всеобщее рассеяние первичного вещества всех небесных тел, или, как они их называют, атомов. Эпикур предполагал, что существует тяжесть, заставляющая падать эти элементарные частицы; она, по-видимому, немногим отличается от принимаемого мною Ньютонова притяжения. Эпикур приписывал этим частицам и некоторое отклонение от прямолинейного падения... это отклонение до некоторой степени совпадает с тем изменением прямолинейного падения, которое, по нашему мнению, вызывается отталкивательной силой частиц. Наконец, вихри, возникавшие из беспорядочного движения атомов, составляли один из главных пунктов в системе Левкиппа и Демокрита, и эти вихри встречаются в нашем учении» [Кант, 1994б: 120].

Однако, несмотря на все эти совпадения, выводы Канта и Эпикура в конечном итоге диаметрально противоположны. В сочинении «Естественная история неба» Кант, развивая космологические гипотезы атомистов, называл бесстыдством то, что Демокрит и Эпикур, на основании предположения о возникновении мира из хаоса, не сделали вывода о существовании Бога. Далее он утверждает: «Столь большая близость к учению... не вовлекает, однако, мою систему в круг его заблуждений. Даже в самых бессмысленных взглядах, которые когда-либо пользовались успехом у людей, всегда можно найти какую-то долю правды. Ложное основание или два-три опрометчивых обобщения незаметным образом сбивают человека со стези истины в пропасть. Несмотря на отмеченное сходство между старой космогонией и предлагаемой ныне, между ними все же имеется существенное различие, которое позволяет сделать из нашей теории прямо противоположные выводы» [Кант, 1994б: 120-121].

Главной ошибкой Эпикура и подобных ему авторов Кант считает их учение о слепом случае. Развивая это мнение, автор замечает: «Названные выше сторонники учения о механическом проис-

хождении мироздания выводили всякий наблюдаемый в нем порядок из слепого случая, который столь удачно объединил атомы, что они составили одно стройное целое. Эпикур, нисколько не смущаясь, утверждал даже, что атомы, дабы стала возможной их встреча, без всякой причины отклоняются от своего прямолинейного движения... Все эти философы доводили эту несуразность до того, что приписывали происхождение всех живых существ именно этому слепому случаю и поистине выводили разум из неразумия» [Кант, 1994б: 121].

Кант в своих размышлениях на тему этики эпикуреизма отмечает в ней существенную непоследовательность. Так, подводя итог в разрешении проблемы эпикурейского соотношения добродетели и удовольствия и определяющей в нем движущей причины, он пишет: «Если мы вместе с Эпикуром сводим добродетель к одному лишь удовольствию, которое она обещает, дабы определить волю, то мы уже не можем его осуждать за то, что это удовольствие он считал совершенно одинаковым с удовольствиями самых грубых чувств; нет оснований навязывать ему ту мысль, что он приписывал только телесным чувствам те представления, посредством которых это чувство в нас возбуждается. Он, как можно догадываться, искал источник многих из них также в применении высшей познавательной способности; но это не мешало ему и не могло мешать по вышеуказанному принципу считать совершенно одинаковым (с другими удовольствиями) удовольствие, которое дают нам эти, во всяком случае интеллектуальные, представления и благодаря которому только эти представления и могут быть определяющими основаниями воли. Величайшая обязанность философа – быть последовательным, но именно это встречается реже всего» [Кант, 1994в: 399-400].

Рассматривая соотношение материальных принципов и нравственного закона в продолжение темы того, что может стать движущей причиной воли, Кант приходит к выводу о непригодности принципов эпикурейской нравствен-

ности в качестве высшего нравственного закона. Логика его рассуждений строится на том, что если нам заранее должны быть даны цели, по отношению к которым понятие совершенства только и может стать определяющим основанием воли, стало быть, материя воли, взятая как определяющее ее основание, всегда бывает эмпирической и, стало быть, может служить эпикурейским принципом в учении о счастье, а не чистым принципом разума в учении о нравственности и долге. Кант утверждает, что раз такой принцип признается материальным, то будучи таковым, он совершенно не пригоден в качестве высшего нравственного закона. Это потому, что только «формальный практический принцип чистого разума, по которому одна лишь форма всеобщего законодательства, возможного благодаря нашим максимам, должна составить высшее и непосредственное определяющее основание воли, есть единственно возможный принцип, который пригоден в качестве категорических императивов, т. е. практических законов (которые делают поступки долгом), и вообще в качестве принципа нравственности, как в оценке, так и в применении к человеческой воле посредством ее определения» [Кант, 1994в: 423].

Ещё одна нравственная категория находится в центре внимания Канта, философия которого всецело замыкается на понятие долг. Чувство долга – это, согласно Канту, высшая нравственная категория. Сопоставляя его с эпикурейским принципом наслаждения, Кант приходит к выводу о полной несовместимости этих понятий. Решая эту теорему, он пишет: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни. Таков истинный мотив чистого практического разума. Он не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования и поскольку он в людях, сознающих также и свое чувственное существование и связанную с этим зависимость от их природы, на которую в

этом отношении оказывается сильное патологическое воздействие, субъективно внушает уважение к их высшему назначению» [Кант, 1994в: 479].

Но с мотивом чистого практического разума легко сочетаются столь многие прелести и удовольствия жизни, что уже ради них одних самый мудрый выбор разумного и размышляющего о величайшем благе жизни эпикурейца провозгласил бы себя нравственным поведением; и было бы полезно перспективы радостного наслаждения жизнью связать с этой высшей и уже самой по себе достаточно определяющей побудительной причиной, – но только для того, чтобы уравновесить соблазны, в которые непременно вводит порок на противоположной стороне, а не для того, чтобы придавать им настоящую движущую силу, хотя бы в малейшей степени, когда речь идет о долге, так как это означало бы осквернять источник морального убеждения [Кант, 1994в: 479-480]. Как полагает философ, «высокое достоинство долга не имеет никакого отношения к наслаждению жизнью; у него свой особый закон и свой особый суд; и если бы то и другое захотели встряхнуть так, чтобы смешать их и, как целебное средство, предложить больной душе, – они тотчас же сами собой отделились бы друг от друга, а если же нет, то первое не оказывало бы никакого действия; но если бы физическая жизнь приобретала при этом некоторую силу, то безвозвратно исчезла бы моральная жизнь» [Кант, 1994в: 480].

Анализируя принципы, по которым строилось понятие о высшем благе у древних, Кант особо отмечает эпикурейцев. Выбор его был не случаен, так как именно они пытались в своем учении о высшем благе соединить добродетель и счастье, не считая при этом их двумя различными элементами. Так, для эпикурейца добродетель – «это сознание своей максимы, ведущей к счастью» [Кант, 1994в: 507]. Кант считает неудачей эпикурейцев попытку отождествить эти два понятия. Потому далее пишет: «Жаль, что проницательность этих мужей (вызывает восхищение и то, что они в столь

раннюю эпоху уже испробовали все возможные пути философских изысканий) была применена так неудачно – для нахождения тождества в высшей степени неоднородных понятий: понятия счастья и понятия добродетели» [Кант, 1994в: 507].

Последователи Эпикура полагали свой принцип в эстетической плоскости, в сознании чувственной потребности. Понятие о добродетели заключалось для них уже в максиме – содействовать своему счастью. «Эпикурец утверждал, что счастье есть все высшее благо, а добродетель только форма максимы поисков этого счастья, а именно (состоит) в разумном применении средств для него» [Кант, 1994в: 508]. Однако неоднородность максимы добродетели и максимы личного счастья в отношении их высшего практического принципа, согласно Канту, приводит к тому, что в одном и том же субъекте они очень ограничивают друг друга и наносят друг другу ущерб. Анализируя эту задачу, Кант приходит к выводу, «что счастье и нравственность – это два специфически совершенно различных элемента высшего блага и их соединение, следовательно, нельзя познать аналитически...; оно – синтез понятий» [Кант, 1994в: 508].

Считая необходимым сознавать высшее благо через свободу воли, Кант далее утверждал, что соединение понятий счастья и нравственности познается априорно, то есть возможность высшего блага не может быть основана только на эмпирических принципах. Но если это так, «то дедукция этого понятия должна быть трансцендентальной. А priori (морально) необходимо сознавать высшее благо через свободу воли; следовательно, и условие возможности его должно быть основано исключительно на принципах априорного познания» [Кант, 1994в: 509] – заключает Кант.

Теперь из этой дедукции Канта понятно, почему эпикурейцы не могли решить свою проблему практической возможности высшего блага – только потому, что правило применения человеческой волей своей свободы они всегда считали

единственным и самим по себе достаточным основанием этой возможности, для чего, по их мнению, не было необходимым бытие Божье. Кант считает совершенно ошибочным выбор эпикурейцами главного нравственного принципа, так как они принцип нравственности, а именно принцип счастья, и максимум произвольного выбора каждого, согласно его склонности, выдавали за закон, но они поступали вполне последовательно: «они точно так же, т.е. соответственно с низменным характером своего основоположения, принижали свое высшее благо и ожидали только такого счастья, какого можно достигнуть благодаря человеческому благоразумию (для чего требуется также воздержанность и умеренность склонностей); а это, как известно, довольно жалкое счастье, и, смотря по обстоятельствам, может быть весьма разным, не говоря уже о тех исключениях, которые их максимы должны были постоянно допускать и которые делали эти максимы непригодными в качестве законов» [Кант, 1994в: 524].

Подводя итог оценки этики Эпикура, Кант, в противоположность эпикурейскому, дает свое замечательное по точности определение высшего блага: «Учение христианства, если его даже еще не рассматривают как вероучение, дает в этом отношении понятие высшего блага (Царства Божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию практического разума. Моральный закон свят (неукоснителен) и требует святости нравов, хотя всякое моральное совершенство, которого может достигнуть человек, всегда есть только добродетель, т.е. законосообразное убеждение из уважения к закону, следовательно, сознание постоянного стремления преступить его, по крайней мере отсутствия чистоты, т.е. примеси многих неистинных (не моральных) побуждений к исполнению закона, стало быть, связанная со смирением самооценка и, значит, в отношении святости, которой требует христианский закон, оставляет сотворенному существу

только движение вперед в бесконечность, и именно поэтому он вправе надеяться на бесконечное существование» [Кант, 1994в : 525-526]. И все же, несмотря на столь очевидные религиозные сентенции, следует признать: Бог в построениях Канта остался существовать как философская проблема, демистификация которой становилась задачей последующей философии [Завалько, 2010: 121].

II

По мнению американского кантоведа П. Фенвеса, «с самого начала мысль Канта связана с духом Эпикура»² [Fenves, 2003: 10]. С другой стороны, коллега и ученик Фенвеса А.К. Адлер говорит об особом значении мысли Канта для понимания учения Эпикура, ибо Кант «трансформирует вопрос о рецепции эпикуреизма» вообще [Adler, 2012: 204]. Причём к *трансформациям* связанным с его *рецепцией* (как кантовской, так и другим имеющим место в истории), активно располагает сам эпикуреизм – ибо он, как говорят Б. Холмс и В. Шерен (соавторы Адлера по коллективной монографии и её редакторы), – в адекватной оптике предстаёт «не как замкнутая философская система, а как динамический “текст”, способный порождать модели ответной реакции, модели, тем не менее, меняющиеся в зависимости от темперамента (индивидуального, культурного, исторического) тех, кто встречается с этим “текстом”» [Holmes, Shearin, 2012: 4].

Скорее всего, здесь не обойтись без вопроса: неужели такого рода историческая незамкнутость и активная роль в процессе собственной рецепции характерна исключительно для эпикуреизма?.. Как бы то ни было, если эпикуреизм – *динамический текст*, то и (заявленную Адлером) кантовскую трансформацию вопроса о рецепции эпикуреизма придётся понять как момент истории самого эпикуреизма – то есть его исторически развертывающей-

² Цитаты из источников, издававшихся на русском языке, приводятся в переводе А.В. Юхно.

ся самоинтерпретации, опосредованной особенностями тех субъектов, которые *вовлекаются* (как сказал П. Фенвес о Канте) во встречу-столкновение (encounter) с ним.

Вернёмся к положению эпикуреизма в Германии XVIII в., о котором уже шла речь в начале статьи. В лице самого Эпикура и, конечно же, Лекреция эпикуреизм играет важную роль в период раннего Германского Просвещения. В это время его поддерживает и продвигает не кто-нибудь, а сам король Пруссии Фридрих Великий³. Однако вскоре ситуация меняется, как кажется, на прямо противоположную – после кантовского критического поворота эпикуреизм становится иррелевантным, что находит свою кульминацию у Гегеля в «Феноменологии духа», оказавшись за стоицизмом и скептицизмом как этапами развития Духа, за которыми сразу следует *несчастное сознание* средневекового христианства. Эпикуреизм остаётся как будто бы в полном пренебрежении...

Как же обстоит дело у самого Канта? Казалось бы, шансы эпикуреизма в критической философии равны нулю. В трансцендентальной диалектике «Критики чистого разума» эпикуреизм рассматривается как догматическая форма эмпиризма в чистом виде, то есть как такой эмпиризм, который «сам становится догматическим в отношении идей и дерзко отрицает то, что находится за пределами его созерцательных знаний», чем «наносится невозместимый ущерб практическому интересу разума» [Кант, 1994г: 369-370].

То есть, если догматическое утверждение существования трансцендентных принципов (наиболее характерным историческим примером которого яв-

ляется платонизм) при всей его теоретической ошибочности поддерживает мораль и религию, то их догматическое отрицание (исторически воплощённое в эпикуреизме) подрывает возможность не только религии, но и морального действия. В силу этого в труде Канта, открывающем его критический проект, эпикуреизм подвергается сугубой критике [Adler, 2012: 199-201].

Однако на той же самой странице «Критики чистого разума» встречается и иной, более чем положительный, отзыв об Эпикуре. Кант говорит, что если основные положения Эпикура, отрицающие всякие не основанные на чувствах знания, «были у него не более чем максимы спекулятивного применения разума, то он проявил в этом больше истинного философского духа, чем какой-нибудь другой античный мудрец» [Кант, 1994г: 370]. Несомненно, что для Канта *истинным философским духом* было предвосхищение его собственной критической гносеологии. Но можно ли считать, что та направленность мысли, которую проявил Эпикур в данном случае, является его *духом вообще, духом Эпикура*? Очевидно, исходя именно из этого допущения, Адлер говорит: «если “дух Эпикура” предвосхищал критическую философию, то кантовское эксплицитное отвержение, во имя критики⁴, эпикурейской доктрины само является эпикурейским жестом» [Adler, 2012: 202].

Для П. Фенвеса проявленный в данном случае Эпикуром дух «служит пролепсисом⁵ критического разума», и он есть, по сути дела, «Geist» для второй способности⁶, который на этом основании может быть законно назван «философским духом»» [Fenves, 2003: 11]. Если это так, то, рассуждая формально, мы могли бы прий-

³ В посмертном издании текстов короля Фридриха можно найти не только вполне обычное для него утверждение, что «нет лучшего лекарства для болезней ума», чем поэма «О природе вещей», но и место (относящееся к 1741 году), где Фридрих прямо бранит «этого древнего монстра – религию», с её обманом, преследованиями и страхами и возвещает время, «когда смелый лукрециев меч отсечет её голову» (см. [Barbour, 2007: 164]).

⁴ Имеется в виду: в рамках реализации критического проекта Канта – (авторы).

⁵ То есть предвосхищением – согласно значению греческого слова προλήψις, используемого Эпикуром – (авторы).

⁶ То есть дух, руководящий способностью суждения – (авторы).

ти и к ещё более сильному уравниению, а именно: *дух Эпикура = философский дух*, что было бы уже явным преувеличением... Таким образом, обозначенная П. Фенвесом и Э.К. Адлером тема вызывает не только интерес, но и вопросы. Ниже мы попытаемся взглянуть на эту ситуацию более внимательно.

Рассматривая положение учения Эпикура в истории мысли, К. Ясперс писал: «Укоренять гуманизм в Эпикуре – такая же большая ошибка, как и считать, что он является основоположником современных естественных наук» [Jaspers, 1962: 106]. Очевидно, с Ясперсом не согласился бы король Пруссии Фридрих Великий, отозвавшийся (в письме 1759 года) об отношении Эпикура к гуманизму следующим образом: «Эпикур является философом человечности, тогда как Зенон – философом богов» [Fenves, 2003: 11]. По мнению П. Фенвеса, с этой предполагаемой гуманистичностью эпикуреизма может быть связано то сильное впечатление, которое король-эпикуреист Фридрих производил в своё время на молодого Канта [Fenves, 2003: 11].

Это впечатление оказалось достаточно сильным, чтобы заставить уже совсем другого, позднего Канта, процитировать в «Критике способности суждения» несколько строк стихотворения Фридриха, написанного «в подражание Лукрецию»⁷. Тем более не вызывает удивление тот факт, что именно этому королю была посвящена первая крупная работа молодого Канта – «Всеобщая естественная история и теория неба», анонимно изданная в 1755 г. *Дух Эпикура как дух проницательности великого ума* присутствует в онтологической теории молодого Канта в виде «безупречных основоположений» эпикуро-лукрециевого материализма. То есть это не тот *предвосхищающе канти-*

анский мотив на стороне Эпикура, заслуживший похвалу более позднего Канта (выше мы касались этого мотива⁸ вместе с Э.К. Адлером), а просто *возвращающе эпикурейский мотив* на стороне Канта.

Кстати, если рассматривать теории как обладающие внутренней целостностью, объединяющей и «одушевляющей» все входящие в состав этой теории содержательные элементы, то именно с этим началом контекстуального единства теории или внутренне объединяющим её принципом имело бы смысл связывать *дух* этой теории. В таком случае имеющиеся «какое-то сходство» на основании «лишь внешней стороны доводов»⁹ основоположения космогоний Эпикура и Канта непосредственно представляют не «дух», а «плоть» этих доктрин, её «члены», будучи моментами их целостного контекста. Только в этом контексте они получают свой полный и точный смысл, скрывающийся за внешним сходством. Таким образом, родство систем по этим основоположениям (и за счёт этого присутствующий им общий *дух*) становится более опосредованным.

Кроме того, отмечая успешность эпикуреистско-механистического подхода в космогонии, Кант, как известно, тут же риторически вопрошал: «А можно ли похвастаться подобным успехом, когда речь идёт о ничтожнейших растениях или о насекомых? Можно ли сказать: дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу?» [Кант, 1994б: 124]. То есть для него была очевидна ограниченность этого подхода областью неживой материи и его неприменимость в сфере органической жизни, его биологическая иррелевантность.

Итак, весьма существенным образом, и всё же в достаточно ограниченном виде, *дух Эпикура* присутствует в мышле-

⁷ Стихотворение короля Фридриха впервые было опубликовано в 1762 г. Строки, приводимые Кантом в прозаическом переводе с французского (принадлежащему, скорее всего, самому Канту) передают эпикуро-лукрецианское настроение в связи с конечностью человеческой жизни: «Уйдём из жизни без ропота и сожаления, ибо оставим тогда мир облагодетельствованным. Так солнце, завершив свой дневной бег, бросает ещё на небо мягкий свет, и последние лучи, посылаемые им в эфир, – это его последние вздохи для блага мира» (см. [Кант, 1994д: 157]).

⁸ см. [Кант, 1994г.: 370].

⁹ см. [Кант, 1994б: 120].

нии Канта в его докритический период. Впрочем, так говорит об этом П. Фенвес: «С самого своего начала мышление Канта связано с духом Эпикура. Эта связанность, конечно, не принимает формы принятия; ещё меньше это делает Канта поборником эпикуреизма» [Fenves, 2003: 10]. И далее: «Ничто не может быть более неприемлемым для автора «Критики практического разума», критикующего Эпикура по имени и осуждающего так называемый “принцип” наслаждения». Тем не менее, – продолжает Фенвес, – «несмотря на его огромные неудачи как философа нравственности и природы, Эпикур не должен быть презираем. Напротив, Кант ассоциирует своё собственное “критическое предприятие” с той тщательной, методической рефлексией на пределы человеческого познания, которая отличает Эпикура среди других античных философов» [Fenves, 2003: 11].

Как раз в сфере кантианской теории познания и, соответственно, в «Критике чистого разума» стремится выявить действие эпикурова духа Э.К. Адлер. Он исходит из того, что все античные философские системы, по его мнению, были связаны с двумя моментами, одинаково не устраивавшими Канта. Пороком теоретических систем было некритическое переступание законных границ разума. Этические же системы реализовывали специфически античный подход к самому предмету этики, каковым оказывался *идеал наилучшей личности* (а не *принципы этического действия*, как в Новое время, согласно революционному видению самого Канта) [Adler, 2012: 201]. Адлер пишет: «Тот факт, что кантовское неприятие эпикурейской доктрины основывается на более общем неприятии доктринальных, догматических презентаций философии, в каждой из которых содержалось либо переступание законных пределов разума (как в теоретической философии) или фундаментально неверное понимание природы этики, подсказывает, что Кант отвергает не столько

эпикуреизм, сколько его презентацию в качестве *доктрины*» [Adler, 2012: 201].

Получается, что незаконный переход границ разума и лжетрактовка предмета этики присущи именно доктринальной и догматической¹⁰ *форме представления* античного философского учения вообще и эпикуреизма в частности, но не сущностному содержанию античных философских учений и эпикуреизма. Необходимо твердо различать *эпикуреизм как таковой* и *эпикуреизм доктринальный*, то есть презентацию эпикуреизма в виде доктрины. И если “было бы ошибкой думать, что Эпикур совершенно исчезает из творчества Канта или что антиэпикуреизм был неизбежен для посткантовского идеализма” [Adler, 2012: 201], то речь здесь идёт о *живом*, подлинном Эпикуре, не повреждённом догматизирующей доктринальностью. *Такой* Эпикур, по словам Канта, “проявил... больше истинного философского духа, чем какой-нибудь другой античный мудрец” [Adler, 2012: 8, 370].

Здесь мы должны спросить: может ли «дух» философского учения действовать, не «воплощаясь» в доктринальное «тело» того или иного вида, то есть могут ли принципы этого учения, развиваясь, не порождать те или иные концептуальные и доктринальные результаты? Ответ представляется очевидным; сосредоточенный в себе самом, такой «дух», пожалуй, может оставаться до-понятийным и не-докторальным, но когда он *действует*, причём в поле, с одной стороны, не вполне (это – по меньшей мере!) гомогенного для него, а с другой – концептуального и докторального мышления (в данном случае – Канта), то вряд ли. Следовательно, результатом этого действия должны быть какие-то элементы доктрины Канта. И, понятно, что эти элементы были бы по существу *эпикурейскими*. Либо... Либо мы должны понимать «дух Эпикура» совсем по-другому – просто как образ персоны Эпикура; но образ, «заряженный» глубокой, концентрированной

¹⁰ «Доктринальное» и «догматическое» выглядят здесь у Адлера если не как синонимы или эквиваленты, то как связанные отношением близкой соподчиненности понятия.

интуицией потенциальных векторов его философствования. Такой персональный образ или, если угодно, «призрак Эпикура», в случае его присутствия в «поле» мышления, тоже мог бы, подобно некоей *idée fixe*, влиять на ход и результаты этого мышления...

В рассматриваемой нами ситуации, на первый взгляд, все оказывается проще. Когда Адлер уже более конкретно говорит о «философском долге Канта эпикуреизму» и о том «способе, каким эпикурейский дух одушевляет критический проект» [Adler, 2012: 207], он сопоставляет две вполне определённые концепции этих философов – общую концепцию познавательной *антиципации* Канта и концепцию Эпикура, выражаемую его термином *προλήψεις* (так же, как и латинское *anticipation*, означающему *предвосхищение*). Общая значимость этой эпикурейской концепции подчёркивается тем, что, как отмечает П. Фенвес, *προλήψεις* – это «единственная философская доктрина древних, находящая применение для себя в “первой философии”, разрабатываемой Кантом в “Трансцендентальной аналитике” первой Критики» [Fenves, 2003: 11].

В разделе «Антиципации восприятия», входящем в состав «Аналитики основоположений» «Критики чистого разума», Кант пишет: «Всякое знание, посредством которого я могу *a priori* познать и определить все относящееся к эмпирическому знанию, можно назвать антиципацией; без сомнения, Эпикур употреблял термин *προλήψεις* именно в этом значении» [Кант, 1994г: 177]. Казалось бы, для Канта вполне ясна связь *антиципации* как *априорного познания* с эпикурейским контекстом. И всё же – всё не так просто. Сегодня и кантоведы, и эпикуроведы единодушны в том, что в данном случае, то есть касательно значения *пролепсиса* непосредственно у самого Эпикура, уверенность Канта неоправданна. Так, кантовед М. Дживанелли говорит, что это утверждение Канта

«является, вероятно, результатом ошибочного истолкования, основанного на Цицероне» [Giovannelli, 2011: 1]. Э. Адлер по существу согласен с Дживанелли – Кант имеет дело с цицероновской версией *пролепсиса*. Не только его понимание этого эпикурейского термина¹¹, говорит Адлер, но и *эпикуреизма вообще* в большей степени основывается на Лукреции и Цицероне, чем на Диогене Лаэртском [Adler, 2012: 207].

В чём же состоит свидетельство Диогена Лаэртского, и в чём его расхождение с Цицероном? Диоген пишет, имея в виду Эпикура и эпикурейцев: «Предвосхищением они называют нечто вроде постижения, или верного мнения, или понятия, или общей мысли, заложенной в нас, то есть памятование того, что часто являлось нам извне, например: «Вот это — человек». В самом деле, тотчас, как мы говорим «человек», предвосхищение вызывает в нашей мысли его оттиск, предварением которого были ощущения» (D.L.10, 33) [Диоген Лаэртский, 1986: 377]. Как отмечает Адлер, так понимаемый *пролепсис* хотя и несёт в себе черты априорного знания, но в относительном, а не абсолютном смысле: предданные понятия выступают как заранее предпосланные эмпирическим суждениям, но не эмпирическому опыту как таковому.

Именно это связывается Кантом с *эмпирическим понятием*. В лекциях по логике 1800 г. он говорит: «Эмпирическое понятие возникает из чувств путём сравнения предметов опыта и от рассудка получает лишь форму всеобщности. Реальность этих понятий основывается на действительном опыте, из которого они почерпнуты по своему содержанию» [Кант, 1994е: 347]; [Adler, 2012: 207]. Откуда же происходит трактовка Кантом *пролепсиса* как фундаментально неэмпирической формы знания? В цицероновском трактате «О природе богов» его персонаж эпикуреец Веллей соединяет эпикуровский *пролепсис* с понятием

¹¹ Й.Э. Хесслер, текстологически исследующий «Письмо к Менекею», говорит о лексеме *προλήψεις*, что это «существительное не употреблялось до Эпикура» (см. [Hessler, 2008: 14]).

врождённых идей, запечатлённых в душе¹². *Пролеписис*, поясняет он, это – «некоторые предвосхищённые душою представления о вещах, представления, без которых никому невозможно ни понять, ни исследовать, ни рассудить» (*De Natura Deorum* 1.43) [Цицерон, 1985: 74].

Итак, цicerоновская версия *пролеписиса* объясняет трактовку этого эпикурейского концепта в «Критике чистого разума». Но теперь мы оказываемся перед фундаментальным вопросом: как согласовать эту трактовку с кантианским пониманием эпикуреизма вообще? Как Эпикур, представляющий собою у Канта архетип догматического эмпиризма, «мог антиципировать, – уже одним своим понятием антиципации, – принцип критической революции самого Канта?» [Adler, 2012: 208]. Не простая ли это путаница?.. Или, может быть, неоправданное усложнение ситуации?...

Э.К. Адлер уверен, что *нет*. Дело в том, что для Канта в первой «Критике» существуют не один, а *два* различных образа эпикуреизма; хотя и имплицитно, но Кант различает *две формы*, которые может принимать эпикуреизм: форму *догматического эмпиризма и материализма*, с одной стороны, и форму *сенсуализма*, с другой. Различие между эмпиризмом и сенсуализмом, при всей его тонкости, может быть точно сформулировано именно в рамках кантовской концепции, говорит Адлер. «Эмпиризм, – догматический или иного рода, – утверждает, что всякое правомерное знание происходит из эмпирического опыта, в котором объекты воздействуют на наши чувства и порождают ощущения (*Empfindungen*). Сенсуализм же утверждает, что познание берёт начало в чувствах, а не в разуме. Но он оставляет открытой возможность того, что чувственность (*Sinnlichkeit*) может продуцировать знание *a priori*. При таком понимании эмпиризм предполагает сенсуализм, поскольку всякий эмпириче-

ский опыт чувственен, но сенсуализм не предполагает обязательно эмпиризм» [Adler, 2012: 208].

Таким образом, по мнению Адлера, фиксируемая им парадоксальная ситуация («философия Эпикура – догматический эмпиризм, и в то же время она содержит принципиальную для критической философии концепцию *априорной антиципации*»), точно передаёт парадоксальность самого эпикуреизма – его внутреннюю двойственность, некую «двуликость». И для одного из этих ликов характерен эпикурейский *сенсуализм* с его концептом *пролеписиса* или *априорной антиципации*. Почему же, задаётся вопросом Адлер, в первой «Критике» антиципация не применяется как всеобщая и важнейшая характеристика познания вообще (хотя по сути дела совпадает с самим понятием *a priori*)? «Почему более общее понятие антиципации вводится, прежде всего, в связи с определённым видом антиципации – а именно, в связи с антиципацией восприятия?» [Adler, 2012: 208].

Ответ, который даёт Адлер, заключается в следующем: антиципация восприятия выступает у Канта как некий *предельный случай* априорного познания (*предельный*, добавим мы, здесь означает: наиболее существенный, *принципиальный*). В антиципации восприятия предвосхищение *явления* (*Erscheinung*) конституируется не формальными характеристиками эмпирического опыта, такими, как априорные созерцания пространства и времени, но предвосхищением того, что на первый взгляд кажется неподлежащим предвосхищению – а именно, предвосхищением самого *ощущения* (*Empfindung*), составляющего материал для восприятия.

И далее Адлер продолжает: «Говоря другими словами, антиципация восприятия включает в себя априорное знание того, что конституирует эмпирический

¹² Й.Э. Хесслер замечает, что «когда “общие представления” характеризуются Цицероном как “*insitas... velpotiusinnatas*” (т.е.: “запечатленные в нас... или, скорее врожденные” – авторы) (*Denaturadeorum*! 44), это не должно противоречить учению Эпикура в его прочих аспектах, может быть понято как предрасположенность к восприятию таких понятий» [Hessler, 2008: 13].

опыт как эмпирический опыт: сам факт того, что субъект аффицируется посредством ощущений, не сводимых к его спонтанным и продуктивным способностям. Это есть априорное знание и опыт конститутивной пассивности и конечности субъекта» [Adler, 2012: 209]. А поскольку возможность априорного знания основывается, по Канту, на спонтанности субъекта, антиципация восприятия, говорит Адлер, оказывается чем-то очень своеобразным: она есть «спонтанное, активное продуцирование чистой, конститутивной пассивности – антиципация самой способности иметь опыт, который не может быть антиципирован» [Adler, 2012: 209]; в силу этого она указывает на «смешанную» природу субъекта, являющегося одновременно *рациональным* и *конечным* [Adler, 2012: 209].

Итак, антиципации восприятия в понимании Адлера (то есть антиципация, продуцирующая конститутивную пассивность субъекта и таким образом делающая возможным *опыт* внешней для субъекта реальности и экспектативное предвосхищение этого опыта), выступает у Канта, по мнению Адлера, в качестве *предельного случая* априорного познания, его *принципиального* вида. А поскольку между антиципацией восприятия и *пролепсисом* стоит знак равенства (как бы на основании слов самого Канта – «без сомнения, Эпикур употреблял термин *προλήψεις* именно в этом значении» [Кант, 1994г: 177]), то получается вывод: «Весь критический проект, таким образом, зависит от *пролепсиса*» [Adler, 2012: 209].

И далее Адлер продолжает: «Однако тот факт, что критическая философия покоится на этом, по-видимому эпикурейском, основании, указывает на потенциально противоречивый аспект критического проекта – аспект, способный поколебать кантовский систематический оптимизм и просветительскую веру в разум. Если критическая философия за-

висит от трансцендентальной чувственности и материальности¹³, то, возможно, критика чистого разума должна привести разум к осознанию его собственной непреодолимой «иррациональности» [Adler, 2012: 209]. Что же, заметим здесь и мы – *продуктивное антиципирование неантиципируемого*, пожалуй, и в самом деле могло бы свидетельствовать о некоей иррациональности...

Хотя двумя абзацами выше мы, следуя за Э.К. Адлером, уже касались хода рассуждения Канта в отношении *пролепсиса* и антиципации восприятия, но обратимся к тесту Канта снова. Кант говорит, что всякое априорное познание, относящееся к эмпирическому опыту, можно назвать антиципацией, и именно это значение имел *пролепсис* у Эпикура. – Но далее... Далее Кант говорит – “но”... «Но в явлениях есть нечто такое, что никогда не познаётся *a priori*, и поэтому составляет истинное отличие эмпирического знания от априорного, а именно ощущение (как материя восприятия); следовательно, ощущение есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать» [Кант, 1994г: 177]. Кант здесь как бы возражает Эпикуру, точнее, ограничивает действие *пролепсиса* (то есть антиципации в эпикуровском смысле).

При этом Кант тут же добавляет, что, хотя конкретное отдельное ощущение не может быть априорно предвосхищено в полноте его реальности, можно было бы всё-таки допустить, что есть нечто априорно познаваемое во всяком ощущении (мы сказали бы: нечто конститутивно всеобщее для ощущения как такового). Кант говорит об этом так: «Если допустить, что существует нечто *a priori* познаваемое во всяком ощущении как ощущения вообще (хотя бы частное ощущение и не было дано), то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт в том именно, что каса-

¹³ Трансцендентальная чувственность, представляет рациональную сторону субъекта, а материальность (как аффицируемость, посредством ощущений, причем априорно антиципируемая этой чувственностью) – сторону его конечности (авторы).

ется материи опыта, которую можно почерпнуть только из него. Таков именно рассматриваемый нами случай» [Кант, 1994г: 177-178].

Кант совершенно ясно сказал здесь, что та антиципация, возможность которой он готов допустить – это антиципация в необычном значении, то есть как раз не в том общем смысле априорности, который был известен уже Эпикуру под именем *προλήψις*. Что же и каким образом, по мнению Канта, всё-таки может быть антиципировано в ощущении как материи опыта? Если это вообще возможно, говорит Кант, то «эта антиципация восприятия всегда заключает в себе нечто поразительное и возбуждает некоторые сомнения в том, что рассудок может антиципировать такое синтетическое положение, как суждение о степени всего реального в явлении. И, стало быть, о возможности внутреннего различия в самом ощущении, если отвлечься от его эмпирического качества» [Кант, 1994г: 183].

Итак, речь идёт о предвосхищении *рассудком* (не *чувственностью*, как предполагалось Адлером в рамках его концепции эпикурейского сенсуализма)¹⁴ суждения о *степени* того, что предстаёт в явлении как *реальное* и возможности различия в ощущениях по этому признаку, не связанному с их принципиально неантиципируемым *качеством*. Такое суждение было бы синтетическим априорным положением. И действительно, говорит Кант, «реальное, соответствующее ощущениям вообще, в противоположность отрицанию, представляет только нечто такое, понятие чего само по себе содержит бытие и означает лишь синтез в эмпирическом сознании вообще» [Кант, 1994г: 183].

Итоговый результат, к которому приходит Кант в отношении антиципации восприятия, таков: «Хотя все ощущения как таковые даны только а posteriori, но то свойство их, что они имеют степень, может быть познано а priori. Достойно удивления, что в величинах вообще мы

можем познать а priori только одно их качество, а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем а priori только интенсивное количество их, то есть то, что они имеют степень; всё же остальное предоставляется опыту» [Кант, 1994г: 183]. Таким образом, *антиципации восприятия* у Канта:

- во-первых, не совпадают с эпикурейским *пролепсисом*, насколько он известен Канту. Последний имеет значение априорного знания вообще, тогда как первые – это его особый вид, а именно, априорное знание того, что ощущения как материал восприятия имеют степень своей интенсивности;

- во-вторых, *антиципации восприятия* у Канта не являются, вопреки предположению Адлера, «антиципацией именно того, что, на первый взгляд, выглядит неподдающимся антиципации – самого ощущения (*Empfindung*), составляющего материал для восприятия» [Adler, 1012: 209]. Если с кантианской точки зрения говорить о предвосхищении *ощущения как такового*, то есть о предвосхищении субъектом своей аффицируемости извне как условия возможности опыта и познания (и, соответственно, о предвосхищении им своей *конститутивной пассивности и конечности*, как говорит Адлер), то оно обеспечивается *всей трансцендентальной субъективностью* (или, как минимум, трансцендентальным единством чувственности и рассудка). Но не *пролепсисом* в общем смысле (выражающему как раз *активность* субъекта) и, тем более, не *антиципациями восприятия*.

Соглашаясь в итоге с Э. Адлером в том, что «весь критический проект зависит от *пролепсиса*» [Adler, 1012: 209], мы должны добавить, что это – *пролепсис* в смысле общего *априоризма*, причём ни его версия у Цицерона, ни его реализация у Канта не содержат иррационалистической тенденции и не угрожают вере в разум.

¹⁴ Кант говорит об этом ещё так: «Важно решить вопрос, каким образом рассудок может а priori судить здесь синтетически о явлениях и даже антиципировать их в том, что имеет истинно и чисто эмпирический характер, а именно касается ощущений» [Кант, 1994г.: 183].

Список литературы:

- Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 576 с.
- Европейская поэзия XVII века. М.: Художественная литература, 1977. 942 с.
- Завалько Г.А. Проблема соотношения морали и религии в истории философии - изд. 2-е. М.: URSS, 2010. 216 с.
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 349-587.
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. М.: Издательство «Чоро», 1994а. С. 137-376.
- Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 1. М.: Издательство «Чоро», 1994б. С. 113-260.
- Кант И. Критика практического разума // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 4. М.: Издательство «Чоро», 1994в. С. 374-592.
- Кант И. Критика чистого разума // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. М.: Издательство «Чоро», 1994г. 741 с.
- Кант И. Критика способности суждения // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 5. М.: Издательство «Чоро», 1994д. 414 с.
- Кант И. Логика // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8. М.: Издательство «Чоро», 1994е. 718 с.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 259-430.
- Кант И. Что такое Просвещение? // Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 25-37.
- Шахнович М.М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2002. 284 с.
- Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 60-191.
- Adler A.C. Sensual Idealism: the Spirit of Epicurus and the Politics of Finitude in Kant and Hölderlin // Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism / Brooke Holmes and W.H. Shearin (eds.), N.Y.: Oxford University Press, 2012. 432 p.
- Barbour R. Moral and political philosophy : reading of Lucretius from Virgil to Voltaire // The Cambridge Companion to Lucretius / Stuart Gillespie and Philip Hardie (eds.), Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 2007. 382 p.
- Giovanelli M. Reality and Negation - Kant's Principle of Anticipations of Perception: An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate (Studies in German Idealism). L., N.Y.: Springer Dordrecht Heidelberg, 2011. 266 p.
- Fenves P. Late Kant. Towards another law of the earth. L.: Taylor & Francis, 2003. 240 p.
- Hessler J.E. Ergebnisse der Arbeit am Kommentar zu Epikurs Brief an Menoikeus: EP.MEN. 124* // Studi Classici e Orientali. 2008. Vol. 54, pp. 11-67.
- Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism / Wilson Shearin and Brook Holmes (eds.). N. Y.: Oxford University Press, 2012. 416 p.
- Holmes B., Shearin W.H. Introduction: Swerves, Events, and Unexpected Events // Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism. N. Y.: Oxford University Press, 2012. pp. 3-30.
- Jaspers K. The Great Philosophers: Xenophanes, Democritus, Empedocles, Bruno, Epicurus, Boehme, Schelling, Leibniz, Aristotle, Hegel. N. Y., San Diego, L.: Harcourt, Brace & World, 1962. 306 p.

Об авторах:

Тер-Аракельянц Владимир Аракелович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой «Православная культура и теология» Донского Государственного Технического Университета, профессор кафедры философии, культурологии и теологии Южного Федерального университета, проректор по научной работе Донской духовной семинарии, протоиерей.

Юхно Андрей Викторович – преподаватель кафедры философии и апологетики Донской духовной семинарии.

KANT AND THE “SPIRIT OF EPICURUS” (IN KANT’S PRE-CRITICAL AND CRITICAL PHILOSOPHY)

V.A. Ter-Arakeliantz, A.V. Yukhno

Abstracts. *In the first part of the article, the relation of the ethics of Epicurus to Kant's practical philosophy is considered. Analyzing the principles on which the notion of the supreme good of the ancients was built, Kant paid special attention to the Epicureans. His choice was not accidental, since it was they who tried to combine virtue and happiness in their doctrine of the highest good, without considering them as two different elements. Developing his theory, Kant often compares his position with that of Epicureans and in some ways even relies on its achievements. However, despite the fact that his system has some similarities with Epicureanism, he disagrees on fundamental questions with it, and the conclusions of Kant and Epicurus are ultimately diametrically opposed. In the second part of the article, the presence of the “spirit of Epicurus” in critical philosophy as a question posed by P. Fenves and E. K. Adler is considered. On the one hand, from its inception, Kant's thought is engaged with the spirit of Epicurus (P. Fenves); on the other hand, Kant's thought “rediscovers” Epicureanism for us, because Kant transforms the question of the reception of Epicureanism in general (A.C. Adler). How is Kant's statement connected with this, that if the sensational principles of Epicurus were “his maxims of the speculative use of reason, he showed in this more of a true philosophical spirit than any other ancient sage”? For P. Fenves, the spirit manifested in this case by Epicurus can be called the “prolepsis of the critical mind” and, since it is just the Geist that directs our ability of judgment, it is a philosophical spirit in general. Speaking of Kant's debt to Epicureanism, A.C. Adler compares the general concept of cognitive anticipation by Kant, on the one hand, and the concept expressed by the term προλήψεις by Epicurus, on the other hand, as the only philosophical doctrine of the ancients that is used in the “Transcendental Analytic” of “Critiques of the Pure Reason”. Further, in view of the fact that apparently Kant's understanding of prolepsis is the result of a misinterpretation based on Cicero, we consider the question of how Epicurus, which is an archetype of dogmatic empiricism, could anticipate – already with its own concept of anticipation – the principle of Kant's critical revolution?*

Key words. *Epicurus, the spirit of Epicurus, atomism, Kant, moral law, practical reason, supreme good, προλήψεις, anticipation, P. Fenves, A.C. Adler.*

References:

Diogen Laertskij *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov*. [On the life, teachings and sayings of famous philosophers]. Moscow, Mysl, 1986. 576 p. (In Russian).

Evropejskaja poezija XVII veka [European poetry of the XVII century]. Moscow, Khudozhestvennaya Literatura, 1977. 942 p. (In Russian).

Zaval'ko G.A. *Problema sootnoshenija morali i religii v istorii filosofii* [The problem of the correlation of morality and religion in the history of philosophy] - izd. 2-e. Moscow, URSS, 2010. 216 p. (In Russian).

Kant I. *Antropologija s pragmaticheskoy točki zrenija* [Anthropology from a pragmatic point of view]. *Sochinenija v shesti tomah*. T. 6. [Works in six volumes. Vol. 6]. Moscow, Mysl, 1966. pp. 349-587 (In Russian).

Kant I. *Antropologija s pragmaticheskoy točki zrenija* [Anthropology from a pragmatic point of view]. *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah*. T. 7 [Collected works in eight volumes. Vol. 7]. Moscow, Publishing House «Choro», 1994a. pp. 137-376 (In Russian).

Kant I. Vseobshhaja estestvennaja istorija i teorija neba [Universal natural history and theory of heaven]. *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah. T. 1.* [Collected works in eight volumes. Vol.1]. Moscow, Publishing House «Choro», 1994b. pp. 113-260 (In Russian).

Kant I. Kritika prakticheskogo razuma [Critique of practical reason]. *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah. T. 4* [Collected works in eight volumes. Vol. 4.]. Moscow, Publishing House «Choro», 1994c. pp. 374-592 (In Russian).

Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah. T. 3* [The collected works in eight volumes. Vol. 3] Moscow, Publishing House «Choro», 1994d. 741 p. (In Russian).

Kant I. Kritika sposobnosti suzhenija [Critique of judgment]. *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah. T. 5* [Works in eight volumes. Vol. 5]. Moscow, Publishing House «Choro», 1994e. 414 p. (In Russian).

Kant I. Logika [Logic]. *Sobranie sochinenij v vos'mi tomah. T. 8* [Collected works in eight volumes. Vol. 8]. Moscow, Publishing House «Choro», 1994f. 718 p. (In Russian).

Kant I. Religija v predelah tol'ko razuma [Religion within the limits of the mind]. *Traktaty i pis'ma* [The Treatises and letters]. Moscow, Nauka, 1980. pp. 259-430 (In Russian).

Kant I. Chto takoe Prosveshhenie? [What is Enlightenment?]. *Sochinenija v shesti tomah. T. 6* [Essays in six volumes. Vol. 6]. Moscow, Mysl', 1966. pp. 25-37 (In Russian).

Shahnovich M.M. *Sad Jepikura: Filosofija religii Jepikura i jepikurejskaja tradicija v istorii evropejskoj kul'tury* [Garden of Epicurus: Philosophy of religion Epicurus and the epicurean tradition in the history of European culture]. Saint-Petersburg, Publishing house of St. Petersburg University, 2002. 284 p. (In Russian).

Ciceron. O prirode bogov [About the nature of gods]. *Ciceron. Filosofskie traktaty* [Cicero. Philosophical treatise]. Moscow, Nauka, 1985. pp. 60-191 (In Russian).

Adler A.C. Sensual Idealism: the Spirit of Epicurus and the Politics of Finitude in Kant and Hölderlin. *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism* / Brooke Holmes and W.H. Shearin (eds.), New York, Oxford University Press, 2012. 432 p.

Barbour R. Moral and political philosophy : reading of Lucretius from Virgil to Voltaire. *The Cambridge Companion to Lucretius* / Stuart Gillespie and Philip Hardie (eds.), Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2007. 382 p.

Giovanelli M. *Reality and Negation - Kant's Principle of Anticipations of Perception: An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate (Studies in German Idealism)*. London, New York, Springer Dordrecht Heidelberg, 2011. 266 p.

Fenves P. *Late Kant. Towards another law of the earth*. London, Taylor & Francis, 2003. 240 p.

Hessler J.E. Ergebnisse der Arbeit am Kommentar zu Epikurs Brief an Menoikeus: EP.MEN. 124*. *Studi Classici e Orientali*, 2008, Vol. 54, pp. 11-67 (In German).

Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism / Wilson Shearin and Brook Holmes (eds.). New York, Oxford University Press, 2012. 416 p.

Holmes B., Shearin W.H. Introduction: Swerves, Events, and Unexpected Events. *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*. New York, Oxford University Press, 2012. pp. 3-30.

Jaspers K. *The Great Philosophers: Xenophanes, Democritus, Empedocles, Bruno, Epicurus, Boehme, Schelling, Leibniz, Aristotle, Hegel*. New York, San Diego, London, Harcourt, Brace & World, 1962. 306 p.

About the Authors:

Ter-Arakeliantz Vladimir Arakelovich – PhD (Philosophy of Religion), Professor, Head of the Department "Orthodox culture and theology" at Don State Technical University, Professor of Department of Philosophy, Culturology and Theology of South Federal University, Vice-Rector for scientific work of Don Seminary, archpriest.

Yukhno Andrey Victorovich – Lecturer of Department of Philosophy and Apologetics of Don Seminary.