
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Л. Э. КРЫШТОП

ПОЛЕМИКА О СВОБОДЕ ВОЛИ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ГЕРМАНИИ: КРУЗИЙ vs ВОЛЬФ

В эпоху Просвещения значительную роль играла проблема освобождения разума из-под гнета всякого рода предрассудков, заблуждений и суеверий. Проявление этой основной для эпохи Просвещения тенденции мы в полной мере наблюдаем в Германии. Огромное значение это имело для сферы морали, где на смену традиционным христианским взглядам на мораль приходят различные моральные учения ранних просветителей. В данной статье рассматриваются основы моральных учений двух философов эпохи Просвещения – Х. Вольфа и Х. А. Крузия. Первый снискал себе славу активного борца за идеалы Просвещения и жертвы реакционеров-пиетистов. Второй – известный философ и теолог своего времени, один из наиболее ярких противников Вольфа. Вольф был сторонником интеллектуализма, придерживаясь мнения, что из двух основных способностей человека – воли и рассудка – именно рассудок является ведущим и определяющим мотивы воли. Крузий же, напротив, полагал позицию Вольфа опасной для морали и религии и подвергал критике его взгляды, прежде всего закон достаточного основания. Polemika этих двух мыслителей по вопросу свободы воли стала во многом определяющей для дальнейшего развития философии в Германии. Их противостояние нашло отражение в том числе и в этической концепции И. Канта.

Ключевые слова: Х. Вольф, Х. Крузий, свобода воли, закон достаточного основания, закон достаточной причины, интеллектуализм, совершенство, благо.

During the Age of Enlightenment the problem of liberation of reason from the prejudices, delusions and superstitions of any kind played a significant role. This main trend for the Age of Enlightenment had found an expression in Germany as well as in other countries. That was very important for morality since different moral conceptions of early enlighteners began to replace the traditional Cristian moral doctrine at that time. The article concerns the main prin-

principles of moral conceptions of two great philosophers of the Age of German Enlightenment, these are C. Wolff and C. A. Crusius. The first of them has won a glory of a fighter for the Enlightenment ideals and a victim of adherents of reactionary religious trend of pietism. The second one on the contrary can be regarded as an adherent of pietism, one of the greatest theologian and philosopher of his time. Nowadays he is known as a staunch opponent of Wolff. Wolff's philosophy can be characterized as intellectualism, because he held an opinion that among will and reason being considered as two main capacities of human beings, namely reason is leading and it determines the will. Crusius, on the contrary, considered Wolff's views to be destructive for religion and morality. Herewith the main aspect of his critique was the principle of sufficient reason. The discussion of these two philosophers in regard to the freedom of will became determining for the development of philosophical tradition in Germany. Their confrontation was reflected in Kant's conception of morality.

Keywords: *C. Wolff, C. Crusius, freedom of will, principle of sufficient reason, principle of sufficient cause, intellectualism, perfection, good.*

Эпоха Просвещения является крайне неоднозначным культурным феноменом, вследствие чего весьма затруднительно говорить о нем в целом и пытаться найти некие общие закономерности развития общества в данный период истории. Поэтому мы говорим о разных типах Просвещения, подразделяя его как по признаку национальной принадлежности (говорим о Просвещении французском, английском, немецком и т. д.), так и по различным сферам жизни общества (философское Просвещение, религиозное, литературное и т. д.) [Schneiders 1992]. Такой подход вполне оправдан, так как позволяет отойти от еще недавно бытовавшего образа Просвещения как эпохи исключительно антиклерикальной, антиметафизической и революционной, основанного прежде всего на представлениях о Просвещении французском. А это, в свою очередь, дает возможность более объективно оценить явления, происходящие в эту эпоху в других странах, и тем самым обогатить представления о сущности Просвещения как такового.

В то же время, несмотря на многоаспектность Просвещения, мы все-таки можем говорить о некоторых общих для этого явления чертах, которые и легли в основание названия данного культурного феномена. Такой чертой оказывается прежде всего стремление к культивированию естественных сил человеческого разума, его очищению от различного рода предрассудков, заблуждений и суеве-

рий. Проявление этих тенденций мы в полной мере находим в философии немецкого Просвещения [Hinske 1990: 426–434; Schneiders 1983]. Причем важной сферой борьбы с предрассудками становится сфера морали, где на смену традиционным христианским представлениям приходят попытки выстраивания философами своих моральных учений. Последнее же подразумевало необходимость прояснения сущности воли человека, а также рассмотрения вопроса о том, насколько она может быть свободной. В данной статье будут рассмотрены позиции двух выдающихся мыслителей эпохи немецкого Просвещения, полемика которых по вопросу обоснования свободы воли во многом стала определяющей для последующей традиции развития немецкой философии, найдя свое отражение в том числе и в моральном учении И. Канта [Klemme 2008]. Этими мыслителями являются Х. Вольф (1679–1754), прославившийся на всю Европу как борец за идеалы Просвещения и жертва реакционных взглядов религиозно настроенных мыслителей Пруссии, и Х. А. Крузий (1715–1775) – известный теолог и философ, один из самых яростных антивольфианцев.

Х. Вольф о морали и свободе воли

Основным предметом рассмотрения в философии Х. Вольфа являлось «благо человеческого рода» [Wolff 1747: 2; Вольф 2001: 230]. В конечном счете именно на поиски путей достижения последнего и были направлены усилия мыслителя в его моральной философии. При этом уже первая фраза предисловия к первому изданию «Немецкой метафизики» гласит: «Рассудок, добродетель и здоровье – таковы три наиважнейшие вещи, к которым в этом мире должны стремиться люди» [Там же]. Но если о здоровье Вольф будет говорить в своих сочинениях сравнительно немного, полагая его производным от правильного употребления человеком своих естественных сил, то рассудок и добродетель станут основными предметами его философских размышлений. Именно от их недостатка, по мысли Вольфа, и происходит большинство бед, тогда как развитие и того и другого позволило бы сделать человечество счастливее [Там же], изучение же этих предметов как раз и должно способствовать благу всего человечества.

Благо Х. Вольф определяет предельно просто, а именно как то, что «делает совершеннее» [Wolff 1720: 6], или же как то, что «совершенствует нас и наши состояния» [*Idem* 1747: 260; Вольф 2001: 272; Wolff 1736: 390]; противоположность добра – зло – это то, что делает нас и наши состояния менее совершенными [Wolff 1720: 6; 1747: 262; Вольф 2001: 273; Wolff 1736: 391]. Совершенство, таким образом, оказывается главным и по большому счету единственным критерием оценки нравственной составляющей вещей и человеческих поступков¹: любые наши поступки, способствующие увеличению совершенства в мире, являются благами, тогда как поступки, способствующие уменьшению совершенства, напротив, злы по своей природе [Wolff 1720: 6–7]. При этом Вольф воспринимает совершенство не как некое статичное идеальное состояние, которое либо есть в вещи, либо его в ней нет, но говорит о разных степенях совершенства, ибо чем более гармоничным оказывается сочетание состояний вещи, тем больше в ней совершенства. Соответственно, для нас становится возможен прогресс в совершенстве, ориентация на постепенное его увеличение как в нас самих, так и в других людях и во всем окружающем нас мире. И, собственно, только этот нескончаемый, вечный процесс все большего приближения к максимальной степени совершенства, ко всей его полноте и может быть нашим делом, так как высшее совершенство доступно только Богу и ни одно его творение не способно достичь его [*Ibid.*: 31; Wolff 1747: 671; Вольф 2001: 357–358]. Тем не менее именно повышение уровня совершенства в мире (в возможных для нас преде-

¹ Впрочем, не меньшее значение понятие совершенства имеет и для других частей философии Х. Вольфа, в том числе и для теоретических. Недаром подробное рассмотрение того, что собой представляет совершенство, мы встречаем в его «Немецкой метафизике» [Wolff 1747: 78–94; Вольф 2001: 256–258], посвященной установлению самых общих понятий о вещах вообще, и латинской «Онтологии» [Wolff 1736: 390–412]. Тем не менее принцип этот является крайне общим и непригодным для оценки конкретных случаев, что признавал и сам Вольф [*Idem* 1720: 13–14]. Из некоторых приводимых Вольфом примеров можно заключить, что некоторую конкретность принцип непрерывного совершенствования способен приобрести лишь в сочетании с представлением о цели существования вещи, в гармоничном соотношении с которой и должны находиться все ее состояния, однако эта тема Вольфом подробно так и не была развита [Schwaiger 2001: 321–322].

лах) и должно являться для нас главной целью (*Hauptabsicht*) всей жизни. Все же остальные, частные, цели, как сами по себе, в отдельности, так и все вместе в своей совокупности, должны ей подчиняться как средства к ее достижению [Wolff 1720: 29–30, 79–80, 84–85].

При таком подходе все свободные действия человека оказываются непосредственно вытекающими одно из другого и взаимосвязанными в единое целое, направленное на совершенствования своих собственных состояний и совершенствования состояний других людей. Однако для этого в конечном счете оказывается необходимым совершенствование способностей души человека, так как именно в самой душе находятся мотивы (*Bewegungsgründe*) совершаемых человеком свободных поступков [Wolff 1747: 316–317; Вольф 2001: 276].

В то же время из всех рассматриваемых Х. Вольфом способностей души основными для моральной философии оказываются воля и рассудок, находящиеся в тесной взаимосвязи, причем таким образом, что воля оказывается зависимой от рассудка и производной от него [Wolff 1720: 163–164]. Дело в том, что волю Вольф определяет как «склонность души к вещи ради блага, которое мы, по нашему мнению, в ней воспринимаем» [*Idem* 1747: 299; Вольф 2001: 274]. Такое определение, с одной стороны, подразумевает, что воля сама по себе благая, так как ориентируется всегда только на благо², зла же человек может желать только по причине заблуждения [Wolff 1720: 252]. С другой стороны, уже здесь мы усматриваем зависимость воли от рассудка, так как если воля сама по себе и направляется всегда только на благо, то вот благо она усматривает не всегда в том, в чем оно на самом деле заключается. Но формирование представлений о добре и зле, как, впрочем, и любых представлений, – функция рассудка. Таким образом, воля в своей основе имеет четкое представление о благе, предоставляемое ей рассудком [*Idem* 1747: 299; Вольф 2001: 274]. И именно этим четким представлением воля и отличается от аффектов, основывающихся на нечетком представлении о благе (чувственное желание)

² Здесь мы находим корни убеждения Вольфа в том, что любой аффект, даже на первый взгляд негативный (такой как страх), можно использовать на благо [Wolff 1747: 291–292].

или зле (чувственное отвращение) [Wolff 1747: 266–269; Вольф 2001: 273]. Таким образом, мотивация человека к совершению какого-либо поступка выглядит следующим образом: 1) рассудок составляет себе представление о свойствах вещи и о том, благая ли эта вещь или злая; 2а) если рассудок усматривает в вещи благость, то это представление о благе в вещи становится мотивом способности воления, что побуждает нас к совершению поступка; 2б) если же рассудок усматривает в вещи злостность, то это представление о зле в вещи становится мотивом способности не-воления, что побуждает нас воздержаться от совершения поступка.

В этом аспекте философской системы Х. Вольфа, пожалуй, наиболее отчетливо прослеживается его просветительская ориентация, проявляющаяся в вере, что просвещение рассудка способно привести и к улучшению нравов, ведь если воля зависит от рассудка, то, соответственно, совершенствование рассудка неизбежно приведет нас к совершенствованию воли, а именно последнее и ведет к добродетели [Wolff 1720: 292–293]. И даже больше. Совершенствование рассудка, по мысли Вольфа, оказывается единственным средством для совершенствования воли [Ibid.: 246–247]. Ведь совершенство воли будет заключаться в том, что для нее мотивом всегда будет то, что есть добро, и она будет избегать делать своим мотивом то, что представляет собой зло. Но для этого необходимо безошибочно отличать добро от зла, то есть усматривать добро действительно в том, что является добром, и усматривать зло в том, что является злом. По этой самой причине именно методам прояснения наших понятий о свойствах вещей и о добре и зле в Вольфовой философии уделяется центральное внимание. И даже там, где разбираются такие сугубо чувственные проявления нашей души, как аффекты, Вольф не упускает возможности обсудить, каким образом разум может помочь нам в деле обуздания аффектов или направления их в нужное (благое) русло.

Тема обуздания аффектов важна также и с другой точки зрения. Интеллектуализм Вольфа приводит его к утверждению, что свобода воли основана на разуме [Idem 1747: 318; Вольф 2001: 277] и что только тот, кто «совершает добро из отчетливого познания добра и не совершает зла из отчетливого познания зла, действует из полной свободы» [Wolff 1720: 250]. Другими словами, только воля, которая

руководствуется четкими представлениями рассудка без примеси чувств (так как с чувствами всегда связана неотчетливость представлений [Wolff 1747: 155; Вольф 2001: 265]), является свободной. В противном случае, если воля руководствуется неотчетливыми (чувственными) представлениями о добре и зле (то есть чувственным желанием или чувственным отвращением), она находится в рабстве у чувств или аффектов. Такое состояние не сулит человеку ничего хорошего, поэтому каждый человек должен стараться вырвать себя из подобного рабства воли [Wolff 1720: 70, 258].

Таким образом, мы видим, что вопрос о том, является ли воля свободной, решается у Х. Вольфа крайне просто, а именно в зависимости от источника происхождения ее мотивов: если мотивы рассудочны, то воля свободна, если же чувственны, то нет. Однако и в том и в другом случае воля обязательно должна иметь некие основания (мотивы). Этот аспект философии Вольфа, навлекший на него обвинения в фатализме и спровоцировавший в конечном итоге полемику о возможности свободы воли, отголоски которой мы находим в том числе и в философии И. Канта, причем как докритического, так и критического периода, пожалуй, наиболее тесно связан с его теоретической философией, а именно с законом достаточного основания, составляющим наряду с законом противоречия основу Вольфовой метафизики.

Закон достаточного основания присутствует как в ранних работах Вольфа, так и в его поздних трудах. В «Немецкой метафизике» этот закон формулируется следующим образом: «Все, что существует, должно иметь достаточное основание, почему оно существует» [Idem 1747: 16–17; Вольф 2001: 242]. Он признается универсальным, а следовательно, распространяется без всяких исключений на все происходящее в мире, в том числе и на поступки людей. Такой подход естественным образом создает коннотации с предопределением человека к тем или иным поступкам, что кажется несовместимым со свободой воли. Впечатление это усиливает и сам Вольф, подчеркивая, что видит свою задачу как философа в том, чтобы показать основания, почему человек в определенных условиях определен именно к такому поступку. После такого рода пояснений не вызывает особого удивления, что оппоненты нашли возможным обвинять Вольфа в фатализме и подрыве основ нрав-

ственного учения, о чем он сам открыто говорит в предисловии к третьему изданию своей «Немецкой метафизики» (1725) [Wolff 1747: 1; Вольф 2001: 236], вышедшему уже после его изгнания из Галле. В то же время сам философ категорически возражал против подобного рода выводов из его взглядов, усматривая ценность последних как раз в обратном – в защите свободы воли и обосновании возможности построения достоверного нравственного учения [Wolff 1747: 1–3; Вольф 2001: 236–237]. Представление же о свободе как о деятельности, не имеющей никаких мотивов, он полагал превратным и в корне неверным, приводящим к целому ряду опасных последствий, главным из которых оказывается невозможность построения нравственного учения. Ведь если воля не имеет мотивов, то есть оснований, это означает, что представления о добре и зле не оказывают на нее никакого воздействия и тогда бесполезны попытки какого-либо нравственного воспитания человека [Wolff 1747: 313; Вольф 2001: 275].

Наличие у воли определяющих оснований к тому или иному поступку, по мысли Х. Вольфа, само по себе еще не означает, что воля определяется к нему с необходимостью, а следовательно, не лишает ее свободы. Именно здесь скрывается сущностное различие определения основаниями воли к неким поступкам (которое в любом случае оставляет за волей возможность поступить иначе) и определения, с которым мы имеем дело в отношении материальных предметов, подчиненных строгой причинно-следственной связи [Wolff 1747: 318; Вольф 2001: 277]. Человек определен самой природой вещей и сущностью своей души к выбору лучшего, однако это определение не является принуждением, так как человек всегда волен выбрать то, что не является лучшим. Поэтому мы не можем говорить об этом определении как о чем-то необходимом в строгом смысле слова, однако все-таки можем говорить о необходимости, но иного рода, которую Вольф называет «нравственной необходимостью» [Там же]. Именно она и будет краеугольным камнем достоверности моральной философии в Вольфовой системе.

Конечно, заверения Вольфа относительно сохранения за волей свободы при подчинении ее закону достаточного основания выглядят довольно искусственно и неубедительно, так как, уверяя своих читателей в том, что определение воли мотивами к какому-то по-

ступку принципиально иного рода, чем определение к событиям материальных вещей (например, необходимое движение стрелки весов в сторону более тяжелого груза), Х. Вольф тем не менее не поясняет, почему, несмотря на это принципиальное отличие, он все же считает возможным применять к воле тот же самый закон в той же универсальной его формулировке, что и ко всем остальным вещам и явлениям. Однако, по сути, Вольфу удалось здесь если и не отчетливо поставить, то по крайней мере обозначить ту же самую проблему, которую Кант несколькими десятилетиями позднее будет пытаться разрешить в своей знаменитой третьей антиномии, с одной стороны, обосновывая строгую причинно-следственную связь всего происходящего в мире (допущение исключений из которой сделало бы невозможным естествознание), с другой стороны, отстаивая возможность свободной причинности (без чего для нас стало бы невозможным этическое учение).

Х. Крузий о свободе воли: закон достаточной причины

Именно закон достаточного основания стал одним из основных пунктов критики вольфианской метафизики для Х. Крузия, известного теолога и философа эпохи зрелого Просвещения. В работе «Подробный трактат о правильном применении и ограничении так называемого закона достаточного или, лучше сказать, определяющего основания» (1744) Х. Крузий подвергает подробному разбору закон достаточного основания в формулировке: «Все, что существует, имеет свое достаточное основание, почему это скорее существует, чем не существует» [Crusius 1744: 3]. Детальной критике подвергается как сама эта формулировка, в которой Крузий усматривает неоднозначность [*Ibid.*: 58–59], так и приводимые Вольфом в разных работах способы его доказательства. Основным недостатком последних Крузий видит в следующем: они заранее предполагают в своих посылах то, что намереваются доказать. Это неизбежно приводит к логическому кругу в аргументации [*Ibid.*: 39–44].

Но самый большой недостаток вольфианского закона достаточного основания Крузий усматривает в его пагубных следствиях для религии и морали [*Ibid.*: 28–32, 20–21]. Если все, что происходит, имеет свое достаточное основание, что может быть превратно истолковано как существование с необходимостью, то таким образом

устраняется свобода воли. Причем устраняется свобода воли Бога, так как мы утверждаем, что все существующие или происходящие вещи существуют или случаются с необходимостью, заложенной в естественный ход природы, который создал Бог. Бог же по закону достаточного основания тоже был определен к сотворению именно такого порядка, а не иного, а значит, был несвободен в его сотворении, так как не мог его не творить и не мог сотворить его иным [Crusius 1744: 24–27]. В меньшей степени страдает при такой формулировке закона достаточного основания и свобода воли человека, который рассматривается как предопределенный к любому из совершаемых им поступков, в том числе и к порочным. Но если он не мог поступить иначе, то разве можем мы вменить ему в вину его грехи и преступления [*Ibid.*: 20–21]?

Таким образом, основная причина критики закона достаточного основания, каким Х. Крузий находит его у Х. Вольфа, – это желание отстоять подлинное понимание природы Бога и свободу воли человека, отрицание которой привело бы нас к устранению всякой нравственности. В то же время Крузий признает и разумность положения, в соответствии с которым человек призван искать основания (причины) происходящих событий, что не дает ему возможности полностью отрицать закон достаточного основания и приводит к необходимости его ограничения и уточнения. Крузий делает это, пытаясь конкретизировать допустимое понимание крайне широкого и многозначного понятия «основание». По его мысли, именно это понятие вносит в формулировку положения крайнюю неоднозначность: основание может пониматься и как реальное основание, то есть причина действительного существования данной вещи, и как основание познания, то есть причина, установление которой делает для нас понятным существование этой вещи. При этом, если мы имеем в виду второе понимание основания, то есть основание познания, то здесь не возникает никаких проблем. При такой интерпретации закон достаточного основания не только приемлем, но и обладает безусловной значимостью. Он необходим, так как он делает для нас возможным познание и объяснение мира³.

³ В этом разведении реальных и идеальных оснований нередко усматривают одно из наиболее значимых положений крузианской философской системы, равно как и один из наиболее значимых аспектов, повлиявших на становление философии.

Однако если мы говорим о реальном основании, то есть основании действительного существования вещей, то здесь оказывается излишним ввести ряд ограничений, а именно в рассмотрение моральных поступков, то есть поступков, основанных на свободе воли.

При попытке применить закон достаточного основания в его исходной формулировке к сфере моральности сразу же возникает достаточно существенная проблема – при буквальном прочтении закон достаточного основания исключает возможность свободной причинности⁴. Если все в мире должно иметь достаточное основание своего существования, не означает ли это, что все люди оказываются predetermined достаточным основанием (или рядом оснований) к совершаемым действиям? Но тогда о какой свободе, а следовательно, и о моральности, может идти речь? [Allison 2012: 141; Ciafardone 1990: 25–26.] Но так как именно добродетельность, по Крузию, оказывается высшей целью человека, которую Бог имел при его сотворении, то такое устройство мира было бы абсурдным, так как устраняло бы сущностное свойство человеческой природы. В силу этого Крузием предпринимались попытки уточнить это положение, что привело его, по сути, к изъятию морали и свободных поступков из сферы действия закона достаточного основания.

Х. Крузий различает две сферы бытия – физикальное существование и моральное существование. Относительно первого пра-

ских взглядов И. Канта [Allison 2012: 140; Beck 1969: 394–402; Schönfeld 2000: 147–148; Ciafardone 1990: 26–28]. Критикуя онтологизацию логики, имеющую место у Вольфа и служащую фундаментом традиционной метафизики, Крузий наносит существенный урон как методологическим, так и гносеологическим установкам последней [Жучков 1996: 96–98]. В этом смысле он может рассматриваться уже не только и не столько как критик непосредственно Вольфовой философии, сколько как оппонент традиции рационалистического философствования, становясь, таким образом, своего рода предтечей основного для Канта положения о невозможности делать вывод о действительном существовании вещи из логической непротиворечивости ее существования, на чем, в частности, будет основана его критика онтологического доказательства бытия Бога.

⁴ В этом аспекте взглядов Крузия исследователями усматривается влияние пиетизма, представители которого также яро критиковали закон достаточного основания Вольфа, исходя из его очевидного вреда морали и религии, а также механицизма в понимании человека [Schneewind 1998: 444–445; 2003: 568; Schönfeld 2000: 147].

вомерны вопросы о том, что существует или может существовать, тогда как в сфере морального существования имеют место вопросы о том, что должно существовать [Crusius 1744: 81, 88–89]. Действия, относящиеся к первой сфере, подчиняются естественной причинности, и в отношении них мы можем применять лейбницанский закон о достаточном основании без ограничений. Но вот действия второй сферы подчинены другому типу причинности – свободной причинности. Однако результаты воздействия свободно действующей причины не могут быть усмотрены *a priori*, следовательно, к ним не может быть применен закон достаточного основания в исходной его формулировке [*Ibid.*: 90, 86–87]. Однако *a priori* в отношении свободно действующей причины мы можем усмотреть возможность результатов ее действия (то есть возможность поступков). Другими словами, мы также можем вести здесь речь о некотором определении, однако это определение будет иного рода – не определение действительности совершенного поступка, а лишь определение своего рода потенциала свободной воли [Benden 1972: 27, 52]. Мы можем сказать, возможен ли в принципе какой-то поступок или нет. Однако будет ли в действительности совершен этот поступок, мы заранее (то есть *a priori*) сказать уже не сможем, а сможем это установить лишь по факту совершения того или иного поступка (то есть *a posteriori*).

Такую модификацию закона достаточного основания, который исключал бы из сферы своего действия мораль, Крузий предлагает называть законом детерминирующего основания, полагая, что такое название позволит избежать недоразумений и неточностей. Формулирует же он его следующим образом: «Все, что не является первой свободной деятельностью, если оно случается, происходит от некой действующей причины, [обуславливающей], что это при тех же самых обстоятельствах не могло произойти иначе или вовсе не произойти» [*Ibid.*: 72]. Если же мы хотим сформулировать закон, который мог бы применяться и в сфере физикального существования, и в сфере существования морального, то в таком случае нам следует говорить не о достаточном основании, а о достаточной причине, так как причина, в отличие от основания, не определяет действительность вещи, но лишь содержит в себе все то, без чего действие (или вещь) не было бы возможно [*Ibid.*: 119–121].

По этой причине данное понятие лучше подходит для определения моральных поступков. Понятие достаточной причины констатирует достаточность сил у субъекта для совершения какого-либо действия. Но последнее слово, то есть собственно определение к этому действию, остается за субъектом, в силу чего не нарушается свобода его воли как действующей причины [Benden 1972: 121–125]. Закон действующей причины Х. Крузием в итоге формулируется следующим образом: «Все, в отношении чего можно помыслить, что этого когда-то не существовало, происходит от достаточной причины, и если она не является первой свободной деятельностью, то это происходит от нее, [что и обуславливает], что это при тех же обстоятельствах не могло не произойти или произойти иначе» [*Ibid.*: 121].

Следует отметить, что в исследовательской литературе можно встретить некоторую путаницу в употреблении понятий «определяющее основание», «определяющая причина», «достаточное основание» и «достаточная причина», что сказывается и на понимании сущности крузианской критики позиции Х. Вольфа. Так, Мартин Шёнфельд склоняется к выводу, что, несмотря на стремление Крузия обосновать единую причинность для морали и естественных процессов, у него это в конечном счете не получается, в силу чего мы имеем дело по сути с двумя разными видами причинности, а не с двумя разными механизмами реализации одного-единственного закона причинности [Schönfeld 2000: 148]. Соответственно, термин «достаточная причина», по мысли Шёнфельда, Крузий относит к характеристике только лишь причинности в моральной сфере, тогда как термин «достаточное основание» относится исключительно к естественным процессам и явлениям [*Ibid.*: 147]. Некоторые исследователи и вовсе не обращают внимания на попытки Крузия прийти к единому закону причинности и сразу говорят о четком разведении им причинности в сфере природы и в сфере морали, приписывая последней не только автономность воли, понимаемую как отсутствие внешнего определения, но и спонтанность, то есть наличие в воле собственной структуры причинности [*Ibid.*: 147; Allison 2012: 141; Schneewind 2003: 568]. Такой взгляд хотя в целом и не является ложным, так как Крузий действительно подчеркивал важность свободы воли и ее способности к самоопределению, од-

нако чаще всего оказывается связан со скрытым ретроспективным взглядом на позицию данного философа через призму критической философии Канта, возможность влияния на которого при таком рассмотрении основ крузианской системы подчеркивается⁵. Однако нивелирование факта попыток создания Х. Крузием единого закона причинности на этом основании не представляется корректным. Напротив, можно считать, что именно это стремление и легло в основу переосмысления Крузием термина «достаточное основание» и замены его на понятие достаточной причины. Таким образом, можно сказать, что закон достаточного основания Крузий пытается переформулировать, заменяя вводящее в заблуждение понятие достаточного основания на определяющую причину, и ограничивает сферу его применения естественными вещами и событиями. Закон же достаточной причины формулируется им именно с целью объединения двух разных вариантов проявления закона причинности и рассматривается им как подходящий для них обоих.

Итоги

Рассмотрение взглядов Х. Вольфа, снискавшего славу активного борца за идеалы Просвещения, и его яростного противника Х. А. Крузия приводит нас к ряду интересных выводов. При более

⁵ Возможное влияние Х. Крузия нередко подчеркивают в отношении формирования следующих важных положений кантовской философии: различия между причинностью через свободу и причинностью через природу, понимания автономии воли как собственного законодательства, подчеркивания важности внутренних мотивов для определения моральности поступков, проведения принципиального различия между обязательной силой морального закона (категорического императива) и правил благоразумия (гипотетических императивов) [Heimsoeth 1926: 1–3, 36–58; Bohatec 1938: 154–156; Voca 1937: 26–27, 75–76, 129–130; Schmucker 1961: 85; Henrich 1963: 415; Sala 1990: 77; Ciafardone 1990: 26; Schönfeld 2000: 141, 147–148; Allison 2012: 144–145; Жучков 1996: 112–113]. Важность влияния, оказанного Х. Крузием на практическую философию И. Канта, в настоящее время уже мало кем оспаривается. Однако эта точка зрения сталкивается с одним не находящим разрешения вопросом, верно подмеченным К. Швайгером: если влияние Х. Крузия на И. Канта было столь многоплановым и значительным, почему последний никогда не использовал Крузия и крузианские компендиумы в своих лекциях [Schwaiger 1999: 47–48]? К. Швайгер также предлагает и ряд иных аргументов, прежде всего лексических, в пользу выделения, скорее, А. Баумгарте-на в качестве основного источника для практической философии И. Канта, по крайней мере, в отношении разделения двух типов необходимости [*Ibid.*: 53–55].

детальном рассмотрении основ морального учения Вольфа и их критики Крузием, центром которой становится полемика по вопросу закона достаточного основания, мы находим скорее больше сходств между этими двумя мыслителями, нежели различий. Так, закон достаточного основания у Вольфа, подвергаемый жесткой критике со стороны Крузия за его разрушительный характер для нравственности и религии, оказывается вовсе не столь строгим, как это может показаться на основе одних лишь полемических высказываний Крузия. Сам Вольф прекрасно осознавал невозможность свободы воли при распространении закона достаточного основания на сферу поступков людей, а соответственно, и опасность устранения в таком случае морали. Это и приводило его к необходимости введения целого ряда оговорок при обсуждении применения закона достаточного основания к сфере свободных поступков людей. По сути, эти оговорки приводили мыслителя к значительному ограничению сферы действия закона достаточного основания в сфере нравственности, что и являлось основной задачей его противника – Крузия.

В то же время сравнение позиций этих двух мыслителей по вопросу свободы воли и попытка найти у них не столько различия, которые на первый взгляд представляются весьма существенными, хотя бы благодаря позиционированию Крузием себя как критика Вольфовой философии, сколько сходства, становятся важными, так как позволяют выделить тот общий лейтмотив, который присутствует в творчестве мыслителей раннего Просвещения и затем переходит к мыслителям эпохи зрелого Просвещения. Лейтмотивом этим можно считать стремление просветителей не только очистить представления нашего рассудка, но и сделать это без ущерба для сферы нравственности и даже для ее укрепления. Связующим звеном в этом процессе как раз и может рассматриваться Крузий, воплотивший в себе, с одной стороны, антивольфианизм, с другой стороны, множество сходств с позицией Вольфа; считающийся, с одной стороны, догматиком и метафизиком, с другой стороны, обнаруживающий немало сходств своей позиции с критической философией Канта.

Литература

Вольф Х. Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще // Христиан Вольф и философия в России / под ред. В. А. Жучкова. СПб., 2001. С. 229–358.

Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М. : ИФ РАН, 1996.

Allison H. E. *Essay on Kant*. Oxford : Oxford University Press, 2012.

Beck L. W. *Early German Philosophy; Kant and his Predecessors*. Harvard : University Press, 1969.

Benden M. *Christian August Crusius: Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*. Bonn : Bouvier Verlag, 1972.

Boca S. *Kant e moralisti tedeschi. Wolff, Baumgarten, Crusius*. Napoli, 1937.

Bohatec J. *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg, 1938.

Ciafardone R. *Einleitung // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / Hrsg. von R. Ciafardone*. Stuttgart : Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 1990. Ss. 11–38.

Crusius C. A. *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser Determinirenden Grunde*. Leipzig, 1744.

Heimsoeth H. *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*. Berlin, 1926.

Henrich D. *Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion // Kant-Studien*. 1963. Bd. 54(4). Ss. 404–431.

Hinske N. *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / Hrsg. von R. Ciafardone*. Stuttgart : Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 1990. Ss. 407–458.

Klemme H. *Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung: Kants Konzeption der „libertas indifferentiae“ zwischen Wolff und Crusius // Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*. Bd. 5 / Hrsg. von V. Rohden. Berlin; New York, 2008. Ss. 215–227.

Sala G. Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants // *Gregorianum*. 1990. Vol. 71. No. 1. Ss. 67–95.

Schmucker J. Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen. Meisenheim am Glan : Hain, 1961.

Schneewind J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

Schneewind J. B. *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

Schneiders W. *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteiltheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Fommann-Holzboog Verlag, 1983.

Schneiders W. *Aufklärungsphilosophien // Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt* / Hrsg. von S. Jüttner, J. Schlobach. Hamburg : Meiner Verlag, 1992. Ss. 1–15.

Schönfeld M. *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford : Oxford University Press, 2000.

Schwaiger C. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Fommann-Holzboog Verlag, 1999.

Schwaiger C. *Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant // Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts. Norbert Hinske zum siebzigsten Geburtstag* / Hrsg. von M. Oberhausen. Stuttgart-Bad Cannstatt : Fommann-Holzboog Verlag, 2001. Ss. 317–328.

Wolff C. *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit*. Halle, 1720.

Wolff C. *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt; Leipzig, 1736.

Wolff C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1747.