

## Філасофская спадчына Саламона Маймана

С. Майман – адна з найцікавейшых постацяў не толькі беларускай, але і сусветнай філасофіі XVIII стагоддзя. Філасаф, які нарадзіўся ў вёсцы Жукаў-Барок (недалёка ад Міра) усямі габрэйскага арандатара, пакінуў радзіму і, паслядоўгіх іпоўных ліхіх прыгод бадзьянняў, заваяваў сабе славу аднаго з выбітных мысляроў сваёй эпохі, ідэй якога актыўна абмяркоўваліся І. Кантам і М. Мендэльсонам, К.Л. Рэйнгольдам і І.Г. Фіхтэ, І.В. Гётэ і Ф. Шылерам.

«Аўтабіяграфія» Маймана займае істотнае месца ў гісторыі нямецкамоўнай літаратуры і праз стагоддзі не раз прыцягвала да сябе ўвагу шматлікіх пісьменнікаў, інтэлектуалаў, дзеячаў культуры і мастацтва. Для беларускага чытача яна з'яўляецца глыбокай крыніцай звестак па гісторыі побыту насельніцтва (асабліва габрэйскага) нашай зямлі ў ту аддаленую эпоху, спецыфікі тагачаснага культурнага і інтэлектуальнага жыцця. Да таго ж гэтая гісторыя чалавека, які, нягледзячы на ўсе, здавалася б, непераадольныя перашкоды і цяжкасці, быў цалкам прасякнуты смагай навукі і пазнання, і змог, насуперак усім абставінам, дабіцца свайго і ўнесці свой значны ўклад у навуковае і філасофскае жыццё тагачаснай Еўропы. Жыццёпіс Маймана ўжо пры жыцці мысляра ўспрымаўся сучаснікамі як сапраўдны помнік сіле чалавечага духу і розуму, яго здольнасці ўзвышацца над любымі пазбаўленнямі і няўдачамі. Але «Аўтабіяграфія» Маймана – гэта не толькі помнік жыццёпіснай прозы эпохі еўрапейскага Асветніцтва, гэта яшчэ і тэкст, прасякнуты філасофскімі разважанымі аўтара на конт разнастайных здарэнняў і абставінаў яго ўласнага жыцця, пэўных рыс таго часу і той культуры, у межах якіх яму даводзілася жыць. Таму для таго, каб зразумець светапогляд чалавека, з пункту гледжання якога напісаны гэты тэкст, трэба хаця б коратка разгледзець асноўныя аспекты створанай ім філасофскай сістэмы.

Сярод усіх філосафаў – ураджэнцаў беларускай зямлі, С. Майман з'яўляецца на сённяшні дзень найбольш шырока прызнанай у сусветнай гісторыка-філасофскай навуцы персаналіяй. Яго філасофская творчасць належыць да перыяду Нямецкай класічнай філасофіі (ці Нямецкага ідэалізму) – адной з найбагацейшых наватарскімі філасофскімі ідэямі эпох у гісторыі сусветнай філасофскай думкі. Асноўныя філасофскія творы мысляра былі напісаны ў 90-я гады XVIII стагоддзя – у перыяд, які быў звязаны з пераасэнсаваннем ідэй заснавальніка Нямецкай класічнай філасофіі І. Канта і папярэднічаў стварэнню ідэалістычных філасофскіх сістэм І.Г. Фіхтэ, Ф.В.Ё. Шэлінга і Г.В.Ф. Гегеля. У даследаваннях пазамінулага – пачатку мінулага стагоддзя Майман паўставаў пераважна ў якасці своеасаблівай пераходнай фігуры кароткага гістарычнага прамежку паміж вялікімі трансцэндэнтальна-крытычнымі сістэмамі Канта і Фіхтэ (у адным шэрагу з такімі фігурамі, як К.Л. Рэйнгольд, Ф.Г. Якобі, Г.Э. Шульцэ-Энезідэм). Наадварот, сёння яго філасофская спадчына ўспрымаецца большасцю даследчыкаў як глыбока арыгінальнае з'ява, якая не толькі аказала вызначальны ўплыў на наступную гісторыю Нямецкага ідэалізму, але і мала значэнне, якое далёка выходзіць за

межы гэтага найважнейшага перыяду ў гісторыі еўрапейскай філасофіі. Шэраг цэнтральных ідэй майманаўскай філасофіі, такіх, як яго трактоўка кантаўскага паняцця рэчы ў сабе, яго манізм ў разуменні чалавечага пазнання, яго тэорыя матэматычнага пазнання і інш. былі запатрабаваныя не толькі сучаснікамі мысляра, але і прадстаўнікамі розных школ і напрамкаў думкі XIX і XX стагоддзяў. Усё часцей няздольнасць сучаснікаў Маймана па вартасці ацаніць значэнне трансцэндэнтальных ідэй яго філасофіі звязваецца з тым, што самі гэтыя ідэі значна апярэдзілі свой час, і могуць быць лягчэй засвоены сучасным філасофскім дыскурсам, чым філасофскім дыскурсам канца XVIII стагоддзя.

На фармаванне філасофскага светапогляду Маймана аказалі ўплыў шматлікія плыні і напрамкі еўрапейскай і сусветнай думкі: гэта і талмудычная традыцыя, якую ён засвоіў яшчэ ў дзяцінстве, і кабалістычнае вучэнне, і брытанскі эмпірызм (асабліва ідэі Д. Х'юма), і рацыяналізм Б. Спінозы і Г.В. Ляйбніца. Але асаблівае значэнне маюць адносіны філасофскай спадчыны Маймана да ідэй трансцэндэнтальнай філасофіі І. Канта.

Ідэі кантаўскай «Крытыкі чыстага розуму», без звароту да якіх немагчыма сабе ўявіць ні гісторыю філасофскай думкі апошніх двух стагоддзяў, ні ключавыя філасофскія дыскусіі сучаснасці, мелі вырашальнае значэнне ў філасофскай эвалюцыі Маймана, бо менавіта са знаёмства з гэтымі ідэямі пачынаецца ўласная арыгінальная філасофская творчасць мысляра.

Філасофія Канта стала найважнейшай падзеяй у гісторыі заходнееўрапейскай філасофіі, якая радыкальна змяніла ўсе істотныя аспекты філасофскага мыслення свайго часу. Пераварот у спосабе мыслення, ініцыяваны кантаўскай «Крытыкай чыстага розуму» (1781), адкрыў новую эпоху ў гісторыі філасофскай думкі, і да гэтага часу працягвае аказваць неаслабнае ўздзеянне на дыскусіі ў рамках практычна ўсіх галін філасофскіх ведаў. Прапанаваны Кантам трансцэндэнтальны падыход да пастаноўцы і рашэнні філасофскіх праблем, сустрэў неадназначную рэакцыю з боку заходнееўрапейскіх інтэлектуальных колаў канца XVIII стагоддзя. Адны, стаўшы прыхільнікамі новай філасофскай сістэмы, прыступілі да яе папулярызацыі (І. Шульц) і сістэматызацыі (К. Л. Рэйнгольд). Іншыя, знайшоўшы яе несумяшчальнай са сваімі філасофскімі (і нават рэлігійнымі) поглядамі, падвергнулі асобныя аспекты філасофіі І. Канта крытыцы (Г.Э. Шульцэ-Энезідэм, Ф.Г. Якобі, І.Г. Гаман, С. Бэк). Унікальнасць Маймана ў гэтым кантэксте – ў тым, што, цалкам прымаючы новы, трансцэндэнтальны пункт гледжання, ён, у той жа час, разглядае кантаўскую філасофію як недастаткова паслядоўную рэалізацыю гэтай філасофскай пазіцыі. Безумоўна прымаючы агульную трансцэндэнтальную кропку гледжання кантаўскай філасофіі, Майман, падобна таму, як гэта пазней рабілі неакантыянцы, арыентаваўся хутчэй на дух, чым на літару гэтай філасофіі, падвяргаючы ўсебаковай крытыцы тыя ключавыя яе палажэнні, якія супярэчылі, на яго думку, самой ідэе трансцэндэнтальнай філасофіі. Згодна з Майманам, такой

цэнтральнай ідэяй Канта была сама ідэя трансцэндэнтальнай філасофіі – ідэя, згодна з якой мэта філасофіі палягае ў даследаванні не самой аб'ектыўнай рэчаіснасці, а тых суб'ектыўных пазнавальных сродкаў, з дапамогай якіх мы яе вывучаем. З гэтага трансцэндэнтальнага пункту гледжання Кант прыйшоў да высновы, што не незалежная ад суб'екта рэальнасць вызначае нашы ўяўленні пра яе, а сам суб'ект, з яго апрыёрнымі (г.зн. неэмпірычнымі, дадзенымі) структурамі, вызначае дадзеную яму рэальнасць. Але Майман, як і шэраг яго сучаснікаў, лічыў, што Кант, які першы выпрацаваў гэту ідэю, сам не заўсёды паслядоўна прытрымліваўся яе ў сваёй філасофскай сістэме, што прывяло яго да пэўных унутраных супярэчнасцяў, і зрабіла неабходным старэнне нейкай больш паслядоўнай і сістэматычнай формы трансцэндэнтальнага ідэалізму. Тым самым ён ажыццявіў сапраўды іманентную крытыку кантаўскага трансцэндэнталізму і імкнуўся да больш паслядоўнага ажыццяўлення яго цэнтральнага прынцыпу. Таму менавіта ў палеміцы з Кантам былі сфармуляваны найбольш фундаментальныя палажэнні, якія ляглі ў аснову ўласна маймановскай версіі трансцэндэнталізму.

Адным з найважнейшых аспектаў крытыкі Майманам філасофіі Канта, як правіла, прызнаецца крытыка і пераасэнсаванне ім кантаўскага паняцця рэчы ў сабе. Кантаўскае паняцце рэчы ў сабе, якое да нашых часоў працягвае выклікаць дыскусіі ў рамках гісторыка-філасофскіх даследаванняў, адразу ж пасля выхаду ў свет «Крытыкі чыстага розуму», стала цэнтральным пунктам крытыкі кантаўскай філасофіі з боку філосафаў самых розных напрамкаў. Але менавіта Майману ўдалося не толькі паставіць пад сумнеў легітымнасць гэтага паняцця ў трансцэндэнтальнай філасофіі, але і прапанаваць праграму, якая дазваляла пераасэнсаваць гэтае паняцце сродкамі самой жа трансцэндэнтальнай філасофіі.

Спачатку разгледзім само вучэнне Канта пра рэч у сабе. У строгім сэнсе, Кант разумее пад рэччу ў сабе (ноўменам) рэч, паколькі яна мысліцца незалежнай ад уласцівых чалавеку спосабаў яе ўспрымання. Гэта паняцце супрацьпастаўляецца кёнігсбэргскім мысляром паняццю з'явы (феномена), якое цалкам вызначаецца суб'ектыўнымі ўмовамі нашага ўспрымання, і таму не толькі прынцыпова і цалкам даступна чалавечаму пазнанню, але і адносна сваёй формы цалкам вызначаецца асаблівасцямі гэтага пазнання. Абмежаваўшы вобласць чалавечага пазнання вобласцю з'яў, Кант пастулюе тым самым рэч у сабе як прынцыпова непазнавальную. Калі нашае пазнанне прадугледжвае дадзенасць аб'екта гэтага пазнання з дапамогай пачуццёвасці, а рэч у сабе па самой сваёй сутнасці не можа быць дадзена як падпарадкаваная ўмовам гэтай пачуццёвасці, яна не можа быць і аб'ектам чалавечага пазнання. Аднак, у той жа час, гэта непазнавальная рэч у сабе, з другога боку, пастулюецца ім як неабходная ўмова самога чалавечага пазнання. Бо аб'ектыўнасць, або значнасць, пазнання забяспечваецца ў яго філасофіі толькі тады, калі гэтаму спазнанню можа быць дадзены нейкі аб'ект; але аб'ект можа быць дадзены нам толькі ў сузіранні, у той час як дадзенасць аб'екта ў сузіранні можа, у сваю чаргу, быць здзейснена толькі

пры пасродку уздзеяння на нашу пачуццёвасць знешняга ёй прадмета – рэчы ў сабе.

Такім чынам, рэч у сабе паўставала адначасова і як неабходнаяперадумова крытычнай філасофіі, і як нешта цалкам несумяшчальнае з ёй. Трансцэндэнтальная філасофія адначасова і зводзіла ўсякую дадзенасць да актыўнасці пазнаючага суб'екта, і дапускала нешта прынцыпова знешняе гэтаму суб'екту, яна адначасова і сцвярджала неспазнавальнасць рэчы ў сабе, і ўжывала да яе катэгорыі, згодна з самой жа гэтай філасофіяй прыдатныя толькі да з'яў. Гэтую фундаментальную амбівалентнасць найбольш ярка выказаў сучаснік Маймана Ф.Г. Якобі, сказаўшы, што «без гэтай перадумовы я не магу ўвайсці ў сістэму, а разам з такой перадумовай не магу ў ёй застацца». Сярод усіх крытыкаў Канта менавіта Майману належыць заслуга вырашэння праблемы рэчы ў сабе ў тым ключы, які вызначыў далейшае развіццё нямецкай трансцэндэнтальнайфіласофіі. Супярэчнасць вучэння пра рэч ў сабе і дактрыны трансцэндэнтальнага ідэалізму ўнутры кантаўскай сістэмы магло быць вырашана альбо ліквідацыяй першай, альбо адмовай ад другога. Майман менавіта ў трансцэндэнтальным ідэалізме Канта бачыў яго рэвалюцыю ў філасофіі, і менавіта з развіццём трансцэндэнтальнага ідэалізму звязваўсвае надзеі на пабудову канчатковай і завершанай сістэмы філасофскіх ведаў. Таму рашэнне Майманам праблемы рэчы ў сабемагло складацца толькі ў поўнай элімінацыі яе як паняцця ў межах трансцэндэнтальнай філасофіі.

Аднак з элімінацыяй рэчы ў сабе заставалася нявырашанай тая праблема, якая вырашалася ў філасофіі Канта з дапамогай гэтага паняцця. Калі не існуе аб'ектаў па-за сферай нашай свядомасці, то незразумелым становіцца, чаму для гэтай свядомасці наогул існуе нешта дадзенае, нешта адрознае ад яго самога. Для вырашэння гэтай праблемы Майман захоўвае кантаўскай паняцце ноўмена, аднак інтэрпрэтуе яго не як нешта вонкавае пазнанню і недаступнае яму, але як памежнае, або гранічнае, паняцце, якое, аднак, існуе непасрэдна ў межах нашага пазнання. Звяртаючыся да матэматычнай метафары, Майман параўноўвае кантаўскае разуменне рэчы ў сабе з квадратным каранем адмоўнага ліку, а сваё разуменне ноўмена – з ірацыянальным лікам, такім, як квадратны карань з двух.

Майман сцвярджае, што так званыя рэчы ў сабе ёсць насамрэч нішто іншае, як ідэі нашага розуму, якія абазначаюць вычарпальнае разуменне з'яў, а не нешта, што знаходзіцца па-за межамі гэтых з'яў. Таму пазнанне рэчаў у сабе, згодна з Майманам, значыць не пазнанне чагосьці вонкавага нашаму досведу, а пазнанне самога гэтага досведу ва ўсёй яго паўнаце і глыбіні, г.зн. пазнанне тых правілаў, згодна з якімі ўзнікаюць з'явы. Такая трактоўка паняцця рэчы ў сабе, адыходзячы ад кантаўскай ў напрамку больш паслядоўнага ідэалізму, у той жа час захоўвае трансцэндэнтальны падыход да разумення сутнасці чалавечага пазнання.

Другі істотны аспект крытыкі Майманам кантаўскай філасофіі палягае ў яго стаўленні да суадносін двух нашых пазнавальных здольнасцяў –

пачуццёвасці і розуму. Згодна філасофіі Канта, ні пачуццёвасць, ні розум і, адпаведна, ні паняцці, ні сузіранні як іх прадукты, самі па сабе не даюць нам паўнаватраснага пазнання аб'ектаў – гэта пазнанне ўзнікае толькі ў выніку ўзаемадзеяння дадзеных пазнавальных здольнасцяў. Яны ўяўляюць сабой дзве асноўныя крыніцы душы: здольнасць атрымліваць прадстаўленні (ўспрымальнасць да ўражанняў) і здольнасць пазнаваць праз гэтыя прадстаўленні прадмет (спантаннасць паняццяў). Пасродкам першай здольнасці прадмет нам даецца, а з дапамогай другой ён мысліцца ў дачыненні да такога прадстаўлення. Такім чынам, сузіранні і паняцці складаюць неабходныя элементы нашага пазнання, так што ні паняцці без адпаведных ім сузіранняў, ні сузіранні без паняццяў не могуць забяспечыць пазнанне. Без пачуццёвасці ні адзін прадмет не быў бы нам дадзены, а без розуму ні адзін нельга было бы мысліць.

У супрацьлегласць гэтай пазіцыі, якую можна назваць пазнавальным дуалізмам, Майман выпрацаваў сваю канцэпцыю пазнавальнага манізму, якая сцвярджала прынцыповае адзінства чалавечага пазнання. Згодна Майману, існуе толькі адна крыніца пазнання, а адрозненне пазнавальных здольнасцяў тычыцца толькі спецыфічнай арганізацыі людзей як канчатковых істот. Розум разглядаецца ім як здольнасць пазнаваць, як такая, пачуццёвасць жа выступае толькі як недасканалы спосаб пазнання, да якога нам, канчатковым істотам, непазбежна прыходзіцца звяртацца, але толькі ў сілу самой нашай канечнасці.

У майманаўскай філасофіі, як і ў філасофіі кантаўскай, у падмурку любога сінтэзу, падводзячага шматстайнае пад адзінства (а гэта і ёсць сутнасць любога пазнання), заўсёды ляжыць нейкае правіла. Правіла загадвае спосаб злучэння элементаў гэтага сінтэзу і, такім чынам, складае сутнасць аб'екта, як такога, бо калі б элементы не звязваліся б адзін з адным, яны не маглі б быць усвядомлены суб'ектам. Аднак, хоць ўзнікненне любога аб'екта неабходна адбываецца паводле нейкага правілу, гэтае правіла можа быць як свядома пакладзена суб'ектам у аснову дадзенага ўзнікнення, так і дзеючым як бы «за спіной» суб'екта, несвядома, незразумела для яго. Паўнаватраснае пазнанне аб'екта складаецца ў пазнанні правіла, якому падпарадкоўваецца яго ўзнікненне, ўсведамленне ж аб'екта, пры якім правіла яго ўзнікнення застаецца невядомым, з'яўляецца ніжэйшай формай пазнання. Паўнаватрасным пазнаннем валодае толькі розум, і прадуктам яго дзейнасці з'яўляецца паняцце аб'екта; абмежаванае ж пазнанне характарызуе пачуццёвасць, і прадуктам яе сінтэзу з'яўляецца сузіранне. Такім чынам, у той час, як Кант характарызуе своеасабліваць розуму і пачуццёвасці пасродкам прыпісвання першаму актыўнасці, а другому - пасіўнасці, у Маймана актыўнасць і пасіўнасць інтэрпрэтуюцца як дасканаласць (здольнасць пазнаць правіла аб'екта) і недасканаласць (няздольнасць пазнаць гэтае правіла).

І тут мы набліжаемся да цэнтральнага паняцця майманаўскай філасофіі. Магчыма (хаця б гіпатэтычна) ўявіць сабе такі розум, які не быў бы, у адрозненне ад нашага, абмежаваны ніякай пачуццёвасцю і спасцігаў бы ўсе

аб'екты непасрэдна і цалкам. Такі розум Майман абазначае паняццем «бясконцага розуму» і, па сутнасці, атаясамлівае яго з Богам. Так як гэты бясконцы розум, з аднаго боку, думае свае аб'екты як азначаныя іх узаемнымі адносінамі, а, з другога, ўгледжвае гэтыя адносіны ва ўсёй іх татальнасці, то пазнанне любога аб'екта азначае для яго і пазнанне ўсіх існуючых з ім у якіх бы там ні было адносінах іншых аб'ектаў. Тым самым бясконцы розум, пазнаючы любы аб'ект, пазнае яго ў кантэксце ўсяго універсуму яго адносін, і, такім чынам, пазнае ўсю паўнату рэчаіснасці ў кожнай частцы гэтай рэчаіснасці. Тым самым бясконцы розум развівае з паняцця найменшага стварэння паняцце усяго магчымага, а з прадстаўлення найменшай адзінкавай абставіны – гісторыю ўсіх часоў; карацей, ён знаходзіць усё ва ўсім.

Паводле філасофіі Маймана, чалавечае пазнанне, паколькі яно разглядаецца незалежна ад уласцівай чалавеку пачуццёвасці, г.зн. як выключна рацыянальнае пазнанне, сутнаска не адрозніваецца ад бясконцага пазнання. У майманаўскай філасофіі адрозненне канчатковага і бясконцага розуму таму характарызуецца як выключна колькаснае адрозненне, так што мы можам скласці сабе ўяўленне пра прыроду бясконцага розуму, проста абстрагуючыся ад уласцівай нашаму мысленню абмежаванасці. Калі, як гэта адбываецца, напрыклад, у матэматыцы, мы спасцігаем усе ўласцівасці аб'екта не пасродкам яго канструявання ў прасторы, але выключна аналітычна, зыходзячы з яго паняцця, наш розум дзейнічае сапраўды такім жа чынам, якім ва ўсіх іншых выпадках дзейнічае неабмежаваны боскі розум.

Але адрозненне паміж канчатковым і бясконцым розумам, паводле Маймана, не толькі мае выключна колькасны характар, але і само гэта колькаснае адрозненне пастулюецца ім як такое, якое паступова скарачаецца, адпаведна прагрэсу чалавечага пазнання, якое пранікае ўсё глыбей у сутнасць рэчаў. І, хоць бясконцае пазнанне выступае ў такім выпадку як недасяжны ідэал, да якога канчатковы, надзелены пачуццёвасцю, розум можа толькі бясконца імкнуцца, ніколі яго не дасягаючы, сама здольнасць чалавека ўсё больш набліжацца да гэтага ідэалу сапраўды рацыянальнай веды, складае, як лічыць Майман, найвышэйшае прызначэнне чалавека як разумнай істоты. Канешне, чалавек ёсць аб'ект прыроды і, такім чынам, абмежаваная істота, але ў той жа час яго пазнавальная здольнасць распасціраецца на ўсе магчымыя аб'екты, ён знаходзіць сябе ў стане рухацца наперад аж да бясконцага, і, не перастаючы, набліжацца да бясконцай, боскай пазнавальнай здольнасці.

Разглядаючы адрозненне паміж канчатковым і бясконцым розумам як толькі колькаснае, і, прытым, зменлівае ў бок усё меншага адрознення, мысляр тым самым ўсталёўвае адпаведнае стаўленне і паміж вядомым і непазнавальным у чалавечай свядомасці. Так як канчатковы розум канчатковы толькі ў той меры, у якой яго пазнанні аб свеце няпоўныя, г.зн. прадстаўленыя ў форме сузірання, то набліжэнне яго да бясконцага розуму ёсць скарачэнне сферы дадзенасці і пашырэнне сферы самога пазнання. Тым самым перад чалавечым мысленнем ставіцца бясконцае задача звядзення ўсіх

фактычных дадзеных досведу да іх лагічных і матэматычных падстаў, г.зн. замена эмпірычных меркаванняў апрыёрнымі, рацыянальнымі палажэннямі.

Гэта канцэпцыя бясконцага розуму вызначае стаўленне Маймана да сутнасці самога чалавека. З аднаго боку, чалавек, безумоўна, ёсць пачуццёвая істота, прасцей кажучы, жывёла. Але ў той жа час чалавек здольны да рацыянальнага пазнання, што робіць яго падобным да Бога. Мы ніколі не можам быць цалкам упэўненымі ў гэтай сваёй бясконцай сутнасці, бо наша пазнанне ніколі не можа быць здзейснена канчаткова, для нас заўсёды застаецца нешта невядомае. Усё, што мы можам – гэта паступова набліжацца да гэтага вечнага ідэалу, пазнаючы з дапамогай навукі саміх сябе і навакольны свет. Але кожны наш крок у гэтым напрамку ўсё больш упэўнівае нас, што мы – не проста жывёлы, і надае нам статус не толькі пачуццёвых, але і рацыянальных істот.

Інакш кажучы, нягледзячы на тое, што, згодна з філасофіяй Маймана, пытанне аб сутнасці чалавека ніколі не можа быць вырашана канчаткова, а значыць, мы ніколі не можам быць упэўнены, што з'яўляемся нечым большым, чым толькі толькі істотамі жывёльнага свету, само ўжыванне розуму дае нам магчымасць спадзявацца на больш высокае прызначэнне чалавецтва. Бясконца пашыраючы сферу спазнання і, тым самым, абмяжоўваючы сферу дадзенага, чалавецтва атрымлівае ўсё больш падстаў лічыць даступную яму пазнавальную здольнасць як па сутнасці сваёй бясконцую, боскую сілу, і ўсё менш падстаў лічыць вынікі яе дзейнасці проста фікцыяй. І, хоць прорва паміж бясконцым і канчатковым розумам, а значыць, паміж разумным і фактычным ніколі не можа быць цалкам ліквідаваная, гэтыя дзве супрацьлегласці, у канчатковым рахунку, усё больш збліжаюцца адпаведна бесперапыннаму пашырэнню набываемых чалавецтвам ведаў.

Гэты бясконцы прагрэс чалавечага пазнання, які ніколі не можа скончыцца, але з кожным крокам усё больш уздымае годнасць чалавека як разумнай істоты, вянчае сабой сістэму ідэй, сфармуляваных мысляром ў ходзе яго палемікі з ідэямі трансцэндэнтальнай філасофіі Канта. Цяпер коратка разгледзім, які ўплыў мела гэтая майманаўская філасофская сістэма на далейшае развіццё еўрапейскай думкі.

Трэба адзначыць, што самому Канту, пры дапамозе яго сябра М. Герца, давялося пазнаёміцца з крытыкай яго філасофіі з боку Маймана. Прычым спачатку ён аднёсся да яе досыць станоўча, нават адзначыўшы, што ніхто з яго супернікаў не змог так добра зразумець асноўнае пытанне яго філасофіі і што толькі нешматлікія з яго сучаснікаў валодалі досыць вострым розумам для такіх глыбокіх даследаванняў. Аднак, у той жа час, аргументы Маймана не пераканалі Канта і не прымусілі яго змяніць сваю філасофскую пазіцыю. На шматлікія лісты Маймана ён адказаў толькі аднойчы, хоць і абмяркоўваў маймановскую крытыку яшчэ некалькі разоў у перапісцы з рознымі тагачаснымі філосафамі і навукоўцамі.

У той час як Кант і яго паслядоўнікі (такія, як К.Л. Рэйнгольд) ставіліся да спроб майманаўскага развіцця трансцэндэнтальнага ідэалізму ў цэлым

адмоўна, наступны прадстаўнік нямецкага ідэалізму І.Г. Фіхтэ высока цаніў крытыку Маймана, цалкам падзяляючы шэраг яе найбольш істотных тэндэнцый. Адзначаючы, што ідэі Маймана прыцягваюць значна менш увагі, чым яны таго заслугоўваюць, Фіхтэ разглядаў майманаўскую філасофію ў якасці цалкам апраўданага развіцця кантаўскага трансцэндэнталізма. Спасылкі на ідэі Маймана можна знайсці ў большасці ключавых работ Фіхтэ. Пры гэтым Майман разглядаецца ім, у першую чаргу, як крытык кантаўскай філасофіі, чые аргументы дазволілі самому Фіхтэ дыстанцыявацца ад кантаўскай сістэмы і прыняцца за распрацоўку ўласнай версіі трансцэндэнтальнага ідэалізму. Пры гэтым трэба заўважыць, што, нягледзячы на тое, што сам Фіхтэ згадваў Маймана толькі як скептыка, развіццё трансцэндэнтальнай філасофіі, якое ён ажыццявіў у сваім трансцэндэнталізме, не толькі мае тую ж маністычную тэндэнцыю, што і філасофія Маймана, але і запазычвае (праўда, значна іх развіваючы) шэраг найважнейшых ідэй майманаўскай сістэмы. Аказаўшы непасрэдна ўплыў на Фіхтэ, Майман тым самым апасродкавана паўплываў на далейшае развіццё нямецкага ідэалізму канца XVIII – першай паловы XIX стагоддзяў, які прыняў ў філасофскіх сістэмах яго далейшых прадстаўнікоў Шэлінга і Гегеля паслядоўна маністычны і ідэалістычны вектар развіцця.

Пры гэтым уплыў асобы і вучэння Маймана на яго сучаснікаў не быў абмежаваны выключна прафесійнай філасофскай супольнасцю, але распаўсюджваўся і на больш шырокія колы літаратурнага жыцця нямецкага грамадства. У цесным супрацоўніцтве з М. Мендэльсонам Майман гуляў адну з цэнтральных роляў у берлінскіх колах габрэйскага асветніцкага руху «Гаскала». Разам з К.Ф. Моруцам Майман выдаваў адзін з першых у Еўропе часопісаў, прысвечаных псіхалогіі – "Magazin zur Erfahrungsseelenkunde". Яго аўтабіяграфія актыўна абмяркоўвалася ў нямецкіх літаратурных салонах, а асоба аўтара стала для многіх своеасаблівым сімвалам сілы волі і імкнення да ведаў насуперак прыгнятальным абставінам. Яна прыцягнула ўвагу І.В. Гётэ, які ў 1793 годзе запрасіў яго да сябе ў Веймар. Не раз згадваецца імя Маймана ў перапісцы Гётэ і Шылера, у сувязі з абмеркаваннем майманаўскіх поглядаў на сутнасць прыгожых мастацтваў. Майман працягваў прыцягваць увагу пісьменнікаў і пасля яго смерці. Так, у кнізе Г. Гейне «Да гісторыі рэлігіі і філасофіі ў Германіі» (1834) пераказваецца адзін з эпизодаў аўтабіяграфіі Маймана, як прыклад непрымірымага супрацьстаяння філосафа-асветніка рэлігійным забабонам.

Але гісторыка-філасофскае значэнне Маймана не абмяжоўваецца уплывам яго творчасці на яго непасрэдных сучаснікаў. Так, новае аднаўленне цікавасці да ідэй мыслара было звязана з узнікненнем і развіццём у другой палове XIX стагоддзя такога філасофскага напрамку, як неакантыянства, асабліва ў яго варыянце, прадстаўленым мыслярамі Марбургскага школы (Г. Коген, П. Натарп, Э. Касірэр). Падабенства многіх ідэй майманаўскай філасофіі (асбліва ў дачыненні да кантаўскай рэчы ў сабе) да адпаведных ідэй неакантыянцаў дае падставу разглядаць Маймана як папярэдніка гэтага даволі ўплывовага філасофскага кірунку.



Уплыў майманаўскай філасофіі на развіццё еўрапейскай думкі працягвалася і ў XX стагоддзі. Так, яго творы знайшлі водгук у такога найбуйнейшага прадстаўнікі французскага постструктуралізма, як Ж. Дэлёз. Дэлёз адкрыта прызнаваў за маймановскай філасофіяй статус крыніцы шэрагу цэнтральных ідэй сваёй філасофіі. Шматлікія прамыя спасылкі на працы Маймана сустракаюцца ў такіх кнігах французскага мысляра, як «Адрозненне і паўтарэнне» (1968), «Складка: Лейбніц і барока» (1988) і інш.

Аднак, нягледзячы на свой значны ўплыў на шэраг буйных прадстаўнікоў сусветнай філасофіі XIX–XX стагоддзяў, Майман доўгі час заставаўся паўзабытай фігурай гісторыі філасофскай думкі. Але ў апошнія дзесяцігоддзі сітуацыя пачала значна змяняцца. У сучаснай гісторыка-філасофскай навуцы Майман пачынае ўсё радзей разглядацца як толькі пераходная фігура ў развіцці Нямецкага ідэалізму, і ўсё часцей – як арыгінальны мысляр, філасофская спадчына якога мае самастойнае значэнне. У Германіі, ЗША, Ізраіле праходзяць буйныя міжнародныя канферэнцыі, прысвечаныя яго філасофскім поглядам, выдаюцца прысвечаныя яму артыкулы і манаграфіі. Працы Маймана перакладаюцца на шматлікія мовы, друкуюцца зборы яго твораў (у тым ліку, сямітомны збор твораў мысляра друкуецца зараз у Расіі).

Будзем спадзявацца, што аўтабіяграфія Маймана, пераклад якой чытач трымае ў руках, падштурхне цікавасць да асобы і філасофскай творчасці мысляра і на яго Радзіме – у Беларусі.