Анастасия Владиславовна Беляева

РОЛЬ И. КАНТА В СТАНОВЛЕНИИ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ КАК ОТДЕЛЬНОЙ ОБЛАСТИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

1

Философия религии – отрасль относительно молодая в философии. Философия религии становится в оппозицию к теологии, когда спекулятивные рассуждения о Боге приобретают статус ненаучных, но необходимость изучать религию все же остается. Однако основным предметом философии религии является не сущность Бога, а сущность религии. Она ставит вопросы о связи человека с Богом и роли божественного откровения в индивидуальном бытии человека на первый план. Сам термин «философия религии» появляется в конце XIX века, и это появление напрямую связано с именем И. Канта и закатом спекулятивной теологии.

В 1781 году в Риге выходит работа И. Канта «Критика чистого разума», а два года спустя, в виде пояснений к «Критике», «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появится как наука». Эти работы не только описывали структуру теоретического познания и его априорные предпосылки, но и положили начало закату спекулятивной теологии. Как в «Критике…», так и в «Пролегоменах…» красной нитью проводится идея невозможности познания предметов внешнего мира, не данных нам в опыте[1]. Отсюда следует, и Кант сам говорит об этом, что невозможна никакая спекулятивная теология, поскольку такие понятия как Бог, душа, бессмертие не даны нам в явлении. А так как наше предполагаемое знание об этих сверхчувственных предметах невозможно

[1] Даже априорные формы нашего познания мы можем познавать только исходя из опыта, как то, что стоит за опытом и является его условием.

Религиоведческие исследования. 2 (16). 2017.
doi:10.23761/rrs2017-16.48-71

ни подтвердить, ни опровергнуть данными опыта, то разум, утверждающий или отрицающий их существование, неизбежно будет впадать в антиномии[1]. Окончательное разрушение классической спекулятивной теологии принес заключительный раздел трансцендентальной диалектики «Критики чистого разума» «Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума».

Все же, признав невозможность познания Бога через одно лишь понятие о нем, Кант не может полностью закрыть от человека всякую надежду на допущение бытия Бога вообще, поскольку, по словам самого философа, как раз вопросы о свободе воли, бессмертии души и бытии Бога являются для человека главными, так как именно они определяют его существование как действующего существа. Поэтому, закрыв эти вопросы для теоретического разума, Кант затем открывает их новый смысл в своих работах «Критика практического разума» (1788) и «Религия в пределах одного лишь разума» (1793). Таким образом, вопрос о бытии Бога поднимается вновь, но уже в совершенно другой форме.

Постепенно теряющая авторитет спекулятивная теология уже не может удовлетворить вопросы, связанные с познанием божественного, вследствие этого появляется новая область философии – философия религии. Немецкий профессор Вальтер Йешке в одной из своих статей подчеркивает: «философия религии началась тогда, когда перестают познавать Бога»[2]. Особенностью нового направления философии является то, что теперь, главным

[1] Утверждения, которые можно доказать как в положительную, так и в отрицательную сторону, а следовательно, невозможно доказать вообще.

[2] Йешке В. Об условиях возможности философии религии после эпохи Просвещения//Вера и знание. Соотношение понятий в немецкой классической философии / Отв. ред. Д. Н. Разеев. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С. 44.

образом, исследуется не Бог (поскольку это невозможно, так как Он не дан нам в опыте), а именно религия.

Термин «философия религии» в современном его понимании[1] впервые появляется у К. Рейнгольда, употребившего его в 1787 году в дискуссии о «Критике чистого разума» Канта. После этого и вплоть до сегодняшнего дня предметом философии религии считается не познание Бога философскими средствами (как, например, у Аристотеля в его Первой философии) или исследование религии как определенного института общества, а попытка определить религию как специфический феномен жизни человека. «Это выглядит иначе, - пишет В. Йешке, - лишь при чересчур широком использовании термина «философия религии» Если считать, что любая философская речь о богах или о «божественном» представляет собой философию религии. Но тем самым мы сгладили бы именно то различие, благодаря которому разговор о «философии религии» впервые обретает свою строгость. Его предмет – не «Бог» или «боги», но именно буквально, «религия». <…> Таким образом она получает свою строгость в первую очередь благодаря своему отличию от философской теологии…»[2] Предметом философии религии становится поиск общего «ядра» всех религий, вне зависимости от конфессий и религиозных учений, открытие «чистой» (в кантовском понимании этого слова) религии, для которой различные вероисповедания будут лишь формой воплощения этого ядра религии. В работах по философии религии Канта, Гегеля, Шлейермахера, Фихте мы не найдем много

[1] До этого «философией религии» называли область философии, тесно связанную с теологией.

[2] Йешке В. Об условиях возможности философии религии после эпохи Просвещения//Вера и знание. Соотношение понятий в немецкой классической философии / Отв. ред. Д. Н. Разеев. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С.45

рассуждений о бытии Бога и его сущности, гораздо больше внимания мыслители уделяют феномену религии как таковой. Можно сказать ,что главным предметом работ по философии религии становится человек, воздействующая на него божественная сила и формы ее проявления. Более того, в философии религии редко встречаются рассуждения о догматах религии и ссылки на Священное писание[1], которые также невозможно подтвердить опытом. Еще до критики спекулятивной теологии, развитой Кантом, Г. Э. Лессинг пишет: «zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden»[2] («Случайные исторические истины ни в коем случае не могут служить доказательством необходимых истин разума»), отвергая тем самым возможность неаприорного, основанного на Священном Предании и Священном Писании, доказательства положений религии.

Итак, философия религии, отдельное направление философии, занимающееся исследованием религии как специфического феномена жизни человека, впервые появляется в эпоху Просвещения. В предмет философии религии совершенно не входит познание Бога или доказательство Его бытия, в центре внимания стоит человек, воздействие на него божественной благодати и поиск универсального ядра религии, которое будет обладать всеобщностью и универсальностью, т.е. не будет зависеть от формы вероисповедания. Наличие универсального источника религии для философов было очевидным, ведь

[1] Ссылки на Священные тексты используются лишь как пример для иллюстрации того или иного положения работы, но не как доказательство их истинности. Очень часто такая иллюстрация положений встречается в кантовской работе «Религия в пределах только разума».

[2] Lessing G. E. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. An den herrn Director Schamann, zu Hannover. Braunschweig, 1777 //Lesing G. E. SamtlicheWerke/ Hrsg. Von W. Jaeschke. Teil 3. Hamburd, 1984. S. 95.

без такого допущения само существование философии религии было бы бессмысленным. Однако вопрос о том, в чем этот источник заключается, и является основным предметов спора в этой области философии.

Не следует заблуждаться, считая, что доказательства бытия Бога или же формулирование положений, данных в откровении, после работ Канта больше не представляли интереса для мыслителей. Однако, говоря о философии религии как области знания, отвечающей за анализ непосредственно феномена религии в жизни человека, можно утверждать, что вышеупомянутые положения не стояли в центре ее интереса. Вопросы, касающиеся рассуждений в большей степени о Боге, нежели о человеке, я отношу к области философской теологии. Понятие философской теологии в узком смысле дал Кимелев Ю А., подчеркивая специфику направленности - «Философская теология в узком, или строгом, смысле — это автономное философское богопознание»[1] Последняя, в отличие от философии религии именно смещением фокуса своего интересна с исследования религии на познание Бога.

Исследуя феномен религии, Кант прочно связал его с практическим разумом и с моральным законом. В «Критике практического разума» синонимом Бога, фактически, выступает моральный закон. В более поздней работе «Религия в пределах только разума», Кант все же раззвонит эти два понятия, однако связь их по-прежнему остается крепкой. Данная работа Канта породила ряд значительных вопросов, которые не могли остаться без внимания, основным среди них был вопрос, является ли религия, базирующаяся на этическом учении, настоящей религией? Одним из первых, кто начал критиковать связь религии и допущения бытия Бога через понимание человеком блага,

[1] Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. — М.: Мысль, 1989. С.170

был Ф. Г. Якоби, настаивавший на том, что Бог может быть только предметом веры[1] и чувства, но не (практического) разума. Итак, уже здесь можно наметить два основных направления в понимании религии, - через практический разум и этику или через чувство. Первое направление, которое условно можно назвать просвещенческим, воплотилось в философии таких мыслителей как Кант, Фихте, Рейнгольд, Шульце, отчасти Гегель[2], значимость же чувства подчеркивали Якоби, Гердер, Шлейермахер. Последнее является романтическим пониманием религии.[3]

2

Как уже было сказано выше, одну из главных ролей в становлении философии религии в современном ее понимании играл И. Кант. Религии, которую Кант пытается раскрыть через мораль, посвящена работа «Религия в пределах только разума» («Die Religion innerhalb der Grenzen der blossenVernunft») (1793). «Религия в пределах только разума» не представляет собой труд, целью которого является построение законченной системы философии религии, как Кант делал относительно теоретического и практического разума в первых двух «Критиках». Работа по философии религии представляет собой сборник не-

---

[1] Не веры как вынужденного допущения для возможности нравственного действия, как считал И. Кант

[2] Хотя Гегель и настаивал на том, что религия всегда есть нечто большее, чем моральный феномен, все же не мог оставить понятие религии только в области чувства, так как считал, что религиозная вера должна принять форму понятия, ибо никакое знание не может быть дано нам непосредственно, поскольку это противоречит самой сущности знания как опосредования.

[3] Данная классификация, разумеется, является условной, так как невозможно провести четкое разделение. Однако, она, но мой взгляд, отражает наиболее явные черты понимания религии мыслителями конца XVIII - начала XIX вв.

больших эссе о религии, собранный Кантом и изданный в 1793 г.

Открывая предисловие «Религии» к первому изданию 1793 года, читатель при первых же словах становится в тупик. «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить»[1], - пишет Кант. Мораль совершенно разрывается с религией, хотя постулат бытия Бога выводится именно на основе морали, но на основе морали, которая уже выходит за свои собственные пределы, поскольку понятие счастья, через которое постулируется необходимость бытия Бога, не связано с моралью напрямую. Следовательно, как пишет Кант, догмат «Бог есть» представляет собой априорное синтетическое положение, поскольку он следует напрямую из морали, но, тем не менее, выходит за пределы понятия долга. Таким образом, в работе «Религия в пределах только разума» Кант ставит перед собой весьма сложную задачу; с одной стороны, он должен сохранить автономию чистого разума как основания морали, с другой стороны, на том же основании, т.е. на основании «только разума», создать религиозную систему, которая будет следовать целиком из понятия морали, но в то же время, выходить за ее пределы, не становясь, при этом, необходимым условием для возможности морального действия.

Кант решает эту задачу с помощью понятия цели. Моральное действие, как Кант показал в «Критике практического разума», не должно быть никак связано с понятием цели, так как оно предполагает наличие чего-то

[1] Кант И. Религия в пределах только разума// И. Кант. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5.

внешнего по отношению к действию, так что поступок сразу же теряет свою автономию. Следовательно, поступки, цель которых лежит вне их самих не могут считаться моральными. Но в то же самое время, «…хотя мораль не нуждается ни в каком представлении о цели…, может быть и так, что она имеет необходимое отношение к … цели, а именно, не как к основанию, а как к необходимым следствиям»[1], - пишет Кант. Это означает, что разум, обладая «естественным свойством», не может совершать поступки, совершенно не принимая в расчет результатов этих поступков. Таким образом, совершая моральное действие, основанное только основываясь на уважении к долгу, человек одновременно должен принимать в расчет и результаты, которые повлечет за собой это действие[2]. Соответственно, заключает Кант, воля без определения цели действия не знает, зачем она должна поступать тем или иным образом.

Но человек, поступая морально и предполагая, что его поступок служит основанием для наступления всеобщего счастья (и, поэтому имея его целью), понимает, что его усилий, как существа, во-первых, несовершенного, во-вторых, конечного, не хватит для осуществления соединения

[1] Там же С. 6

[2] Понятие цели и результата никогда не могут быть основаниями для оценки моральности действие, так как это тот час же поставит мораль в зависимость от эмпирических условий, что невозможно, так как ее источником должен являться исключительно чистый практический разум. Под «принимать в расчет результаты» действия я имею в виду иметь представление о том, что действие будет иметь какое-то следствие в окружающем мире. Поскольку практическую способность Кант определяет как «способность через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений», но человек для совершения какого-либо действия должен иметь какие-то представления, которые он должен предполагать возможными превратиться в действительные посредством его действия. При этом совершенно не обязательно, что желание действительности этих представлений и будут мотивом для осуществления действия.

добродетели и блага. Он вынужден допустить бессмертие, как условие возможности бесконечного движения к совершенству, и существование Бога, как высшего существа, которое соединит счастье (стремление к которому не совместимо для человека с понятием добродетели[1]) и саму добродетель. Отсюда следует, что понятие Бог, в отличии от понятия долг, не является чистой формой. Бог, с одной стороны, содержит в себе формальный критерий (в этом отношении Бог и есть долг), но с другой стороны, наполняет эту форму содержанием конечных целей, которые имеет человек, а именно, желанием счастья.

Одной из важнейших сторон для понимания феномена религии у Канта является учение о целесообразности. Мир, данный нам в явлениях, связанных друг с другом по принципу необходимого следствия, и мир вещей самих по себе, действующий по законам свободы, не должны вступать друг с другом в противоречие. Это значит, что действия, которые чистый практической разум повелевает нам совершать, не должны входить в противоречие с устройством и законами природы. Напротив, природа должна быть устроена так, чтобы это действие было в ней возможно. Более того, сама природа, как наглядно Кант показал в своем трактате «К вечному миру», устроена так, что она как будто бы стремится к осуществлению этой конечной цели. Впрочем, это предположение всегда должно оставаться, как подчеркивает Кант, только на уровне гипотезы, поскольку ограниченность нашего опыта

[1] Исключая понятие счастья из добродетели для человека, как того, что нарушает автономию морального закона, Кант, через постулат существования Бога, возвращает понятие счастья в философию морали, формулируя требование добродетели как требование быть достойным счастья. Поэтому мы не можем говорить о полном разрыве практического учения Канта с понятием счастья, в противном случае оно не принималось бы в расчет даже в столь слабой формулировке, как, например, это происходит в учении Шеллинга.

не позволяет нам сделать вывод о наличии в природе (поскольку в ней нам даны только причины) определенной цели, которой подчинены все ее законы[1]. Понятие Бога, как соединения долга как формы и счастья как содержания этой формы можно трактовать через отношение целесообразности. Природа человека не должна стоять в непримиримом противоречии с требованиями долга, так как иначе никакое моральное действие не было бы возможным. Желая счастья[2] (но не принимая стремление к его достижению в качестве основополагающей максимы), человек не только не входит противоречие с нравственным законом, но и подчиняет свою природу цели, коей является следование долгу.

Следует также заметить, что, в учении о целесообразности природы, мы выводим целесообразность природы из нравственного учения как основания для признания этой целесообразности. Это значит, что цели, которые преследует свобода, мы предполагаем в качестве возможных и для природы, но никогда не наоборот. Кант так же подчеркивает, что идея Бога как высшего существа, соединяющего добродетель и счастье, не есть основа морали, напротив, она сама уже предполагает наличие нравственности. С этим связано еще оно важное положение Канта, а именно, утверждение, что, хотя верно предложение, согласно которому Бог повелевает следовать долгу, потому что это есть долг, но ни в коем

[1] См. Кант И. Критика способности суждения // И. Кант. Сочинения. В 8-ми т. Т. 5. М.: Чоро, 1994

[2] Кант отмечает, что, если бы каждому человеку дали бы возможность устроить мир по своему усмотрению, он непременно бы основал бы его на понятии нравственного закона и на понятии счастья как следствия следования ему. Причем человек предпочел бы такой мир, даже осознавая риск того, что, в мире который он устроил по своим законам, он может лишиться счастья, поскольку будет не соответствовать достаточному для него «уровню» добродетели.

случае не истинно положение, утверждающее, что если Бог повелевает следовать категорическому императиву, то следование ему является моральным. Этика должна быть свободна от какого бы то ни было авторитета, в том числе и от божественного. Поэтому, в сущности, нет разницы, поступает ли человек из соображения личного счастья для себя, согласно устоявшимся представлениям общества о добре и зле, или же согласно божественным заповедям, - все эти этики не имеют своим корнем свободное волеизъявление разума, а основываются на догматах, которые не были порождены самим разумом[1]. Но именно потому, что идея следования долгу коренится непосредственно в нашем разуме (причем Кант говорит, что мы не можем знать источник ее происхождения, поэтому можем допустить в качестве гипотезы, что она вложена в нас Богом), следование ему есть служение Богу, которое, фактически, можно осуществить только через моральное действие.,

Наличие цели служит не только удовлетворению потребности разума в понимании того, какие последствие будут иметь его действия. Кант пишет: «В этой цели, хотя бы ее ставил один только разум, человек ищет то, что он может любить»[2]. Здесь, вопреки пониманию Кантом нравственности как полной автономии, т.е. свободы от каких-либо внешних определяющих причин, особенно от

---

[1] Может случиться так, что нормы той или иной этики будут совпадать с велением разума, но это совпадение будет лишь легальным, т.е. совпадением в последствиях, в то время как «дух морального закона» может быть передан только через свободное следование долгу из уважения к нему. Любую этику, не основанную на разуме, Кант признает ложной, так как совпадение с истинно моральным действием в ней случайно, т.е. не необходимо, а, соответственно, с равной вероятностью могло и не случиться.

[2] Кант И. Религия в пределах только разума// И. Кант. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 10.

чувств, неожиданно появляется понятие чувства. Вопрос о роли чувства в этике пытался решить и Фихте, для которого практическая жизнь является последовательной сменой действующего и страдающего Я.Основываясь на кантовском определении способности желания, Фихте стремился показать, что в действии Я является одновременно и действующим, и страдающим, так, имея какие-то представления Я выступает как причина действительности предметов этих представлений, но в то же самое время, поскольку Я желает действительности этих предметов, оно в них испытывает нехватку, иначе не желало бы их, т.е. страдает от нехватки действительности предметов своих представлений. Соответственно, именно эта нехватка и побуждает к действию Я. Таким образом, Фихте аргументировал в пользу тезиса о том, что чувства не только не мешают, но, напротив, побуждают к моральному действию.

Кант, в свою очередь, настаивает на автономии морального действия от каких-либо чувств (исключение составляет лишь чувство уважения, которое основывается исключительно на разуме[1]), но религия, поскольку она имеет своим корнем мораль, но, тем не менее, выходит за ее пределы, включает в себя так же и чувство, т.е. согласовывает природу человека (как его желание поступать морально) с велением разума. В своей статье «Конец всего

[1] Как я уже отметила ранее, Фихте полагает, что всякое чувство побуждает нас к действию, поскольку обозначает нехватку реальности предмета нашего чувства. Можно сказать, что исключение составляет чувство уважения, поскольку оно связано с возвышенным, что, хотя с одной стороны, и показывает человеку различие между ним и совершенством нравственного закона, с другой стороны, все же, именно потому, что моральный закон имеет природу возвышенного, человек через осознание этого закона в себе утверждает свое собственное бытие как то, что имеет определенную ценность (см. И. Кант. «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», 1764).

сущего» Кант, говоря о христианской религии, замечает: «…Но когда дело касается выполнения долга, а не просто представления о нем, когда речь идет о субъективной основе действия, в первую очередь определяющей, как поступит человек (в отличие от объективной стороны, диктующей, как он должен поступить), то именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершенство человеческой натуры и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона»[1]. Таким образом, в религии тó, что в морали является принуждением (пускай даже внутренним принуждением разума), становится естественной потребностью человека, так как любовь к нравственному закону порождает нехватку его исполненности, что и побуждает человека хотеть исполнить его. Но это следует расценивать как «костыли» для морали, когда природа человека настолько сильна, что он не в состоянии противится склонностям и принимает зло в свою максиму, и любовь есть «противоядие» от склонностей. Рождение чувства есть следствие признания нравственного закона как божественного, т.е. любовь не есть то, что облегчает человеку открытие для себя морального закона, но уже следствие этого открытия, которое выражается в преображении природы человека, когда его индивидуальная воля начинает полностью согласовываться со всеобщей.

Зло для Канта является самостоятельной величиной. В одном из примечаний первой главы «Религия в пределах только разума» Кант, споря со многими христианскими мыслителями, отмечает, что зло никогда не есть всего лишь недостаток блага. Зло, возможне только тогда, когда человек способен поступать свободно, возникает тогда, когда человек принимает злую максиму как правило для

[1] Кант И. Конец всего сущего// И. Кант. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 216

своих действий, т.е. ставит себялюбие выше закона разума. Нейтральными поступками (0) являются только действия, которые не связаны со свободой, т.е. подчиненные бесконечному ряду причин, а именно события природы. Любой же поступок человека может быть либо добрым (а), либо злым (-а), но никогда не нейтральным[1]. Более того, Кант подчеркивает, что злом для человека ни в коем случае не являются чувства и склонности. Последние лишь нарушают автономию морального поступка и служат помехой для следования нравственному закону, но сами по себе не основывающиеся на свободе, как и все природные явления, они не могут представлять собой зло. Зло заключается только в несовпадении высшей максимы человека с моральным законом, т.е. в сознательном отказе от принятия его как высшей максимы.

---

[1] В самом начале «Религии в пределах только разума» Кант перечисляет различные теории, кающиеся природы человека: одни полагают, что человек либо зол, либо добр, другие, что человек может быть одновременно и добрым и злым (ригористы), т.е. принимать добрую или злую максиму как руководство к действию в различное время своей жизни (латитудинарии). Сам Кант однозначно выступает за ригористическое понимание морали. Для того, чтобы как-то поступить, человек должен сначала создать для себя правило к действию, причем это правило не может быть единичным, так как служит руководством для всех дальнейших поступков. Поскольку поступки человека регулируется некоей (только его индивидуальной и самостоятельно выбранной им) иерархией максим, то тó, что он ставит на вершину этой максимы и является показателем его моральности. Человек является моральным, если все его гетерономные поступки подчиняются и находятся в согласии с категорическим императивом (причем в мотиве, а не в следствиях). Двойственное отношение к поступкам человека (которое поддерживают синкретисты) происходит от того, что, хотя на вершину иерархии человек ставит максиму себялюбия, некоторые его поступки могут казаться моральными, поскольку случайно не противоречат его основной максиме. Проще говоря, такой человек совершает моральные поступки только тогда, когда это не причиняет ему самому ущерба.

Сознательный отказ от принятия максим, совпадающих с категорическим императивом, подразумевает под собой то, что человеку моральный закон уже должен быть дан прежде чем от сможет отказаться от него, в противном случае злой поступок нельзя было бы расценивать как в полной мере злой, поскольку человек не знал бы, что такое добро. Спекулятивным разумом человек не в состоянии познать природу и происхождение нравственного закона, поскольку последний дан нам как руководство к действию, а не как явление. Но, несмотря на то, что наличие морального закона в разуме невозможно доказать, Кант говорит, что он дан человеку изначально, поскольку чистый практический разум (как способность человека) и есть моральный закон, т.е. способность поступать автономно. Кант настаивает на том, что добродетель невозможно не знать. Обоснование этого тезиса он начинает с простого примера, когда себялюбие (во всех его проявлениях) никогда не может быть признано человеком моральным, заканчивая тем, что понимание категорического императива как максимы, которая может быть возведена во всеобщий закон, требует от человека всего лишь понимания простого принципа непротиворечия[1]. Более того, моральный закон всегда уже дан нам, поскольку он априорен, т.е. поскольку мы всегда уже знаем, как нужно поступать морально.

Однако если моральный закон дан человеку априорно, почему он отступает от него? Этот вопрос нужно рассмотреть с двух сторон. С одной стороны, в главе «Человек по природе зол», Кант подчеркивает, что склонности прямого отношения к злу не имеют. Человеку изначально дан моральный закон и дан как то, что дóлжно исполнить, а, если дóлжно, то, следовательно, возможно, поэтому склонности

[1] См. Кант. И. О мнимом праве лгать из человеколюбия (1797) [Кант. И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // И. Кант. Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро, 1994]

и чувства человека не могут быть причиной зла. Зло, таким образом, заключается в том, что этим склонностям и чувствам человек не хочет противодействовать. Кант определяет морально злого человека следующим образом: «Если человек принимает свои субъективные склонности в свою максиму как сами по себе достаточные, не обращая внимания на моральный закон (а он все же в нем есть), то он будет морально злым»[1], а несколько дальше он пишет: «…различие между тем, добр человек или зол, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму, а в субординации: который из двух мотивов делает он условием другого»[2]. Таким образом, Кант настаивает, во-первых, на том, что моральный закон изначально присущ человеку, во-вторых на том, что склонности не могут выступать как злое начало в человеке, потому что склонности не могут быть причиной действия, так как способность желания присуща только практическому разуму.

С другой стороны, поскольку моральный закон дан человеку априори, следование ему является более естественным для человека, чем отступление от него. Так, Кант отмечает, что если бы все в мире поступали согласно нравственному закону, ни у кого не вызвало бы удивления, почему человек поступает именно так, так как эти поступки основывались бы исключительно на разуме. И все же почему, если поступать морально является для человека, как для существа разумного, естественным, человек вынужден сомневаться не только в моральности поступков другого человека, но и в моральности своих собственных[3]? Разум, выполняющий регулятивную функ-

---

[1] Кант И. Религия в пределах только разума// И. Кант. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 36

[2] Там же С. 37

[3] Автономия морального поступка заключается еще и в том, что он

цию, когда дело касается познания предметов, берет на себя роль законодателя в практической сфере, т.е. дает не позитивное знание, а нормативную установку. Явления, подчиненные природной причинности, подчинены так же и времени, как условию возможности своего существования. Ноуменальная же причинность не может осуществляться во времени, так как в противном случае наличное состояние выводилось бы из какого-то предшествующего состояния[1], Таким образом, Кант разделяет совершение действия и существование действия. В первом случае мы рассматриваем действие как каузально обусловленное во времени, во втором - как свободное. Эта свободное законодательство

должен быть автономен от любого эмпирического материала, в том числе и от результата (именно, как было показано выше, на основе противоречия автономии морального закона и естественной потребности разума в представлении о цели, Кант говорит о религии как о необходимом следствии морали), единственной основой морального поступка будет мотив, а именно то, какой максимой человек руководствовался при совершении действия. Соответственно, поскольку человеку не доступно понимание мотива другого человека, он не может судить о том, был ли его поступок злым или добрым. Но человек не в состоянии до конца распознать даже свои собственные мотивы, так как всякое самосознание основывается на своеобразном раздвоении человека: когда человек созерцает себя, он вынужден «раздваиваться» на того, кто созерцает и того, кого созерцают, соответственно, любое самосозерцание всегда «опаздывает». Потому, что человеку для созерцания доступно только его эмпирическое я, он не может с полной уверенностью осознавать и мотивы своих собственных поступков.

[1] Трактовка явлений таким образом может распространяться и на поступки, в этом случае причина действия ищется не в свободе разума, а в каких-либо предшествующих явлениях: воспитании, социальных условиях, обстоятельствами, которые «вынудили» человека поступить так и т.д. Но Кант говорит, что сама трактовка поступков человека как исключительно детерминистическая противоречит свободе, которая дана нам как факт разума, т.е. человек уже сознает себя как поступающий свободно. Хотя мы не можем теоретически доказать, что причиной действий человека являлся его свободный выбор, само его поведение свидетельствует об этом.

разума проявляется в возможности отступления человеком от законов чистого разума, тем не менее, им осознаваемых.

Возникает вопрос: как возможно для человека изменение иерархии максим? Если мы признаем данность морального закона человеку изначально, и, тем не менее, констатируем, что он не принимает его как высший принцип руководства к действию, то что же заставляет человека признать его главенство перед всеми остальными его максимами? Ответить на этот вопрос исходя из понятия морали невозможно, поэтому Кант вновь переходит в область религии, расширяя, тем самым, наше практическое знание.

Переход человека к моральному состоянию возможен только через революцию в душе. Поскольку единственным определяющим фактором моральности поступка является мотив, то для изменения нравственного состояния человека требуется изменение максимы, которой он руководствуется. Потакание своим склонностям как то, что является злом, может быть преодолено двумя способами: либо через постоянное укрощение своих чувств, либо через смену мотива действия. В первом случае, максима человека остается прежней, поскольку мотивом его поступков является стремление быть добродетельным, т.е., в конечном счете, стремление к счастью, которое он видит в осознании себя добродетельным. Несмотря на то, что сами поступки в этом случае внешне не противоречат моральному закону, все же они не являются истинной добродетелью, а есть только добродетель легальная[1]: человек заставляет себя быть добродетельным не ради самой добродетели, а ради того, чтобы быть таковым.

[1] Легальная добродетель (как формальное соответствие поступков закону) рассматривается Кантом в философии права, в том числе в эссе «К вечному миру», в котором он утверждает, что создать идеальное государство можно и среди абсолютно неморальных граждан, так как для формального соблюдений закона (т.е. совершения таких поступков, которые могли бы претендовать на всеобщность) уважение к долгу не является обязательным.

Кант определяет легальную добродетель как «ставшее навыком твердое решение быть добродетельным», т.е. добродетель на основе привычки, а не на основе долга.

Напротив, истинная добродетель есть, прежде всего, революция в мысли. Для того чтобы стать добродетельным человек должен сменить свою иерархию максим, поставив в центр следование долгу, а этого невозможно добиться постоянными упражнениями и укрощением чувств, ибо человек должен увидеть святость в самом моральном законе. Открытие для себя морального закона[1] сопровождается «исправлением мысли», т.е. сменой всей иерархии максим. Более того, можно отметить, что и сам Кант признает, что эта революция происходит не без участия чувств. Так, Кант пишет: «Задатки добра, свидетельствующие об их божественном происхождении, должны воздействовать на душу, приводя ее в восторженное состояние»[2]. Сам моральный закон, как пишет Кант в «Критике практического разума», связан с возвышенным, потому что человек, открывающий его для себя, должен испытывать это чувство, т.е. чувство бесконечного. Происхождение такого изменения мысли невозможно понять, поэтому мы вынуждены, по мысли Канта, приписать его божественной силе, которую называем благодатью. Таким образом, благодать есть такое воздействие морального закона на душу человека, при котором он открывает его для себя и начинает признавать его святость и главенство. Существование благодати мы признаем только с практической стороны, но не можем познать ее источник, не можем также вывести из нее

---

[1] Хотя моральный закон есть изначально в человеке, поскольку он априорен, все же человеку требуется открыть его себе, т.е. осознать его в полной мере, а именно то, что по своей автономной природе он должен стоять на первом месте в иерархии максим.

[2] Кант И. Религия в пределах только разума// И. Кант. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 53

существование Бога (в теоретическом познании).

Говоря о вневременности существования свободного действия, Кант добавляет: «Каждый поступок, если ищут происхождение его в разуме, надо рассматривать так, как если бы человек дошел до него непосредственно из состояния невинности»[1], т.е. не глядя ни на его предшествующее поведение, ни на его природу. Поясняя эту мысль, Кант прибегает к библейской книге Бытия: первый грех, совершенный человеком, не был следствием его природы, в Библии искушение недаром изображается не в виде природных склонностей или злых максим в самом человеке, но в виде злого духа, который со стороны искушает Адама. Зло, таким образом, есть сознательное отступление человека от доброй максимы, т.е. выбор в пользу злой максимы. Первый злой поступок совершается, как отмечает Кант, вне времени, т.е. без всякой временной причинности вообще, соответственно, он является абсолютно свободным действием. Человеческому разуму невозможно познать, почему появилось зло.

Поступок, совершаемый вне времени, не только не должен рассматриваться в свете предшествующих событий, но и должен быть оценен как постоянная максима, которой руководствуется человек. Поступки человека не могут быть мотивированы исключительно чувствами, поскольку чувство единично. Для того, чтобы действие было возможно, нужно понятие, т.е. правило, которое человек берет как руководство к действию вообще. Следовательно, его максимы не могут быть единичными и применимы только для одного конкретного случая. В работе «Конец всего сущего» (1794) Кант пишет, что мы должны рассматривать максимы, которыми руководствуемся, как такие, которые останутся такими же после нашей смерти. Все максимы

[1] Кант И. Религия в пределах только разума// И. Кант. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 42

принадлежат сфере сверхчувственного, поэтому всегда рассматриваются в вечности. Здесь следует также отметить и роль совести, которая заключается в вскрытии подлинных мотивов человека: если бы мы не рассматривали свои поступки в вечности, то невозможны были бы угрызения совести, так как человек мог бы оправдать себя тем, что он изменился и теперь уже думает совершенно по-другому. Но, тем не менее, рассмотрение поступков в вечности не противоречит тому, что максимы человека могут меняться. Ведь целью человека является достижение состояния святости, которое, хотя фактически и не может быть им достигнуто, должно рассматриваться им как достижимое (на этом Кант строит свою аргументацию в пользу признания бессмертия души). Следовательно, развитие морального состояния подразумевает принятие человеком новых максим, которые согласовываются с категорическим императивом, но в свою очередь, тоже должны быть рассматриваемы вне времени.

В работе «Религия в пределах только разума» И. Кант пытается, с одной стороны, отделить религию от морали, настаивая на автономии морали и отрицая необходимость религии для морального действия. С другой стороны, он крепко привязывает религию к морали, утверждая воплощение Бога для человека, прежде всего, в моральном законе[1], причем, таким образом, что только следуя моральному закону, человек проявляет свое служение Богу. Все ритуалы

[1] Хотя человек с уверенностью может говорить о божественности морального закона, мы не можем утверждать, что Бог есть только моральный закон, поскольку если нам в практическом разуме Бог дан как моральный закон, это еще не значит, что природа Бога есть моральный закон, так как мы можем допустить (но только лишь допустить), что природа Бога может включать в себя что-то другое (например, соединение счастья и добродетели) . Но, поскольку в опыте мы это наблюдать не можем, наше познание Бога от этих допущений не расширяется.

и обряды служат только лишь для укрепления морального образа мыслей, и, если они становятся самоцелью, то сразу же превращают истинную религию в лжеучение.

Таким образом, Кант лишает спекулятивную теологию права познания Бога и религии, определяя этому познанию сферу морали и практической философии в целом. Однако, как мы видим в работе Канта «Религия в пределах только разума», религия не есть область, полностью подчиненная морали. Она может включать помимо долга такие понятия как чудо, любовь, цель и др. Это дает нам возможность рассматривать религию как самостоятельную сферу человеческого бытия, не подчиненную этике. Философия религии начала XIX века в значительной степени основывалась на кантовском делении сфер человеческой жизни на теоретическую и практическую, и на его определении границ познания божественного. Такие мыслители как Фихте, Якоби, Шлейермахер, Фр. Шлегель и др. не могли говорить о религии, если не опираясь, то хотя бы не принимая в расчет три «Критики…» Канта и его работу «Религия в пределах только разума».

Разумеется, Кант не решил все проблемы, связанные с пониманием религии, однако, он сместил фокус рассмотрения «божественного» на феномен религии как таковой. Основой его понимания религии послужил именно анализ бытия человека в его связи с божественным. Такой подход к изучению феномена религии стал для философии религии (в узком смысле этого понятия) основополагающим. Работа Канта дала первый толчок для формирования философии религии, как области философии, занимающийся анализом феномена религии как таковой, причем не на основании эмпирических или исторических данных, и не на основании божественного откровения, а прибегая к исследованию антропологиче-

ских оснований религии. Философия религии, как область, обособившаяся от эмпирического религиоведения, истории религии, социологии религии и др. дисциплин, занимающихся исследованием религии, является основой для определения феномена, описанию которого посвящают себя все вышеперечисленные дисциплины. Ведь ее предметом является исследования «внеэмпирического» ядра религии, которое и является отправным пунктом для формирования понятия религии. При этом источником сущности религии может считаться как разум (Кант, Гегель, Фихте), так и чувство (Шлейермахер, Якоби, Фр. Шлегель, Новалис).

Однако, несмотря на различное понимание феномена религии представителями разных философских течений, заслугу Канта в исследовании этой проблемы сложно переоценить, поскольку он, с одной стороны, отделил исследование религии от теологии, с другой, определил метод исследования этого феномена, сделав акцент на исследовании отношения человека к божественному.

Говоря о роли философии религии для религиоведения можно отметить, что она является своего рода метадисциплиной по отношению к последней, определяя непосредственно сам предмет исследования – религию. Несмотря на то, что Кант уделял мало внимания догматическому и практическому, помимо морального, воплощению религии, многие мыслители после Канта, в частности Шлейермахер, говорили о неотделимости религии от ее внешнего воплощения. Таким образом, философия религии позволяет установить связь между внутренней религиозностью и эмпирическим воплощением религии, которое зависит не только от исторических условий, но и от характера первой. Исследование чистой религии проясняет связь человека с божественным, которая является началом любой религии.

Для людей, называющих себя религиозными, религия очень часто сводится к набору формальных правил, никак не затрагивая моральную или чувственную сторону жизни. Одной и основных задач философии религии является определение религии как живой силы. Любая религия, сводящаяся к набору формальных правил умирает и превращается в лжеслужение. Философия религии, определяя феномен религии и устанавливая четкие его границы, с одной стороны, может снять противоречие и нападки на религии со стороны других научных дисциплин. С другой стороны, определяет религию как «живой» феномен, не превращая его закостеневшую религиозную традицию. Все это возможно только благодаря выявлению сущности религии в рамках философии религии, начало которой положили И. Кант. Поиск сущностного определения религии не завершен и актуален и по сей день, особенно в России в свете все больших противоречий на почве атеизма, Церкви и религиозности. Более того, в связи с введением в российское правовое законодательство понятия «религиозное чувство», остроактуальным становится необходимость выявления скорее сущностного определения религии и религиозного чувства, чем исторического анализа религиозных традиций.