

²⁰ Mohl von R. Die Geschichte und Literatur des Staatswissenschaften in Monographien dargestellt, Bd. II. Erlangen. 1856, S. 426.

²¹ Lenz G. Op. cit., S. 340.

²² Новейшее Европейское Народное право Иоанна Людвига Клюбера. М., 1828, с. 6.

²³ См.: Bluntschli J. K. Op. cit., S. 471—472.

²⁴ См.: Lenz G. Op. cit., S. 288.

²⁵ См.: Жучков В. А. Гносеологическая сущность кантовского учения о свободе. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1977. Вып. 2, с. 49—52.

²⁶ Конечно, не следует забывать, что под природой Кант понимает «совокупность чувственно данного, систематизированного согласно априорным принципам рассудка» (6, 222; примечание А. В. Гулыги).

²⁷ Кант И. Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980, с. 296.

²⁸ История буржуазного конституционализма XVII—XVIII вв./Ред. В. С. Нерсесянц и др. — М.: Наука, 1983, с. 228 (автор главы — В. В. Кизяковский).

И. С. Андреева

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОЛОГИ И РЕЛИГИОВЕДЫ О ФИЛОСОФИИ КАНТА

Важным фактором, объясняющим внимание теологов и метафизиков к проблемам религии у Канта, является их потребность обосновать свой предмет не только как науку, но и как такую теорию, которая обнимает собой абсолютные определения сущности и существования. Так называемая частная метафизика пытается опереться на Канта в своих рассуждениях о мире, боге, бессмертии души и пр., приспособлявая его идеи к собственным нуждам. Религиоведы, исследующие историю философии религии, трансформацию взглядов на религию в истории духовного развития, также не могут пройти мимо кантовской философии религии.

Проблемы рациональной теологии и философии религии вычлняются из здания системы Канта весьма произвольно, подчас учиняется настоящее насилие над текстом. Многие из интерпретаторов метафизически-религиозной ориентации претендуют на более глубокое и даже лучшее понимание Канта, чем кто бы то ни был, и даже сам Кант. Критицизм Канта, по их мнению, содержит не только имплицитную, но и явную религиозно-метафизическую нагрузку, сам Кант был выдающимся теологом, а его критические работы имели одну цель — обосновать наличие абсолютной сущности и освободить место вере. При этом, естественно, тексты Канта бесстыдно вырываются из их содержательных связей, препарируются те из них, которые не годятся для обоснования метафизики и религии.

Такова судьба кантовской попытки разрушить притязания догматической метафизики и соответствующих ей религиозных представлений. На эту тему внимания не обращают. Зато всячески подчеркивает кантовское обещание построить новую метафизику и много усилий тратят на то, чтобы найти не только

метафизическую проблематику, но и религиозные мотивы во всех трех «Критиках». «Только тогда можно понять Канта в его исторической полноте, — пишет Р. Мальгер, — когда, признавая критицизм как ведущую черту его мысли, ставят в центре этой мысли метафизически-религиозную проблематику»¹.

В этом смысле современные теологические интерпретаторы Канта продолжают дело Паульсена, М. Вундта, Х. Хаймзета и Г. Мартина, но со специальным упором на религиозные проблемы. В «Критике чистого разума» ищут обоснования учения о боге. Вторая «Критика» рассматривается как этико-теологический трактат. Религиозная философия Канта исследуется на почве его труда «Религия в пределах только разума». Что касается произведений докритического периода, то здесь также, прежде всего, вычлняются теологические проблемы. Например, П. Лаберж ищет «физическую» теологию в кантовском сочинении «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755 г.)². Сложные связи между докритическим и критическим периодом в отношении к религии видит Йозеф Шмукер, считающий, что само развитие трансцендентального идеализма выросло из религиозного учения докритического периода. Он видит в «Критике чистого разума» восприятие элементов докритического учения о боге³.

Жерар Лебрюн считает, что от докритических работ вплоть до «Опус постумум» Кант стремился лишить идею бога объективности, чтобы покончить с ее догматически-метафизической интерпретацией. Именно в четвертой антиномии содержится, по его мнению, исходный пункт, лишаящий объективности трансцендентальный предмет догматизма. И четвертая антиномия в этом плане не отличается от трех других не только по своему содержанию, но и по структуре, поскольку в ней речь идет не о мире, а о необходимом существе, т. е. боге. Таким образом, необходимую сущность Кант помещает, как думает Лебрюн, вне мира. Онтология поэтому к этой антиномии не применима. И кантовская критика бытия бога означает для Лебрюна лишь то, что он полагает необходимое существо вне чувственных данных, вне какой бы то ни было объективности. Богу остается, по Лебрюну, идеальное существование, «единственная его задача служить в качестве обеспечения схемы систематического единства». Бог выступает как метафора, «рациональная теология мертва, но ее фантом остается полезным»⁴. Несмотря на ограничения и на сомнения в том, что кантовская рациональная теология является живым элементом его учения, Лебрюн все же трактует четвертую антиномию в религиозном духе, но для того чтобы осуществить такую трактовку, ему потребовалось учинить насилие над кантовским учением об антиномиях.

Итало Манчини разделяет позиции Лебрюна. Он подчеркивает, что для христианской теологии изучение философии ре-

лигии Канта является весьма актуальным и делает предметом своей книги ответ на вопрос: «Как у Канта обстоит дело с богом?» Какие же размышления Канта привлекают внимание Манчини? Во-первых, утверждение Канта о том, что бог есть лишь «мыслимый объект» («Опус постумум»), что теологическая идея есть идеал (но не химерическое существо), не поддающийся теоретическому познанию, не имеющий метафизической сущности. В то же время, то обстоятельство, что критическая философия указывает также на невозможность демонстрации атеизма, для Манчини имеет особую ценность. Ведь хотя бога можно только мыслить и его существование недоказуемо, все же сама его идея означает, что она предназначена для спасения людей определенного типа, что она есть результат практического решения⁵.

У Канта проблема аналогична, с помощью которой достигается познание бога, отсутствует. Аналогия у него, как известно, выступает в качестве регулятивной функции, призванной придать смысл миру и человеку. Проблемой здесь является не бог, но мир. Однако идея бога, как считает Манчини, является структурно-необходимым требованием разума, и в главе «Символический язык» он обосновывает это свое положение, хотя и признает, что о познании бога у Канта в этой связи нет речи. Аналогичным образом обстоит дело и в собственно философии религии Канта. Манчини вынужден признать, что проблема бога Канта не интересует, главный его интерес — это человек. Кант вовсе не ищет бога, хотя иногда кажется, что мораль и религия являются у него идентичными⁶. Но все же историческая религия у Канта есть всего лишь символ рациональной веры, в которой заключены человеческие идеалы.

Манчини задает вопрос, в какой степени Кант преодолел дуализм между чистым разумом и невозможностью познания бога, который представляется Манчини абсурдным. Это преодоление состоит в том, считает он, что для Канта бог есть не божество религии откровения, не отнологическое или историческое, а идеальное и рациональное понятие, связанное с ним самим, с личностью, предвосхищением трансцендентального характера и т. д. Возвращаясь к понятию мира, Манчини утверждает, что мир, по Канту, якобы не есть сущее, а скорее идея, и именно идея бога. Ибо оба эти понятия не даны в опыте, а являются идеальными конструкциями, которые делают возможным сам опыт. «И трансцендентальная философия, следовательно, есть существование опыта в двух потенциях»⁷.

Не говоря о том, что сама система философии Канта противоречит ее религиозному истолкованию, Кант всячески подчеркивал в своей философии религии, что понятие бога есть всего лишь идея, выработанная человечеством. И все усилия Манчини протолкнуть религиозные начала в учение Канта оставляют в стороне эту очевидную для всех позицию великого не-

мецкого мыслителя. И в этом плане надежды христианской теологии включить Канта в сонм философов-богословов не могут быть оправданы.

Однако Манчини в своих попытках не одинок. Теолог из ФРГ Норберт Фишер весьма активно разрабатывает вопрос о месте бога в философском учении Канта. Обращаясь к проблемам частной метафизики, Н. Фишер не может не затрагивать и проблему бога. Хотя в «Критике чистого разума» теоретико-доктринальная вера обсуждается между прочим и ограничивается тезисом, согласно которому в сфере теоретической философии допускается возможность веры в бога и в будущую жизнь человеческой души, а в позднейших произведениях Канта, доктринальная вера совершенно заслоняется практической, автор убежден, что пренебрежение возможностью теоретико-доктринальной веры у Канта было бы «неверным и не соответствовало бы целостному замыслу «Критики чистого разума»⁸. Согласно концепции Фишера о теоретико-доктринальной вере, тезисы метафизики изымаются из сферы знания и переносятся в область веры, где они находятся «в безопасности и вне конкуренции», а Кант приближается к религиозным мыслителям.

На 5-м Международном кантовском конгрессе 1981 г. Н. Фишер выступил со специальным докладом «Бытие бога и бытие как полагание. К результату кантовской критики метафизики»⁹, где в который уж раз пытался показать наличие в учении Канта понятия абсолютного бытия.

Пробный камень, подчеркивает Фишер, для понимания вопроса о том, может ли старая метафизика быть заменена новой, что обещал Кант, состоит в том, можно ли и в каком смысле на основе «Критики чистого разума» помыслить бытие бога. Вопрос, который образует, по словам Хайдеггера, тайное жало всех размышлений первой «Критики», можно сформулировать следующим образом: как и в каких границах возможно абсолютное полагание выражения: «Бог существует»?¹⁰. Это полагание невыводимо из теоретического разума, оно не сохраняется, говорит Фишер, и в кантовской критике рациональной метафизики.

Предмет теоретического познания имеет возможное и действительное бытие сообразно формальным и материальным условиям опыта. Бытие есть «полагание вещи или некоторых определений самих по себе (З, 521), которое становится возможным благодаря этим условиям. Это кантовское понимание бытия как полагания в связи с условиями опыта нужно рассматривать в единстве опыта, коперниканского поворота, т. е. спонтанности и рецептивности познавательных способностей. Однако Фишер поступает иначе. Если отвлечься от терминологической жесткости, пишет Фишер, в которой бытие явлений понимается как относительное, то станет ясно, что явления имеют смысл лишь в связи с вещами самими по себе, а сами эти вещи не могут

в контексте кантовского учения пониматься как неопределенные и не имеющие бытия¹¹. Вещь сама по себе, которая как предмет теоретического рассмотрения является неопределенной, аффицирует наши чувства; она создает самую возможность явления, ибо последнее не может существовать «без того, что является» (3, 93). Не следует думать, что Фишер, который, как мы видим, отходит от субъективно-идеалистической трактовки взаимосвязи явления и вещи самой по себе приходит к материалистическому пониманию проблемы. Внутри систематического изложения трансцендентальной обусловленности вещь сама по себе как дающая материал для опыта, подчеркивает Фишер, является неопределенной и не сущей. Соотнесенная с действительно осуществленным опытом, в котором возможно абсолютное полагание, она указывает одновременно «на обусловленность явлений по своему существованию» (3, 495). Вещь сама по себе, считает автор, познается через бытие явлений. И таким образом, заключает он, трансцендентальное невыводимое и неопределенное бытие в этом смысле выступает как бытие абсолютное. Трансцендентальная связь обоснований в «Критике чистого разума» требует, «включая все пограничные проблемы, рассмотрения трех видов бытия»¹². Но Фишер опускает очень важное рассуждение Канта, которое как раз опровергает в данном контексте мысль о боге. «...Если бы явления были вещами в себе, продолжает Кант развивать мысль о соотношении вещи самой по себе, опыта и явления, — ...то необходимая сущность как условие существования явлений чувственно воспринимаемого мира была бы совершенно невозможна» (3, 495—496). Но Кант при этом вовсе не хочет сказать, что он собирается доказывать безусловно необходимое существование сущности, трансцендентной и умопостигаемой. Он хочет указать лишь на то, что разум не должен пускаться «в область трансцендентных оснований» (3, 597), чем именно и занимается Фишер.

Можно ли считать, что в трансцендентальной философии остается место богу, идет ли речь в ней действительно о новой метафизике, а не только о «неэмпирической теории эмпирического?»³¹. Фишер опровергает положение Брекера, считавшего, что в теоретическом разуме «нет законного мотива о том, чтобы вопрошать о бытии бога»¹⁴. Вопрос о боге — лейтмотив трансцендентализма, утверждает Фишер, который призван дать конечные определения для философии. Природа наделила разум вечным стремлением искать путь науки для решения проблем метафизики — для Канта изменился лишь способ понимания разума в этом его вечном стремлении. Цель этого стремления, по Фишеру, не состоит больше, как в старой метафизике, в том, чтобы дать научное описание существования и бытия предмета метафизики; она состоит в том, чтобы описать возможности и границы нашего знания, с помощью которого эти его пределы

обнаруживают никогда не заполняемую с помощью теоретического разума бездну. Именно здесь и начинается открытость вере.

Так проблемам частной метафизики придается центральное место во всем кантовском учении, так искажается его подлинная картина и так осуществляется объективно-идеалистическое истолкование ключевых позиций кантовской философии.

Проблема вещи самой по себе, проблема ноумена находится в центре внимания религиозных мыслителей не случайно. Объективно-идеалистическое понимание этих важнейших положений Канта открывает путь религиозной вере. Это наглядно демонстрирует финский философ Ханс-Олоф Квист, который понимает учение Канта как «критическую метафизику». Ограничивая спекулятивное применение разума, это учение, считает Квист, в то же время выявляет «учение о мудрости», которое освобождает место вере. Сопоставляя первое и второе издания «Критики чистого разума», Квист повсюду соотносит их содержание с религиозной проблематикой, сосредоточивая особые усилия на анализе понятия ноумена и трансцендентальной свободы. Для него ноумен — только возможность мыслить вещь в себе, причем проблема человека как вещи самой по себе, как ноуменальной сущности есть не что иное, как интеллигенция, чьи первоначальные действия рассматриваются как интеллигибельные в их причине и чувственные — в их проявлениях¹⁵. В этом смысле «Критика чистого разума» играет подготовительную роль для всей системы Канта, которая ищет определений трансцендентальной свободы как основы свободы практической. И в этом плане в эмпирической каузальности может прочитываться каузальность интеллигибельная. Так, «трансцендентальная действительность в себе» прямо соотносится с миром интеллигенций. Это утверждение о двойственном значении интеллигенции в теоретическом и практическом смысле имеет прямое отношение, как думает Квист, к выявлению переходных структур соотношения знания и веры. Ноумен оказывается тесно связанным, таким образом, с моральным сознанием. Такая связь, несомненно, имеется, однако она не подчиняет знание вере, как это вытекает из логики Квиста, и она не связана с религией, как это хочет показать Квист. Однако позиция Квиста весьма показательна: многие религиозные философы стремятся опереться на практическую философию Канта в деле обоснования религии.

* * *

На Западе имеется значительная группа кантоведов, которые понимают кантовскую этику как своего рода моральную религию и подверстывают первую «Критику» в качестве методологического фундамента к практической философии Канта, получающей существенно религиозную трактовку. Типичный

пример такого подхода дает работа английского философа Аллена Вуда (университет Корнелла, Итака, США) «Моральная религия Канта», в которой критицизм понимается как глубоко религиозный взгляд, отвечающий на условия человеческой жизни¹⁶. В «Критике практического разума», а именно в трактовке Кантом морального закона, высшего блага и т. д. ищет Вуд «моральную аргументацию» о центральных понятиях частной метафизики — о боге, свободе, бессмертии души. И, в частности, постулат бога выступает как причинное обоснование и добродетели, и всеобщего блаженства. Моральная вера, о которой говорил Кант, теснейшим образом связывается Вудом с человеческой преданностью богу, и в этом смысле бог, конечно же, по Вуду, не может стать объектом теоретического разума. Бог Канта есть не что иное, по Вуду, как моральная сущность для нас.

К. Уорд, посвятивший целый ряд работ этике Канта, всюду стремится выявить в ней роль метафизически-религиозных идей. Рассматривая развитие этических взглядов Канта, он в качестве одного из главных аспектов выделяет религиозную тематику, подчеркивает связь этики Канта с метафизическими учениями¹⁷. Он пытается показать, как докритическое учение о боге получило свое продолжение в «Критике чистого разума», которая в свою очередь выступает как подготовительный этап учения о боге в его практическом учении. В первой «Критике» бог выступает не просто в качестве чисто регулятивной идеи; идея эта имеет основу в мире, которую хотя и нельзя познать, но можно мыслить по аналогии. Теистический язык первой «Критики» подготавливает учение о постулатах, служащее моделью для основания единства природы и моральности, что только и делает понятными абсолютные требования морали. Значение постулатов для этики может быть обозначено как исключительно религиозное. К. Уорд сетует на то, что в этическом учении Канта недооценивается аргументация для обоснования именно практической метафизики, лежащей в основе кантовской морали. По сути дела, Уорд редуцирует все практическое учение Канта к морально-религиозной проблематике, что вызывает возражения даже в лагере метафизиков, в частности, Р. Мальтера, который замечает, что религиозная вера принадлежит не только к этике¹⁸.

Если К. Уорд в своих претензиях обосновать наличие религиозной основы в учении Канта пытается использовать принципы историко-философского исследования и оперирует анализом текстов в их историческом развитии, то Виллем Хойбюльт (Марбург) выводит идею бога и религии в философии Канта дедуктивным путем из анализа понятия «совести», власть которой связана с деятельностью человека как свободного существа и в темно-интуитивной, и в отчетливо-рациональной, и в идеально-религиозной деятельности свободно

следующего своей воле. При этом «символом закона и суда совести» является не кто иной, как бог. Поведение человека в соответствии с этим символом есть вера. Практически же разум или вера-совесть и называется религией»¹⁹.

Практическая философия Канта, понимаемая как нравственно-религиозное учение, призвана питать, по мысли религиозных философов Запада, и «Критику способности суждения», и те труды Канта, которые посвящены собственно религиозным проблемам. В первую очередь речь идет здесь о «Религии в пределах только разума». Что касается третьей «Критики», то можно в этой связи сослаться на Алана Лазароффа, который считает, что Кант, сведя религию к рациональной этике, дал основание укладывать понятие возвышенного как в сферу искусства, так и морали, поскольку эти сферы для Канта являются областями равнозначными. Возвышенное есть в первую очередь эстетическая и моральная категория, а «религиозное измерение возвышенного служит своего рода связкой, мостом между эстетическим и моральным ее аспектами»²⁰. Так религия получает самостоятельный статус, который в системе идей Канта на самом деле ей не принадлежит.

Ключевой проблемой собственно религиозоведческой тематики у Канта является его учение об изначальном зле, которое порождает множество интерпретаций в религиозном духе. Уже А. Вуд в анализе учения о постулатах подчеркивал значение этого понятия для осмысления перехода от морали к религии.

Жан Ребуль считает это учение парадоксальным, поскольку активная сила зла побуждает человека к собственному следованию долгу в направлении к человеческому благу и к снятию зла через свободу²¹. Эрик Вейль идет еще дальше, утверждая, что именно изначальное зло делает возможной моральную жизнь человека, подчиняя свободную волю моральному закону, гуманизируя ее и возвышая до религиозного уровня²².

Дж. Михэлсон мл. продолжает развивать идею о связи между моральностью и религией, которая лишена у него социально-исторических характеристик, хотя, анализируя работу Канта «Религия в пределах только разума», он и пытается придать исторические измерения рациональной вере у Канта²³. По Михэлсону, исторические религиозные предания репрезентируют сверхчуждственную моральность для чувственных способностей человека. Указание на необходимость такого опосредования коренится в «теории человеческой конечности». Но Кант не редуцирует религию к морали, как полагают многие. Мораль, считает Михэлсон, выступает лишь как педагогическая ипостась религии откровения.

Особое внимание уделяет Михэлсон проблеме кантовского схематизма применительно к учению о религии. Причем в качестве исходного момента для анализа он берет мысль о конечности человека. Историческая религия как раз и есть во-

площение высшего блага для него через чувственные способности. Подобно тому как спекулятивный схематизм Канта образует посредующий принцип в подчинении понятия многообразия категориям, в религиозном применении схема выступает как посредник между феноменом и ноуменом. Она представляет этическую общность в церкви. Но схема в религии, по Канту, есть всего лишь схема по аналогии, а вовсе не определение предмета. Ведь идея моральности не может быть дана в созерцании. Поэтому все наше познание о боге является символическим (3, 373—375). Опираясь на Н. Кемп-Смита, который считал, что схематизм служит всего лишь архитектонике системы и является необходимым элементом для сочленения явлений с категориями, Михэлсон утверждает, что схема непригодна в эпистемологии и несовместима с принципом морали. Поэтому потребность в церкви как третьем члене взаимодействия является у Канта скорее психологической, чем моральной.

Михэлсон утверждает далее, что Кант не достиг опосредования между феноменальным миром и моральностью, поскольку, по его мнению, идеалом философии религии является эстетическое, а не моральное начало. И в этом отношении он демонстрирует иной, чем у Лазароффа, подход к месту религиозной проблематики в учении Канта. Однако, как мы видим, весь анализ Михэлсона базируется на том, чтобы дать объективно-идеалистическую трактовку ключевых понятий кантовской философии и чисто спекулятивно и догматически применять их к понятиям, которые у Канта не имеют тех измерений, какие пытается им придать Михэлсон. В частности, проблема схематизма, которая живо обсуждается в современной кантоведческой литературе, является одной из самых плодотворных кантовских идей, а именно ей Михэлсон дает превратное истолкование.

* * *

В 1972 г. было завершено издание «Лекций по метафизике и рациональной теологии» (1785 г.) в рамках академического собрания сочинений Канта²⁴, что послужило оживлению интереса к выявлению места религии в учении Канта, к его философии религии и т. п. При этом текст лекций используется как доказательство того, что Кант, выступая в них как истинный теолог, является таковым и в своих основных произведениях, а вся его система пронизана религиозно-метафизическими мотивами. Примером такого подхода является новая работа Аллена У. Вуда «Рациональная теология Канта», в которой дан критический комментарий к этим лекциям. Для Канта в религии, отмечает Вуд, важна прежде всего моральная ее сторона. Моральную точку зрения на вопрос о бытии божием и другие религиозные проблемы Кант якобы считал единственно при-

годной для получения какого-либо положительного результата. Именно поэтому метафизические суждения Канта, по мнению Вуда, оригинальны, обладают собственно философскими достоинствами и «проливают свет на традицию рационального богословия в средневековой и современной философии»²⁵.

Кант обычно рассматривается как ниспровергатель канонов схоластической мысли, критик традиционных доказательств бытия бога, а его позитивная трактовка рациональной идеи бога по большей части расценивается как заумное положение вольфианской догматической метафизики, несовместимое с его собственными критическими принципами. А. Вуд подвергает это мнение сомнению. Так, концепцию Канта о теоретической необходимости идеи наиреальнейшей сущности, т. е. бога, он характеризует как глубоко продуманную, опирающуюся на философские построения, принадлежащие долговременной метафизической традиции.

Одну из причин того, почему не принимается во внимание позитивная сторона рациональной теологии Канта, Вуд видит в том, что ее изложение в «Критике чистого разума» чрезвычайно сжато и крайне смутно по форме. По его мнению, «Лекции по естественной теологии» богаче и яснее представляют эту сторону философии Канта. Сами «Лекции» вплоть до недавнего времени были труднодоступны, и то научное внимание, которое им было уделено, фактически ничтожно по сравнению с внушительным объемом литературы, посвященной большинству других материалов в наследии философа.

Автор отмечает имеющую здесь место симпатию Канта к схоластически-рационалистической философии Эберхарда и Баумгартена и утверждает, что, несмотря на склонность Канта к теоретическому агностицизму в отношении бога, его глубокий интерес к теологическим проблемам вполне совмещается с критицизмом. Так Аллен Вуд произвольно подтягивает Канта к догматической религиозно-метафизической традиции. Если учесть, что Аллен Вуд десятилетием раньше представлял этику Канта как религиозное учение, то новым для читателя в данном сочинении является всего лишь вовлечение в исследование новых произведений с целью подтверждения старых идей. Ибо уже тогда он утверждал, что кантовская религиозная мысль представляет «собой когерентную и убеждающую целостность, без которой невозможно вообще понять кантовскую критическую философию»²⁶.

Аналогичную задачу ставит перед собой канадский исследователь философии Канта Мишель Десплейн. Не оспаривая ходячую мысль о том, что религиозные идеи Канта находят свое выражение в этике, он в то же время хочет доказать, что они коренятся не только в ней, что Кант был создателем собственной «религиозной философии в современном смысле слова»²⁷. Это свое положение он обосновывает рассмотрением ре-

лигиозных и философско-исторических идей Канта, подчеркивая при этом, что нравственно-философский характер его «религиозной» философии только тогда можно понять полностью, если осмыслить связь между этими его взглядами. Осуществление телеологического принципа в истории, считает Десплейн, указывает на эту связь. Выявляя ее на материале трех «Критик», автор подчеркивает, что бог выступает как регулятивный принцип саморазвивающейся истории, которая есть не что иное как движение к свободе через регулятивно понимаемую божественную волю.

Десплейн подчеркивает существенное отличие кантовской концепции от просветительской и романтической: моральное развитие к высшей цели человеческого рода не гарантировано; размышления Канта пронизаны «самокритичным рационализмом в отличие от энтузиазма романтических спекуляций на почве разума»²⁸. Десплейн подчеркивает неоднозначное отношение Канта к христианской традиции: с одной стороны, он сохраняет теистическую веру в морального человека, с другой — он отвергает прямое влияние бога на историю и отклоняет теодицею, что, однако, для Десплейна вовсе не означает разрыва с религиозным сознанием вообще, а «Религия в пределах только разума» является продолжением трех «Критик» и постольку, поскольку отвечает на специфические вопросы религиозной философии.

Каковы эти вопросы? Десплейн связывает именно с религией те цели, которые Кант видел в прогрессе человеческого рода на путях нравственности: 1) достижение этического общего блага на земле он считает, по Десплейну, целью религиозного развития человечества; 2) надежда на преодоление изначального зла также связывается с религией; 3) осуществление общности людей, в том числе и в гражданско-юридическом отношении, также усматривается в религиозно-моральном прогрессе; 4) избавление от грехов видится также и в боге, а не только через моральный закон.

Таким образом, философия религии Канта, согласно Десплейну, выступает простым продолжением философии истории, чего на самом деле нет. С этим обстоятельством связывается и троякая концепция прогресса, которую Десплейн приписывает Канту. В «Критике практического разума» прогресс понимается на уровне индивидуальном, в философско-исторических трудах — на уровне человеческого рода, но при этом индивид приносится в жертву роду. Религиозная же философия как бы завершает подлинный прогресс и индивида, и человеческого рода, в котором достигается божественное прощение. Но не все проблемы, связанные с надеждой и прогрессом, Кант решал в рамках своего философско-религиозного учения, подчеркивает Десплейн. Более того, его философия религии констатирует «интерпретацию религиозного мира как мира символов»²⁹,

т. е. Десплейн вынужден все же признать чисто человеческое бытование этого мира.

Конечно, и среди западных авторов имеется достаточно трезвая оценка места религии в учении Канта. Примером такого рода может служить работа Гарольда Кнудсена «Доказательство бытия бога в немецком идеализме», в которой утверждается, что у Канта нельзя найти в развернутой форме учение о боге, что критическая деструкция доказательства бытия бога служила предпосылкой всего лишь для обоснования категории модальности. И все же Кнудсен следует в русле теологических интерпретаций, когда утверждает, что у Канта бытие бога может быть названо лишь как бытие само по себе, как онтологический субстрат идеи свободы³⁰. Утверждая тем самым наличие этой идеи у Канта, Кнудсен вместе с тем подчеркивает, что более точно структуру этой идеи у Канта определить невозможно.

* * *

Советский ученый Л. И. Греков специально рассматривал в ряде своих работ эволюцию неотомистских интерпретаций философии Канта³¹. Начиная от конфронтации с идеями Канта, через попытку синтеза традиционной схоластической доктрины с идеями немецкого классического идеализма и прежде всего кантовского учения, к стремлению укрепить фундамент схоластики с помощью и за счет достижений критического мышления — таков путь, проделанный неотомистами в отношении к кантовскому наследию. Л. И. Греков разбирает, в частности, докторскую диссертацию Флориана Пичля «Отношение вещи в себе и идеи сверхчувственного в кантовской критической философии», целью которой было превратить идеи Канта в союзницу католической философии. Превращением вещи в себе в трансцендентную сущность, уравнением вещи в себе и бога теолог Пичль, как показал Л. И. Греков, стремится приспособить учение Канта для обоснования истин теологии³².

Пичль не одинок в этой своей попытке. В 1974 г. отмечалось 700-летие со дня смерти Фомы Аквинского, и эта дата стала стимулом для обращения в числе прочих к тематике кантовского учения. Католические философы, предаваясь историческим сравнениям в обосновании всемогущества томистской традиции, не преминули потревожить тень Канта, чтобы попытаться доказать 1) его зависимость от томизма в отдельных конкретных вопросах, 2) его якобы неспособность (в отличие от Фомы) решить ряд коренных вопросов бытия и мышления и в особенности доказать бытие абсолютной сущности, к чему Кант будто бы стремился, вводя, к примеру, понятие вещи самой по себе, рассматривая проблему идеала чистота разума и в других существенных частях своего учения. Показательны в этом пла-

не стремления Ф. Пеккорини и П. Ваттэ представить Канта как продолжателя Фомы, скорее, даже как его эпигона.

Франциско Пеккорини с томистских позиций рассматривает дело Канта и прежде всего «Критику чистого разума» как прямое продолжение того, что было начато Фомой. Кант не только убедительно демонстрирует объективное существование ноумена, но учит и в позитивном смысле о его способности предикации, а его принцип достаточного основания, запрещающий распространять знание на метаэмпирические объекты, не мешает Канту применять «метафизические дедукции», и Пеккорини видит в этом их применении связь с классической схоластикой (не в смысле Лейбница — Вольфа)³³. И в этом плане ноумен может служить для познания эмпирического мира. Одновременно принцип достаточного основания, по Пеккорини, осуществляет по аналогии знание ноуменального и создает своего рода «символический антропоморфизм», опосредуя через аналогию сверхчувственную реальность. Пеккорини подчеркивает значение суждения теоретического разума в обосновании разума практического, в котором Кант очертил позитивное знание о боге (но не в теоретическом смысле), Кант конституировал теоретический разум — при всех ограничениях, которым он при этом подвергался, — как «метафизику, которая является не только субъективно необходимой дисциплиной, но фактически возможной объективной наукой»³⁴. Таким образом, перед нами еще одна попытка вернуть Канта в религиозную философию.

Трактовка ноумена в объективно-идеалистическом духе призвана повернуть учение основоположника немецкой классической философии в русло томистской традиции. Произвольность интерпретации при этом вопиет о недопустимости подобных попыток. И оптимизм Пеккорини в отношении Канта как наследника схоластики по крайней мере неуместен.

Что касается Пьера Ваттэ³⁵, то с позиций структурализма, рассматривая проблему изначального зла в учениях Августина, Фомы и Канта, он утверждает, что первородный грех у Августина и Фомы, из-за которого человек погряз в пороках и зле, у Канта превратился в «изначальное зло» (в работе «Религия в пределах только разума»). По сути дела, у Канта не построена связь между сферой этики (изначальное зло) и аффектами (злое сердце). Кант, по мысли автора, продолжает в этом смысле Августина и Фому, сохраняя разрыв между априорностью этики и религиозными представлениями.

Среди неотомистских интерпретаторов Канта попытки самоутверждения, возвышения томистских канонов за счет критической философии предстают как наивная разновидность апологетической литературы. Примечательна в этом плане работа Жоржа Калиновского «Философия св. Фомы Аквинского пред лицом критики метафизики Кантом, Ницше, Хайдеггером», отдающего явное предпочтение Фоме. Философия Фомы, кото-

рая не образует закрытой системы, утверждает он, и сегодня может служить основой для постановки все новых проблем, в то время как все иные теории себя исчерпали. Хотя Кант и критиковал метафизику, он, по сути, вернулся к ней. Фома в глазах автора являет собой образец более последовательной и стройной системы, включающей в себя и вечные вопросы бытия и мышления³⁶.

Иезуит Петер Хенрици идет еще дальше. Он упрекает Канта в том, что разделение чувственности и рассудка повергло в хаос философскую мысль³⁷. После того как гегелевская попытка опосредования этих двух сфер потерпела неудачу, поскольку в ней утверждался формализм и окончательно утрачивался смысл, возврат к философии Фомы стал тем более необходимым. Кант в своих поздних произведениях пытался смягчить это различие путем конвергенции этих аспектов и принятием идеи творящего бога. У Фомы же это опосредование осознается уже в его завершенности: отношение знания и природы изначально онтологически опосредуется божественным актом творения. Для науки, этики и религии таким путем гарантируется реальная содержательность. Эта онтология творения содержит одновременно и тайну трансценденции, в которой она открывает для философии только то, что человеку уже всегда известно в его вере.

Зачем нужны томистам спекуляции на имени Канта, если Фома имеет в их глазах столь явное преимущество перед ним? Благодаря всеядности этого направления буржуазной философии, оно стремится узурпировать и превзойти в иллюзорных утверждениях ту постановку реальных проблем и те попытки плодотворного их решения, которые можно найти у основоположника немецкой классической философии и которые ныне служат поискам истины и добра.

Кант не был религиозным мыслителем, хотя его отношение к религии было достаточно сложным. В докритический период, следуя за вольфианством, он был деистом (космогоническая гипотеза) и пытался обосновать онтологическое доказательство бытия бога (1, 391—510). В «Критиках» он не выказывал себя атеистом, он даже упрекал Спинозу (в «Критике способности суждения») (5, 488) за атеизм. Но сам, последовательно защищая знание и свободное следование человека высшему принципу морали, столь же последовательно воздерживался от суждений в отношении бытия бога. Примечательно, что теологи не ссылаются на то место предисловия, где Кант говорит о своих намерениях в отношении веры и знания, ибо в знаменитом кантовском «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen (К. г. V., В, XXX) речь не идет об ограничении знания и об освобождении места вере. Речь идет о том, чтобы возвысить знание³⁸, причем в особом диалектическом смысле, и чтобы вера получила при этом свое место.

Г. В. Тевзадзе в докладе «Восходящая триада и понятие снятия в «Критике чистого разума», представленном 5-му Международному кантовскому конгрессу (Майнц, 1981), развил мысль о знании, которое Кант не хотел ни ограничить, ни устранить. Он употребил термин *aufheben* в новом смысле, использованном затем Гегелем. Здесь речь идет также не просто о возвышении и сохранении знания, а именно о таком его снятии, которое ограничивает применение чрезмерных претензий спекулятивного разума для целей необходимого практического потребления³⁹.

Что касается веры, то такой именно смысл этих слов производит даже и Х. Гадамер, который, как известно, в оценках кантовской философии следует религиозно-философским интенциям М. Хайдеггера. Именно поэтому ни один из теологов и не разрабатывает специально данное положение Канта.

Но открытость вере у Канта остается тем не менее там (и этим именно и пользуются богословы), где он проявлял последовательность и колебания в трактовке статуса вещи самой по себе, ноумена, интеллигибельности и т. д. Сам Кант, правда, отвергал и прагматическую, и доктринальную веру, оставляя место за пределами знания лишь вере моральной. Однако теологи, как мы видели, придавали ей религиозный характер, пытались найти в ее основе указание на божественную сущность.

Когда Кант обращается к философии религии, его вывод однозначен. «Религия в пределах только разума» — трактат о нравственности. Кант признавал роль религии в обеспечении и прогрессе нравственности, но религия — лишь нравственное учение, созданное человечеством.

Присвоение и препарирование философских учений прошлого для целей собственных концепций — общий порок современного идеализма. Не довольствуясь произвольным толкованием слабых мест и противоречий кантовской мысли, они стремятся освоить целиком учение великого немецкого мыслителя. Исторический оптимизм Канта, его убежденность, в первую очередь, в нравственном прогрессе человечества, его вера в творческие потенции человека в мире его культуры привлекают всех, кто хочет сохранить свой авторитет философа. Религиозная философия не является в этом плане исключением, но она искажает кантовские достижения, она воспроизводит и усиливает слабые и негативные стороны его учения в фидеистическом духе.

¹ Malter R. Zur Kantliteratur 1970—1972. Neue Bücher zu Kants Rationaltheologie und Philosophie der Religion. — «Kant-Studien», S.-H. T. 1, B., 1974, S. 156.

² Laberge P. La physico-théologie de l'Allgemeine Naturgeschichte und Theorie Himmels. — In: Revue philosophique de Louvain, Louvain, 1972, T. 70, p. 541—572.

³ Schmucker J. On the development of Kant's transcendental theo-

logy.— In: Proceedings of the third international Kant-Congress, ed. L. W. Beck, Dordrecht, 1972, p. 445—500.

⁴ Lebrun G. Kant et la mort de la métaphysik. P., 1970, p. 227.

⁵ Mancini J. Kant e la theologia. Orizzonte filosofica. Collana diretta da J. Mancini Citadella Editrice. Assisi, 1975, p. 53.

⁶ Ibid., p. 102—112.

⁷ Ibid., p. 195.

⁸ Fischer N. Die Transcendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants «Kritik der reinen Vernunft», Bonn, 1979, S. 152.

⁹ Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4—8 April 1981. Hrsg. v. Funke G. u. a. — Bonn: Bouvier, 1981, T. 1, P. 1, S. 720—730.

¹⁰ Heidegger M. Kants These über Sein. Fr./M., 1963, S. 14.

¹¹ Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses..., S. 727.

¹² Akten..., S. 727.

¹³ Cp. Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974, S. 10f.

¹⁴ Bröcker. Kant über Metaphysik und Erfahrung. Fr./M., 1970, S. 121.

¹⁵ Kvist H.-O. Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Struktur und Aufbauproblems dieses Verhältnisses in der «Kritik der reinen Vernunft», Abo akademie, Abo, 1978, S. 156.

¹⁶ Wood A. Kant's moral religion. Ithaca—L., 1970, p. 2.

¹⁷ Ward K. The development of Kant's view in ethics. Oxford, 1972.

¹⁸ Malter R. Zur Kantliteratur. 1970—1972. — «Kant-Studien», 65 Jg, S.—H. T. 1, B., 1974, S. 169.

¹⁹ Heubült W. Gewissen bei Kant. — «Kant-Studien», B., Jg 71, H. 4, 1980, S. 454.

²⁰ Lazaroff A. The kantian sublime: aesthetic judgement and religious feeling. — «Kant-Studien», B., Jg. 71, H. 2, 1980, S. 220.

²¹ Reboul J. Kant et le problème du mal. Montreal, 1971.

²² Weil E. Problèmes kantians. P., 1970.

²³ Michalson G. E. The historical dimensions of a rational faith: The role of history in Kant's religious thought, Wash., Univ. press of America, 1977.

²⁴ Kant J. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. — In: Kant I. Gesammelte Werke, Bd. XXVIII, B., 1972.

²⁵ Wood A. Kant's rational theology. Ithaca, London, Cornell univ. press, 1980, S. 9.

²⁶ Wood A. Kant's moral religion. Ithaca—London, 1970, p. VIII.

²⁷ Despland M. Kant on history and religion with a translation of Kant's «On the failure of all attempted philosophical theodicies». McGill Queen's Univ. press, Montreal and London, 1973, p. 12.

²⁸ Ibid., S. 82.

²⁹ Ibid., S. 261.

³⁰ Knudsen H. Gottesbeweise im deutschen Idealismus. Die modal-theoretische Begründung des Absoluten, dargestellt an Kant, Hegel und Weisse. Walter de Gruyter. Berlin—N. Y., 1972, S. 81.

³¹ См.: Греков Л. И. Тенденции современной схоластики. — Вопросы философии, 1971, № 1, с. 109—112; Его же. К вопросу о неосхоластической интерпретации философии Канта. — Вопросы философии, 1981, № 5, с. 149—153.

³² Греков Л. И. Тенденции современной схоластики, с. 153.

³³ Pessolini F. L. A method in self-orientation to thinking. An essay on the use of the principle of sufficient reason in Immanuel Kant's metaphysics. N. Y., 1970, p. 35.

³⁴ Ibid., p. 84.

³⁵ Watte P. Structures philosophiques du peche original S. Augustin — S. Thomas — Kant Ed J. Duculot S. A. Gembloux. 1974.

³⁶ Kalinowski G. La philosophie de Saint Thomas d'Aquin face à la

critique par Kant, Nitzsche et Heidegger. — In: San Tomasso e il pensiero moderno, Roma, 1974, S. 257—283.

³⁷ Henrici P. Saint Thomas apres Kant? — «Gregorianum», Roma, 1975, T. 56, S. 163—168.

³⁸ См.: Гулыга А. В. Кант сегодня. — В кн.: Трактаты и письма, М., 1980, с. 37—38.

³⁹ Tews ad se G. Die aufsteigende Triade und der Begriff des Aufhebens in der «Kritik der reinen Vernunft». Akten des 5. International Kant-Kongresses... T. 1, S. 579.

Б. В. Емельянов, З. А. Каменский

КАНТ В РОССИИ

(Аналитический обзор литературы 1974—1984 годов)

Советское кантоведение в период, предшествующий интересующему нас в этом обзоре, характеризовалось существенной эволюцией. Она состояла в том, что анализ философии Канта переходил от одностороннего негативизма и критицизма к более адекватной ее оценке, более разностороннему ее рассмотрению, к тому, чтобы оценить теоретически и исторически позитивные моменты этой философии.

Было обращено также внимание и на то, что подход классиков марксизма-ленинизма к философии Канта именно и был таким всесторонним. Они критиковали идеализм и противоречивость философии Канта, но в то же время Маркс называл ее немецкой теорией французской революции¹. Энгельс включал Канта в число тех представителей немецкого классического идеализма, которые были философскими предшественниками марксизма². Ленин критиковал Плеханова за однородность в трактовке философии Канта, за то, что Плеханов смотрел на нее «более с вульгарно-материалистической, чем с диалектико-материалистической точки зрения»³.

Перелом в оценках в отношении к философии Канта был закреплён и обобщен в ряде работ и в особенности в коллективном труде «Философия Канта и современность» (М., 1974). Он выразился также и в бурном росте публикаций. Если, по данным Т. И. Ойзермана, до 1974 г., т. е. за 57 лет, в СССР на русском языке было напечатано более 200 работ о Канте⁴, то по данным двух далеко не полных библиографий, составленных Б. В. Емельяновым, В. А. Жучковым, В. М. Зверевым и Л. А. Калининковым, за 8 лет, с 1974 по 1982 гг., их было опубликовано более 300. Среднегодовое количество публикаций выросло более чем в 12 раз!

Вся эта ситуация, свойственная советскому кантоведению в целом, была характерна и для того его участка, который интересует нас в этом обзоре, — для литературы о судьбах философии Канта на русской почве с конца XVIII и до 30-х годов XIX в. включительно — тема, которая обсуждалась или была затронута в 1974—1984 гг. более чем в 40 работах.