

рое он связывает с установлением вечного мира между народами, то есть таких отношений между ними, которые делают возможным этическое сообщество народов. Г. Функе, известный исследователь философии Канта, используя одно из изречений этого философа, справедливо указывает, что человек в ракурсе кантовской философии «есть такое существо, которое признает возвышающееся над ним звездное небо и внутренне присущий ему моральный закон»⁷. Таким образом, учение Канта об изначально злом в человеческой природе представляет собой учение о путях и средствах преодоления злого, аморального начала.

¹ И несколько ниже Кант возвращается к этой мысли с вопросом о нравственном совершенствовании человека: «Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым,— это выше нашего понимания...» (4 (2), 48).

² Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 126.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 166.

⁵ Там же. С. 164.

⁶ Там же. С. 190.

⁷ Funke G. Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979. S. 52.

От редколлегии и правления «Российского Кантовского общества»

Публикуемая посмертно статья венчает многолетний труд профессора Игоря Сергеевича Нарского над адекватным прочтением и пониманием Канта. Он был одним из создателей этого ежегодника, непременным членом редакционной коллегии и единственным автором, выступившим со статьями во всех 18 его выпусках. Он был среди учредителей «Российского Кантовского общества» и входил в его правление. Деятельной энергии этого выдающегося ученого во многом обязано само существование калининградского кантоведения. Для нас Игорь Сергеевич Нарский был мудрым учителем и старшим другом, умело пестовавшим новое поколение историков философии, исследователей творчества Иммануила Канта. Труды заслуженного деятеля российской науки способны вызвать на свет божий еще много плодотворных идей. Без связей такого рода оборвалась бы сама жизнь науки.

И. С. НАРСКИЙ

(Российская Академия Управления)

Развитие этических идей в «Религии в пределах только разума»

Воззрения Канта на веру получили в «Религии в пределах только разума» подробное обоснование, а также развитие. Это было связано отчасти и с тем, что в этом сочинении получила

дальнейшее развитие концепция Канта «трехсоставного человека» — чувственного, априорно-трансцендентального и трансцендентного. Приняв из христианства лишь его основные нравственные ценности и отбросив все остальное, Кант углубил критику в адрес трансцендентного откровения и исторической христианской традиции, подверг порицанию церковную деятельность как противоречащую морали и разуму, дал отрицательную моральную оценку союзу светских и церковных властей. Кант допускает абстрактную версию христианства и толкует ее как психологическое подкрепление в душах народа нравственности категорического императива. Но некоторые из тех этических категорий, которыми Кант оперировал ранее, получили теперь добавочные уточнения.

Эти уточнения мы встретили уже в первой части философского учения о религии, где Кант рассматривал задатки к добру и склонность ко злу в человеческой природе, происхождение зла и пути его искоренения добром. Кант показывает, что *разумной* свободной воле, ведущей к торжеству императива морали, могут оказать помощь и *рассудочные* гипотетические, а особенно асерторические императивы, когда человеческие поиски выгоды направляются ими в конечном счете к благим общественным целям, даже если это направление происходит без осознания носителями этих императивов общей нравственной благодетельности получаемых результатов.

Осознанию мог бы способствовать религиозный или хотя бы религиоведческий акцент мышления носителей императивов, но этому не очень-то способствует то, что Кант отверг учение о воздаянии и спасении.

Кант вводит теперь понятие «лжеслужения морали», происходящего прежде всего в виде пропаганды, которую ведут служители официальных вероисповедных культов и в которой заинтересованы многие существующие правительства. Перед нами «*мнимая мораль разума*».

А в легальности, а значит рассудочности, эгоистической «полуморали» намечаются два различных ее варианта: отрицательный и положительный, что как бы отдаленно предвосхищает гегелевское воззрение на рассудок: расчетливость рассудочных поступков нередко легализует и санкционирует координированные с ними или же скрывающиеся за ними «злые» по своему антинравственному качеству действия, но и в других случаях рассудочные поступки, как потом обнаруживается, фактически способствуют осуществлению собственно моральных деяний¹.

В «Религии в пределах только разума» Кант не касается онтологических сторон христианского понятия «созданной Богом человеческой души», хотя и усиливает свои сомнения насчет догмата ее бессмертия, который он именуется одним из постулатов чистого практического разума. Между тем здесь было воз-

можно углубление критики этих постулатов, если бы Кант возвратился к не до конца освобожденному им от неясностей в «Критике чистого разума» вопросу о соотношении вещей в себе, ноуменов и идеалов чистого разума. А ведь в первой его «Критике» намечались интересные подходы, поскольку душа как нечто внеэмпирическое выступала у Канта в виде вещи в себе, а как носитель якобы внесенного Богом ее бессмертия оказывалась лишь регулятивным идеалом чистого разума. Расщепление понятия души не только на эмпирическое и на трансцендентное, но также (через расщепление самого трансцендентного понятия) на эмпирическое, трансцендентное и регулятивно «исчезающее вдаль», несмотря на наши попытки к нему приблизиться, делает свойство бессмертия еще более спорным и в принципе совсем не нужным для морали, хотя оно и остается притягательным для тех, для кого само содержание морали долга оказывается приземленным, поскольку оно в их понимании нуждается в «приманке» в виде загробного существования.

Впрочем, в «Религии в пределах только разума» Кант все же сумел многое добавить к своей критике теологической идеи чистого разума, когда он возвращается к обсуждению ряда понятий второй своей «Критики» и отнюдь не закрепляет оставшуюся некоторую их двусмысленность, но наоборот, все дальше уходит от всякой религиозной веры. Здесь нет необходимости приводить многочисленные инвективы Канта в отношении культа, обрядностей и «статутарности» христианских вероисповеданий, рассеянных по страницам его труда 1793 года и кульминирующих в характеристике богослужебной веры как «веры *принудительной* и рабской»² (в третьей «Критике» мы таких заявлений не найдем). Стоит, правда, обратить внимание на то, что Кант ссылается на обилие «отталкивающих примеров» доктринальной и моральной ограниченности среди представителей протестантских церквей³. Однако значительно более важно для теоретического плана вопроса то, что в «Религии в пределах только разума» Кант понизил значимость двух из трех постулатов чистого практического разума, изложенных в его второй «Критике». Постулат существования Бога выглядит лишь как психологически значимое предположение в рамках проблематического деизма, близкого к порогу, за которым стоит уже атеизм. Бог предполагается как причина всего природного порядка и морального строя человеческой жизни, а это «свободная ассерторическая вера, которая нуждается только в идее Бога»⁴ и к которой теперь сводится весь глубинный смысл знаменитой формулы о звездном небе над человеком и моральном законе в его душе. А постулат бессмертия души и загробного воздаяния в виде этого бессмертия в сочинении «Религия в пределах только разума» явно ослаблен. Это надежда на реальность сверхъестественного, и вера в осуществимость этой

надежды увязывается христианами со святостью Библии, и особенно новозаветной ее части. Но было бы разумным никому не навязывать веру в эту книгу «как нечто необходимое для блаженства»⁵ и его обосновывающее. Обратим внимание на дальнейшее рассуждение Канта: быть может, вместо вечной жизни бессмертной души, особенно настойчиво обещаемой Евангелием от Иоанна, Бог каким-то иным способом вознаградит нас за исполнение нами морального закона, а этот способ настолько большая тайна, «что Бог мог бы открыть его нам в лучшем случае лишь в символическом представлении, то есть дать нам понять его практическое значение...»⁶. И здесь же Кант приподымает над этой тайной завесу, но как раз по-своему! Он допускает, что Бог мог бы ограничиться тем, что вселяет в сердца людей чисто регулятивное ожидание, только и всего. Бог, если он есть, дарует людям не бессмертные души, не продолжение существования, на этот раз уже потустороннего, а лишь посюстороннее, земное *ожидание* приближения «вплотную» к такому существованию и перехода через имеющийся перед ним рубеж. А вечное существование грешников в состоянии загробных мучений — это вообще нелепость.

В своем труде о религии Кант указывает на наличие *антиномий* религиозной веры. Это, во-первых, антиномия понимания Христа как примера для морального подражания, сплетенная с давним спором вокруг арианской и социнианской ереси: если он был естественным человеком, то данный им в поучениях и всей его жизнью и смертью пример не мог быть по своему значению абсолютным; если же он был сверхъестественно святой личностью, то данному им абсолютному примеру естественные люди последовать, строго говоря, просто не в состоянии, что и показала последующая история христианства, хотя в ней и осталось немало свидетельств о людях, способных на то, чтобы претерпеть за свою веру всяческие страдания и смерть. Во-вторых, в следовании божественному примеру могла бы поддержать принижающая разум, но воодушевляющая сердце вера в чудеса, но целиком уповать на чудеса будет только тот, для кого моральный долг сам по себе аподиктической силой не обладает, а значит, для него исчезает и собственно нравственное содержание примера Христа.

В-третьих, уже для стремления освободиться от бремени антиморальной греховности надо, чтобы моральная вера предшествовала вере богослужебной; но если человек греховен, то есть, как утверждает церковь, изначально, от природы испорчен, то это предшествование невозможно, так же как и вообще желание избавиться от своих грехов добрыми делами, искупить их⁷.

Эти и другие подобные им антиномии так или иначе восходят к этике, а разрешает их Кант иначе, чем гносеологические антиномии в его первой «Критике»: здесь для выхода из анти-

номических ситуаций философ проводит различие между «верой» и «религией». Первая характерна для современного и для исторически имевшего место богослужебного сознания; во всех своих вариантах «вера» повязала в антиномичности и выпутаться из нее неспособна. Вторая возникает на основе моральной философии, и именно в рамках системы Канта она нашла свое выражение: освобождаясь от чувственно-рассудочного антропоморфизма (философ на стороне арианства) и всего обветшалого доктринерства, «религия» сбрасывает с себя вместе с тем и груз вероисповедных антиномий (в них столь мучительно блуждал спустя несколько десятилетий после Канта С. Кьеркегор). Это оказывается возможным потому, что «религия» в своей основе — уже не религиозная «вера», а лишь религиозно оформленная мораль.

Очень многое из этого оформления следует отбросить, и не удивительно, что столь иронически Кант обходится с библейской историей патриарха Авраама, которому Бог приказал якобы «зарезать своего сына, как овцу». Эту историю, которая впоследствии в сочинении «Страх и трепет» принесла массу душевных мучений Кьеркегору, Кант отвергает как не совместимую ни с какой моралью и совершенно нелепую.

Этическая проблематика выступает в «Религии в пределах только разума» еще в одном особом ракурсе. Здесь получает новую интерпретацию кантовская философия истории, которая в «Предполагаемом начале истории человечества» (1786), в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) и в трактате «К вечному миру» (1795) обрисовалась как три последовательно сменяющие друг друга, отчасти же действующие одновременно и отрицательно или положительно этически оцениваемые формы человеческого общежития, — откровенно-«злое», антиморальное, легально-рассудочное и морально-разумное⁸. Эта схема трех форм (этапов) получает теперь интерпретацию в виде трех вариантов отношения к вере: первобытные магические верования, ставившие себя выше послушания таинственным силам и удобные для тех, кто брал верх в гоббсовской «войне всех против всех», сменились лицемерно-послушными статутарными, то есть доктринерски-культовыми мировыми вероучениями, в том числе христианством, а последние постепенно должны быть оттеснены на задний план разумно-моральной религией долга, которая непременно сумеет обрести окончательное торжество в более или менее удаленном будущем. Историю взаимодействий указанных трех вариантов верований Кант характеризует как постоянную борьбу, в особенности «между богослужебной и моральной религиозными верами, из которых первую, как историческую, человек постоянно склонен ставить выше...»⁹. Церковная рабская вера в разных своих разновидностях не устоит перед всеобщей религией разума, и это естественно-моральная разумная религия положит ко-

нец иллюзиям формально-культового фетишизма и мнимой богооткровенности, как бы те ни рассчитывали на поддержку со стороны государства и невежественной паствы. Религия разума — это моральное учение, для которого формула «Бог есть любовь» есть рациональное, но никак не резонерское и не туманно-эмоциональное выражение искреннего движения умов и сердец к исполнению гуманистического долга перед людьми и всем обществом.

Это учение требует свободы совести, а если и не отвергает «идею Бога», то принимает ее только как желательное для слабых душ стимулирование.

Таков исторический процесс, рассматриваемый не непосредственно через призму этических понятий, но через обладающие этическими эквивалентами этапы развития религиозного сознания. Уроки прошлых лет убеждают в том, что ни историческая традиция, ни церковные авторитеты, ни Священное Писание, ни индивидуальный опыт приверженцев веры не в состоянии были соединить развитие здравых моральных представлений и убеждений с пиетизмом в массовых или узкосектантских конфессиях; последний им мешал. Это убеждение утвердилось в сознании Канта примерно с середины 70-х годов XVIII века, но ни в одной из его работ, затрагивавших религиозные проблемы в эти и последующие годы, в том числе в трех его «Критиках» и в статье «О неудаче всех философских попыток в теодицее» (1791), мы не найдем такой отчетливости и решительности в суждениях, как в «Религии в пределах только разума». Убеждение Канта стало уже существенно отличаться от протестантских концепций человеческой истории вообще и от понимания соотношения истории, религии и морали в лютеранстве, которое безапелляционно ставило историю и мораль в зависимость от религии.

Поэтому тезис, что «мораль неизбежно ведет к религии»¹⁰, означал у Канта не уступку вере, в чем его вздумали упрекать сначала берлинский просветитель Ф. Николаи, а спустя два столетия и многие советские историки философии. Тезис этот понимался Кантом примерно так же, как понималось аналогичное положение Г. Лессингом. Несомненно, Кант читал полемические работы Лессинга против лютеранских проповедников¹¹. Упования лютеран на Бога как на источник морального исправления людей Кантом были отвергнуты; он, как мы знаем, прямо заявил, что «мораль отнюдь не нуждается в религии» (4 (2), 7), а в статье о теодицее истолковывал библейскую книгу Иова в том смысле, что уже не мораль он обосновывал верой, а веру моралью. Другое дело, что церковные исследователи истории и этики рассуждали потом прямо противоположным образом.

Кроме общей проблемы соотношения этики, религии и истории, Кант в своем сочинении о религии в рамках разума касается и вопроса о взаимовлиянии морали и права, о чем, естест-

венно, более подробно шла речь в других его произведениях. Вообще от этического учения идет немало связующих нитей к вопросам права, государства и политики, так что был резон как считать его теорию права «прикладной этикой», так и делать акцент на их взаимовлиянии, как это сделано в содержательной книге Э. Ю. Соловьева «И. Кант: взаимодополнительность морали и права» (М., 1992). Всесторонняя автономия этики самим же Кантом до конца не проводится.

Право, основанное на началах «практического разума», призвано, по Канту, поддерживать автономию человеческого устремлений, то есть их независимость и от государства, и от церкви, которые пытаются в существующем обществе навязывать всем подданным свою надзирающую и карающую и лишь в лучшем случае патерналистски-снисходительно опекающую волю. В этом же направлении действует Кантова этика морали: справедливость и долг должны решительно заменить собой подчинение другим лицам, «легально» выгодное искательство и лицемерное угодничество. Мораль и разумное право должны встать на защиту веротерпимости, отвергая насилие над совестью со стороны воинствующего вероисповедного ханжества и поддерживая право каждого человека на свободу своего суждения от посягательств извне. При этом в рамки долга Кант включал, как известно, и добросовестное исполнение гражданских обязанностей. И можно сказать, что *разумная* обязанность права состоит в том, чтобы обеспечить безысключительное действие в общем-то «легальных», *рассудочных* установлений, требующих равенства всех перед законами, презумпции невинности, неукоснительности наказания правонарушителей и т. д., то есть всего того, без чего не может быть подлинно правового государства. Как я уже отметил, Кант признавал существование не рассудочности и «легальности» вообще, но, с одной стороны, отрицательной, или «дурной», рассудочности и легальности вообще, нацеливаемой определенной категорией людей на использование в данном государстве существующих законов с целью легализации злоупотреблений и противоморального привлечения властей на сторону тех, кто внутренне уповает не на законность, а на грубую силу, произвол и бесконтрольность; а с другой — рассудочности положительно-легальной, которая имплицитно входила уже в первую формулу категорического императива морали, поскольку эта формула требовала ориентироваться на правила поведения людей, необходимые для образуемых ими сообществ, а в плане права предполагались категорическим императивом права «естественного». Итак, двойственность рассудочности имела у Канта место в его этическом учении и в учении о праве.

О роли рассудочности в теории познания Канта писалось уже достаточно много, в самой этике рассудочны прежде всего гипотетические и ассерторические императивы эгоизма и выго-

ды, хотя рассуждать о них следует и с точки зрения велений разума, а в учении об искусстве рассудочность сосредоточена в аналитике суждений вкуса и в общих требованиях упорядоченности художественного творчества, столь расшатываемой хаотической игрой фантазии, тогда как разум — в учениях об идеале и о возвышенном, где в особенности концентрируются нравственные моменты. И всюду можно подметить зачатки двойственности рассудка, впоследствии значительно основательнее развитой Гегелем.

В «Религии в пределах только разума» Кант учел такие моменты, в которых именно при анализе отношения к вере, религии и церкви обнаруживаются несомненные расхождения между моралью и правом, даже если последнее стремится по возможности соответствовать требованиям первой, а та через посредство своей «невидимой» церкви стремится объединить под своим крылом и все отделы права, поднятые до уровня «естественного» права. Высшее нравственное благо носит общественный характер, но в таком случае оно приобретает несколько иной правовой и политический облик, и тогда идея «о таком целом, как во всеобщей республике на основе законов добродетели, есть идея, совершенно отличная от всех моральных законов...»¹².

Неудивительно, что Моисей своей моральной проповедью «хотел основать только политическую, а не этическую общность»¹³, во всяком случае, последующие события в истории церковью продемонстрировали все больший отход от морали и приближение к политике, если в отношении их древнейшего вероучителя и понять только что приведенную цитату не в буквальном смысле. Кроме того, следуя Гоббсу в выработке индускательного языка, Кант пошел иным, чем английский философ, путем: терминам «святость», «церковь», «божественное государство» и пр. тот придавал наиболее близкий к политике смысл, тогда как Кант предпочитает непосредственно этическое их истолкование¹⁴, их связь с политикой уже вторична.

Конечно, Канту пришлось избегать открытого столкновения с государством, с церковью, тем более, что поздние годы его жизни прошли в обстановке прямой поддержки церкви со стороны государственной власти. Может быть, именно потому он дал своему сочинению столь амбивалентное и нейтральное название, а в построении труда не приблизил его к статусу четвертой «Критики» как соответствующей части всей философской системы мыслителя, которая завершила бы ответ на третий его основной вопрос: «На что я смею надеяться?», но наоборот, от этого статуса отдалил. Многие осталось без уточнения и в рассмотрении четвертого, завершающего вопроса «Что такое человек?». Это, впрочем, неудивительно, ибо престарелому философу уже не удалось создать соответствующего труда (а

работа 1798 года этой задачи выполнить в достаточном объеме уже не могла).

¹ Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 101, 104—107.

² Там же. С. 186.

³ Там же. С. 179.

⁴ Там же. С. 224; ср. с. 213. Имеется в виду проблематическое предположение (гипотеза) о существовании Бога.

⁵ Там же. С. 205.

⁶ Там же. С. 244.

⁷ Там же. С. 132, 155—158, 187—189.

⁸ См.: Кантовский сборник. Калининград, 1977. Вып. 2. С. 14—17.

⁹ Кант И. Трактаты и письма. С. 196.

¹⁰ Там же. С. 81.

¹¹ Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Hamburg, 1977. S. 166.

¹² Кант И. Трактаты и письма. С. 166.

¹³ Там же. С. 199.

¹⁴ Там же. С. 170, 194.

КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

П. Г. ТОРОПЫГИН

(Тартуский университет)

П. Я. Чаадаев и И. Кант

Уже сформировалось убеждение в том, что в первой половине XIX века в России существовало лишь «школьное» кантианство, рецепция Канта в рамках университетской философии. С конца XIX века в русской религиозной философии началась борьба с Кантом, с его субъективизмом, оторванностью от бытия. Русская философия испытывала подлинную идиосинкразию к кантовской системе. Этой вражде к Канту пытался не так давно подвести итог А. В. Ахутин (1, 51). Он однозначно оценивает отношение к Канту в России как полное неприятие его идей. Опровержением подобной однозначности может послужить система взглядов П. Я. Чаадаева, в которой видны и влечение к Канту, и «отталкивание» от него (в тыняновском смысле). Эта система была создана в тот самый период, когда, по мнению А. В. Ахутина, в России, в сущности, не было кантианства.

Проблема влияний на Чаадаева исключительно сложна. Он оказался под мощным прессингом немецкой идеалистической философии и французского католицизма, впитал их и при этом сохранил оригинальность собственной мысли. В «Философических письмах» он синтезирует немецкое и французское влияния и создает свою систему взглядов.

Западные влияния на Чаадаева необходимо рассматривать в связи с отечественной традицией. В I «Философическом письме» Чаадаев посягнул на все святости русской истории. Все, что