

**ФИЛОСОФИЯ
РЕЛИГИИ КАНТА
(ОТ «КРИТИКИ ЧИСТОГО
РАЗУМА» ДО «РЕЛИГИИ
В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО
РАЗУМА»)¹**

Часть I

А. Швейцер*

Итак, единство религиозно-философского плана Канта оказывается нарушенным, поскольку практически реализуемая идея свободы не соответствует как в плане предпосылок, так и по своему объему теоретической идее свободы перед началом ее реализации. Тем самым оказывается нарушенным и единство разума в его практическом и теоретическом применении, так как идея свободы спекулятивного разума полностью отличается от идеи свободы практического разума. Чистый разум в теоретическом и практическом применении существует для нас, следовательно, только номинально. В действительности же не избежать его разделения на теоретический и практический разум, каковое начато Кантом в наброске, а позже будет продолжено в «Критике практического разума» и последовательно и с полной ясностью доведено до логического завершения. Все задаваемые для практической реализации параметры «Критика практического разума» перенимает не от теоретического разума: содержание, объем и определенность этих параметров определяются в соответствии с обстоятельствами реально-практического плана самим практическим разумом с тем, чтобы в то же мгновение приступить к их реализации.

Итак, можно кратко обобщить суть тех сдвигов, каковые идея свободы претерпевает по мере привлечения морально-практического интереса: ведь, как оказывается, именно они формируют характер самоопределения разума в «Критике чистого разума» (с. 586–587). В основном речь идет о двух сдвигах, в процессе которых обнаруживаются новые взаимосвязи.

Через соотношение с нравственным законом идея свободы теряет взаимосвязь с принципом критического идеализма о

¹ Продолжение, начало см.: Швейцер А. Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума») // Кантовский сборник. Т. 35, № 2. 2016. С. 109–118; Кантовский сборник. 2016. Т. 35, № 3. С. 82–98.

* Поступила в редакцию: 21.06.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-4-6

© Гильманов В.Х., пер., 2016

нормативном разделении двух миров — мира явлений и интеллигибельного мира, поскольку первый оказывается индифферентным для практической свободы. Одновременно происходит сужение области вопроса о свободе: она больше не соотносится со всей целостностью мирового процесса, что соответствовало бы третьей космологической идее, поскольку этот процесс есть для нас лишь явление. Идея свободы сужается до области лишь человеческих поступков в свете практического интереса разума. Именно вокруг этих двух точек движется весь замысел основанной на критическом идеализме философии религии Канта в отношении идеи моральной свободы. Речь идет об установлении связи факта нравственного закона с вопросом о свободе, ориентированном на принципы критического идеализма. В различных возможностях этой связи росту значения одного фактора соответствует падение значимости другого. Там, где речь идет о принципах, определяющих то, что происходит, критическо-идеалистическое понимание идеи свободы не может с полной достоверностью отграничить человеческие поступки от всей области явлений, в отношении которых она реализуется²: для этого понимания поступки суть только явления в каузальной связи с другими явлениями. Но нравственный закон, определяемый мотивами только разума и распознаваемый только в разуме, требует отграничения области человеческих поступков для создания возможности нравственной оценки наших действий и для сохранения возможности практического применения нравственного закона как принципа того, что происходит.

То есть эти отношения идеи свободы побуждают к разделению ее на две различные идеи свободы в зависимости от того, чего они касаются. Трансцендентальная идея свободы требует независимости разума от мира явлений, выступая как условие его причинности для ряда явлений этого мира. Практическая же свобода касается человеческих поступков, представляя для них одну из естественных причин. При этом обе свободы оказываются независимыми друг от друга. Вот в чем решение религиозно-философского наброска в «Критике чистого разума», и оно состоит в отказе от вопроса об их связи. Необоснованность и бесперспективность данного подхода проявляется сразу же, как только распознается невозможность разделения идеи свободы, поскольку трансцендентальная идея свободы охватывает и область человеческих действий, выступающих как явления.

Другой подход для решения возникшей проблемы таков: завершив последовательное развитие трансцендентальной идеи свободы и определив со всей достоверностью необходимость практической свободы на основе более глубокой разработки нравственного закона, следует связать его с трансцендентальной свободой и обосновать возможность их практической реализации в единстве друг с другом. Это достижимо через сведение критическо-идеалистического определения свободы и проблемы отношения между миром явлений и интеллигибельным миром к такой постановке вопроса о морально-практической свободе, при ответе на который один и тот же поступок, рассматриваемый как явление, толкуется как необходимый в

² Ср.: «Итак, мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли, тогда как трансцендентальная свобода требует независимости самого этого разума (в отношении его причинности, начинающей ряд явлений) от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира» (с. 587) (*Примеч. пер.*).

его естественной причинности; выступая же как интеллигибельный акт, он есть акт трансцендентальной свободы. Но в том и другом случае он должен быть подчинен нравственной ответственности. Этот подход наиболее последователен для построения религиозной философии на почве критического идеализма, и именно он будет осуществлен в «Критике практического разума». При таком подходе доминирует трансцендентальная идея свободы в ее соединении с практической. Ведь если рассматривать человеческие поступки, реализующие идею свободы, только как пространственно-временное обрамление того, что происходит в интеллигибельном мире, каковой сам по себе свободен и реализуется в практической действительности в соответствии с собственным законом причинности (нравственным законом), то это рассмотрение может быть применимо по отношению к любому явлению и его нравственной оценке, так как оно в своей интеллигибельной основе укоренено в нравственном законе как причинном принципе интеллигибельного мира. Последовательное использование данного подхода, основанного на приоритете идеи свободы в трансцендентальном смысле, ведет к тому, что требуемое морально-практической свободой разграничение области человеческих действий как мира явлений от морального мира, мыслимого только как интеллигибельный, стирается ровно в то мгновение, в которое вступает в силу интеллигибельная причинность на всеобщей границе, где расходятся оба мира — интеллигибельный и явлений. Но при этом получает реализацию именно трансцендентальная, а не морально-практическая идея свободы.

Эта последняя, в свою очередь, приобретает больший вес в соединении с трансцендентальной свободой, как только отграничение области человеческих действий заостряется до такой степени, что взаимосвязь этих действий внутри данной области, будучи призванной к тому, чтобы определять ход событий в мире на основе нравственного принципа, становится пригодной для оценки применения идеи свободы и позволяет расширить сферу человеческих поступков до области того, что происходит в мире явлений, или же исходить из того, что сфера моральной свободы каким-то образом содержит этот мир в себе. На этом основании происходит реализация практической идеи свободы, достигающая своей вершины в «Критике способности суждения» в морально-практическом обосновании телеологии «человеческого рода» как этикотеологии, то есть как практически необходимого идеала той формы человечества, каковая в соответствии с идеей свободы в ее нравственной сущности предстает как конечная цель мира и всего мирового процесса, соответствуя божественной мудрости. В практике реализации идеи свободы механизм природы, определяющий связь того, что происходит, как бы отступает в своей детерминированности, давая возможность движения человечества к этой конечной цели. Так здесь достигается решение вопроса о свободе: в данном ходе мыслей все происходящее сводится к единому принципу, укорененному в нравственном законе, не нанося при этом вреда тому положению, что все происходящее представляется как мир явлений в механизме природы. Весь мир явлений предстает перед человеком по аналогии человеческих действий в их бесконечной градации, и тем самым достигается требуемое трансцендентальной свободой равновесие между совокупностью всех явлений в их причинной связи и областью человеческих поступков, ограничение каковой требует морально-практическая идея свободы.

Таким образом, исследование морально-практической идеи свободы в плане обоснования возможности нравственной оценки человеческого поведения последовательно приводит нас к тому, чтобы рассматривать вопрос свободы, не сужая его до отдельного изолированного поступка, в совокупности всех действий субъекта в их взаимосвязи друг с другом. В этом отличие данного подхода от так называемой природно-естественной взаимосвязи поступков между собой, попытка рассмотрения которой в причинной обусловленности радикально добрым или радикально злым складом души не дает возможности с позиции глубинной сути нравственного закона установить нулевую точку различения между тем и другим. Ведь если пытаться так обосновать нравственную ответственность за предпринимаемые действия, то приходится допустить, что именно эта точка как начало и конец морального или аморального склада характера выступает причинным началом свободного поступка. В этом сложность проблемы свободы, ясно обозначенная в первом разделе работы Канта «Религия в пределах только разума». В ней Кант отказывается от связи свободы с идеей трансцендентальной свободы и одновременно с этим — от прежней уверенности решить проблему свободы в ее моральной значимости с помощью критического идеализма.

Данный краткий обзор попыток Канта обосновать философию религии на основе реализации моральной идеи свободы с помощью предпосылок критического идеализма показывает, что эти попытки все время углубляют Кантово толкование проблемы моральной свободы в последовательности от «религиозно-философского наброска» в «Критике чистого разума», каковой все еще не отражает всей сложности проблемы, до исследования изначального зла в человеческой природе в «Религии в пределах только разума», где проблема предстает как неразрешимая. Кант принужден все время углублять свое исследование проблемы свободы по причине проводимого им все более фундаментального обоснования нравственного закона. Этот усиливающийся акцент чисто нравственного интереса в трактовке вопроса о свободе приводит к тому, что в соотношении практической идеи свободы с идеей трансцендентальной свободы последняя все больше уходит на задний план. И по этой причине развитие философии религии Канта больше маркируется прогрессирующим усилением нравственного элемента и возрастающим ослаблением того материального элемента, который предполагался как главный строительный материал для религиозной философии на основе критического идеализма. И в этой связи сдвиг в толковании идеи свободы приводит к сдвигу всего хода мыслей и «перечеканке» смысловой сути всех понятий, связанных с этой идеей.

После краткого экскурса в будущее проблемы свободы у Канта, необходимого для предварительной оценки специфики и значения толкования этой проблемы в «религиозно-философском наброске», вернемся вновь к рассмотрению Кантова хода мыслей в данном «наброске». Итак, в триединстве идей — Бог, свобода, бессмертие — в плане практического применения разума на место идеи свободы, соответствующей космологическим вопросам, становится идея практической свободы, распространяющаяся только на область человеческих поступков. Вытесненная таким образом из триединства идея свободы позднее возвращается в ход Кантовых размышлений, проявляясь в своем отношении ко всей совокупности явлений со стороны морально-практического интереса: она выступает как практиче-

ская «идея морального мира» (с. 590). Уже в предварительном движении к этой практической идее морального мира Кант показывает ее родство с идеей практической свободы: исходной точкой для этого является сам факт нравственного закона. На странице 589 Кант пишет: «Я допускаю, что действительно существуют чистые нравственные законы, которые совершенно а priori (не принимая во внимание эмпирические мотивы, то есть блаженство) определяют все наше поведение, то есть применение свободы разумного существа вообще, и что эти законы повелевают *безусловно* (а не только гипотетически, [то есть] при допущении других эмпирических целей) и, следовательно, обладают необходимостью во всех отношениях». На последующих страницах все сложности практического применения идеи свободы в ее моральной реализации вновь выступают на первый план. Так, если нравственный закон проявляет себя как принцип «таких поступков, которые могли бы встречаться в истории человека» (с. 589), то эти поступки как основанные на свободном произволении должны представляться как практическая реальность особого вида систематического единства, а именно морального, «между тем как систематическое единство природы *согласно спекулятивным принципам* разума не могло быть доказано» (с. 589–590).

О трудности того, что пытается толковать Кант, говорит то, как он использует понятие «принцип», встречающееся в этом небольшом отрезке его текста четырежды и каждый раз в новом сочетании. Вначале: «...чистый разум содержит в себе, правда, не в своем спекулятивном, а в некотором практическом, именно в моральном, применении принципы возможности опыта...» Далее речь идет о «систематическом единстве природы согласно спекулятивным принципам разума». Затем о возможной причинности разума «в отношении свободы вообще, но не в отношении всей природы», так как «моральные принципы разума могут, правда, порождать свободные поступки, но не законы природы». И напоследок о том, что «принципы чистого разума обладают объективной реальностью в его практическом, но особенно в его моральном применении» (с. 589–590). Накал проблемы свободы в трудности ее разрешения проявляется с большей силой на страницах 585–587. Решение Канта остается прежним: область человеческих поступков отграничивается от области происходящего в природе и связывается со свободной причинностью разума, «так как разум содержит в себе, правда, причинность в отношении свободы вообще, но не в отношении всей природы, и моральные принципы разума могут, правда, порождать свободные поступки, но не законы природы» (с. 590).

Согласование этого решения с ходом мыслей в конце первого раздела «Канона чистого разума» на страницах 585–587 получает некоторое развитие. Нами уже было отмечено, что в той части текста чисто моральная обусловленность практического применения чистого разума отступает на задний план и предпринимается попытка практической реализации свободы в перспективе, развитой в дальнейшем в «Критике практического разума». Несмотря на это, однако, в начале страницы 585 Кант пишет: «Чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно а priori и которые предписываются не эмпирически обусловлено, а безусловно, были бы продуктом чистого разума. Таковы *моральные* законы; стало быть, только эти законы относятся к практическому применению чистого разума, и для них возможен канон» (с. 585). Но в дальнейшем Кант отклоняется (как на с. 586–587, так и на с. 589–590) от развития идеи свободы в этом ключе, ос-

тавляя открытым, помимо морального, возможность какого-либо другого практического применения разума вплоть до допущения, что «принципы чистого разума обладают объективной реальностью» в его практическом применении, даже если это касается, прежде всего, того, что такое применение разума акцентируется Кантом как «особенно в его моральном применении» (с. 590).

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

(Продолжение следует)

О переводчике

Владимир Хамитович Гильманов – доктор филологических наук, профессор Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the translator

Prof. Vladimir Gilmanov, Department of Historical Linguistics, International Philology, and Records Management, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.wladimir@rambler.ru