

**ПЕРЕЛОМ ИЛИ ТУПИК?
ДЕБАТЫ В РАМКАХ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ
РЕЦЕПЦИИ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

М. Юнкер-Кенни¹

Кантовский поворот к субъекту изменил эпистемологические условия для теологии. Рассматриваются четыре интеллектуальные предпосылки возражений: аристотелевский и томистский телеологический порядок природы (1); августинизм, в основе которого лежит концепция первородного греха и в котором человеческая активность полностью приписывается Божьей благодати (2); гегелевская критика деонтологической концепции «безусловного долженствования», которая также ставит под вопрос постулат Канта о существовании Бога (3); соединение в радикальной ортодоксии постмодернистской критики субъекта, августиновского взгляда на человеческую природу и монистического понимания Троицы (4). Их различным диагнозам, объясняющим, почему работа Канта зашла в тупик, противопоставляются теологические позиции, которые воспринимают ее как переломный момент: она совершила переход от онтологии к человеческой субъектности; от биологически передаваемого неотвратимого греха к свободе для доброго и злого; от строгой взаимности к неограниченному объему этики, сталкивающейся с вопросом о смысле; и от осуждения светского как «еретического» к определению его как подлинного пространства свободных, созданных Богом человеческих аналогов, которое, согласно позднесредневековой теологии Дунса Скота, предвосхищает концепцию автономии Канта. Стандартом, по которому оцениваются теологии, является то, насколько они соответствуют новозаветному учению о спасении в Иисусе Христе. В заключении утверждается, что обращение Канта к свободе в ее безусловности и завершенности открыло такую форму мышления, в которой истина Евангелия обрела более адекватные категории понимания, чем в более ранние эпохи.

Ключевые слова: герменевтика мыслеформ, аристотелевская телеология, Августин, первородный грех, радикальная ортодоксия, автономия, долженствование, постулат существования Бога

¹ Тринити-колледж Дублина, Дублинский университет. Ирландия, D02 PN40, Дублин.
Поступила в редакцию: 01.07.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-5

**WATERSHED OR CUL-DE-SAC?
DISPUTES IN THE THEOLOGICAL
RECEPTION OF KANT'S PHILOSOPHY**

M. Junker-Kenny¹

Kant's turn to the subject has changed the epistemological conditions for theology. Four intellectual backgrounds of objections are examined: an Aristotelian and Thomistic teleological order of nature (1); Augustinianism based on original sin in which human agency is completely attributed to God's grace (2); a Hegelian critique of the deontological conception of an "unconditional ought" which also puts Kant's postulate of the existence of God into question (3); the combination in Radical Orthodoxy of a postmodern critique of the subject, an Augustinian view of human nature, and a monistic understanding of the Trinity (4). Their different diagnoses why Kant's work constitutes a cul-de-sac are contrasted with theological positions that welcome it as a watershed: its move from ontology to human subjectivity; from a biologically transmitted inescapable sin to a freedom for good and evil; from a strict reciprocity to an unlimited scope of ethics that is faced with the question of meaning; and from condemning the secular as "heretical" to defining it as the genuine space of the free human counterparts created by God, according to Duns Scotus's late medieval theology which anticipates Kant's concept of autonomy. The standard by which theologies are judged is how they do justice to the New Testament's message of salvation by Jesus Christ. The Conclusion argues that Kant's turn to freedom in its unconditionality and finitude has opened up a thought form in which the truth of the Gospel finds more adequate categories of understanding than in those of earlier eras.

Keywords: hermeneutics of thought forms, Aristotelian teleology, Augustine, original sin, Radical Orthodoxy, autonomy, ought, postulate of God

¹ Trinity College Dublin, the University of Dublin. Dublin 2, D02 PN40, Ireland.
Received: 01.07.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-5

Введение

В своем вкладе в культурные изменения и в реакциях на них религиозные традиции представляют собой тестовые образцы для изучения новых формулировок основного содержания, заключенного в соответствующих основаниях этих традиций. В те моменты, когда заканчивается одна эпоха человеческого самосознания и начинается новая, становится особенно необходимо определить их роль в подобных новаторских начинаниях. Возникающие культурные констелляции связаны с изменениями в других областях, например с социальными, экономическими или политическими преобразованиями. Ввиду таких современных трансформаций религиозная традиция оказывается перед необходимостью выработать позицию по отношению к новым условиям собственного мышления и практической деятельности на индивидуальном, общинном и институциональном уровнях. Одним из таких важных изменений стал разрыв эпистемологии с устоявшейся формой мышления Высокого Средневековья, проявившийся в «Критиках» Иммануила Канта. Его критическая философия поставила теологию как отражение религиозной традиции в ее представлении о Боге, изображенном в Писании, о человеческой личности, ее мире и человеческой истории на полностью обновленный фундамент. Первые поколения после критики Кантом доказательств существования Бога — аргументов, которые до этого служили основой конкретного содержания догматики, — столкнулись с серьезной альтернативой: принять новые эпистемологические основания исследования и строить на них свою теорию либо игнорировать, сторониться их или бороться с ними. Разработанные в то время ответы можно отнести к рационалистскому, сверхъестественному или промежуточному типу, как, например, предложения Иоганна Фридриха Рёра, Иоганна Кристиана Фридриха Штойделя и Карла Готлиба Бретшнейдера соответственно. Даже сегодня, 240 лет спустя, разнообразные школы теологического мышле-

Introduction

In their contributions and reactions to cultural change, religious traditions offer test cases for studying new articulations of the core content contained in their respective foundations. Especially at points where one era is ending and a new epoch of human self-understanding is commencing, their role in such ground-breaking efforts needs to be identified. Emerging cultural constellations are linked to changes in other fields, such as social, economic and political shifts. In view of such contemporary transformations, a religious tradition finds itself challenged to take a stance with regard to the new conditions for its thinking and practice at the individual, communal, and institutional levels. One such momentous change has been the epistemological rupture with the established thought form of the high Middle Ages that appears in Immanuel Kant's *Critiques of Reason*. His critical philosophy has set theology — as the reflection of a religious tradition on its view of God as portrayed in Scripture, the human person, her world and human history — on a completely altered foundation. The first generations after Kant's critique of the proofs for the existence of God — argumentations which had hitherto provided a framework for the concrete contents of dogmatics — saw themselves faced with a major alternative: to accept and build on the new epistemological grounds of enquiry, or to ignore, circumvent, or combat them. The responses developed at the time included Rationalist, Supernaturalist and mediating proposals, such as those of Johann Friedrich Röhr, Johann Christian Friedrich Steudel and Karl Gottlieb Bretschneider. Even today, 240 years later, it is still the case that different schools of theological thinking are

ния все еще испытывают потребность определить себя по отношению к подходу Канта². Он положил начало антропологическому повороту, который связал познание мира с размышлением о способностях субъекта к познанию. Отношения между теоретическим разумом, практическим разумом и способностью суждения и границы каждого из этих понятий стали новым предметом исследования.

При проведении анализа теологических позиций по отношению к философии Канта о свободе человека в ее безусловности и конечности в статье выделяются четыре интеллектуальных направления. Каждый раздел включает возражения и обсуждение их причин, при этом сопоставляются скептические голоса, диагностирующие тупик кантовской философии, и голоса тех, кто встречает ее как давно назревшую смену парадигмы. Критические позиции простираются от прямого отрицания новых эпистемологических оснований до признания их современности, которое, однако, предлагает выход за установленные Кантом границы. Таким образом, кантовская реконфигурация человеческого познания и деятельности становится только отправной точкой. Во второй части каждого раздела рассматриваются взгляды систематических и моральных теологов, утверждающих, что поворот к субъектности ознаменовал собой поворот к новой эре, которая все еще длится в современности. Они определяют антропологический поворот как надежную основу, которая предоставляет продуктивные категории для современного богословского размышления о библейском учении о спасении.

Какие философские и теологические исходные положения, выдвигающие программные альтернативы кантовскому новому теоретическому обоснованию субъекта, можно выявить? Теологические позиции, занимаемые по отношению к «коперниканскому повороту», начатому Кантом в первой «Критике», вписываются в историю рецепции кантовских идей, которая включает в себя новые факторы, возникавшие

² О некоторых критических и утверждающих позициях, принятых в «Теологической этике», см.: (Junker-Kenny, 2019).

marked by the need to define themselves in relation to Kant's approach.² It inaugurated the anthropological turn that linked knowledge of the world to a reflection on the subject's faculties of knowledge. The relationships between theoretical reason, practical reason, the power of judgement and each of their limits were part of the questions to be explored.

In the following analysis of theological positions taken towards Kant's philosophy of human freedom in its unconditionality and finitude, four intellectual backgrounds are identified. Each section is divided into the objections and a discussion of their reasons, comparing the sceptical voices that diagnose a cul-de-sac with those that welcome it as an overdue paradigm change. The critical positions reach from downright dismissal of the new epistemological foundations to an acceptance of modernity that proposes, however, to go beyond various limits drawn by Kant. His reconfiguration of human knowing and agency thus constitutes only a starting point. In the second part of each section, systematic and moral theologians are presented who argue for the turn to subjectivity as a watershed towards a new era with which we are still contemporaries. They identify the anthropological turn as a valid basis that opens up fruitful categories for contemporary theological reflection on the biblical message of salvation.

Which philosophical and theological background positions can be distinguished that put forward programmatic alternatives to Kant's new subject theoretical foundation? The theological stances taken towards the "Copernican turn", inaugurated by his first *Critique*, are located in a history of reception which includes new factors arising from further contingent developments. A key question to

² For some of the critical and affirmative stances taken in *Theological Ethics*, cf. Junker-Kenny (2019).

в результате дальнейшего развития событий. Ключевым вопросом для религиозных попыток справиться с современностью будет вопрос о том, какие элементы можно с полным правом отнести к Канту, а какие из новых отправлений не просто радикализируют его философию субъекта, но и противоречат ей, как, например, философия Ницше. Для четвертой позиции, рассматриваемой мной (радикальная ортодоксия), «нигилизм» является характерной чертой современной эпохи. Все четыре интеллектуальные предпосылки возражений против кантовского поворота к субъекту должны быть исследованы на предмет присущих им пониманий. Первая предпосылка — это контекст аристотелевской и последующей томистской мысли, которые представляют собой примеры крупных инноваций своих эпох, вторая — поворот, который Августин придал патристическому богословию. Эти две модели иллюстрируют масштабность сдвига, потребовавшегося в римско-католической и протестантской теологии для понимания нового, кантовского обоснования: от субстанциально-онтологического взгляда на человека в природе к новой отправной точке — человеческой свободе (1) и от анализа человеческого существа в его неотвратимом и наследуемом первородном грехе к иной концепции агентности и неконкурентной оценке божественной благодати (2). Третий подход относится к истории влияний Канта, у которого различение двух уровней, эмпирического и умопостигаемого, можно связать с платоновским господством мира идей. Противопоставляя уровню существующей этической жизни (*Sittlichkeit*) кантовскую концепцию «безусловного долженствования», Гегель возрождает аристотелевский взгляд на этику. Сохраняющаяся привлекательность этой альтернативы наблюдается в двух случаях: в современной теологической критике одобрения Шлейермахером новых основ теологии, заложенных Кантом, и в привлекательности этики добродетели, противопоставляемой этике «долга», которая считается синонимичной подходу кёнигсбергского философа (3). Четвертый источник критики включает в себя различные постмодернистские предположения. Я остановлюсь на критике со стороны

religious attempts to grapple with modernity will be: which elements can be rightly traced to Kant, and which new departures not merely radicalise but contravene his philosophy of the subject, such as Nietzsche's? For the fourth position treated here, Radical Orthodoxy, "nihilism" is the signature of the modern era. All four intellectual backgrounds of objections to the Kantian turn to the subject need to be examined for their inherent understandings. The first background is the framework of Aristotelian and subsequent Thomistic thought, themselves examples of major innovation in their own eras; the second, the turn that Augustine gave to patristic theology. These two models illustrate the enormity of the shift required in Roman Catholic and Protestant theologies to understand the new ground being proposed by Kant: from a substance ontological view of humans in nature to the new starting point of human freedom (1), and from an analysis of the human creature in its inescapable inherited original sin to a different conception of agency and a non-competitive appreciation of divine grace (2). The third approach belongs to the history of the effects of Kant, whose distinction between two levels, empirical and intelligible, can be linked to the Platonic prevalence of the world of ideas. By contrasting the level of existing ethical life (*Sittlichkeit*) to Kant's conception of an "unconditional ought", Hegel reconfirms an Aristotelian view of ethics. The ongoing attraction of this alternative is evident in two cases: in current theological critiques of Schleiermacher's endorsement of the new foundations for theology laid by Kant, and in the appeal of a virtue ethics that contrasts with "duty", a term held to be synonymous with the Königsberg philosopher's approach (3). The fourth background of critique comprises different post-modern proposals. I will focus on a critique

радикальной ортодоксии как движения, которое охватывает премодернистские и постмодернистские позиции (4). В заключении кратко указывается, почему работа Канта сохраняет свое значение для систематической теологии и этики даже после принципиального решения признать временный характер концепций идентичности, принятых в традиции христианского вероучения. Они должны обосновать свою адекватность по отношению к их историческому происхождению, самооткровению Бога как любви в личности Иисуса Христа, для которого, как утверждает, концепция автономии Канта предлагает наилучшую из имеющихся основ.

1. Аристотелевские возражения против перехода от телеологической онтологии к субъектности

Важно отметить, что те, кого не убедили кантовская новая исходная точка субъектности и трансцендентальный метод философского исследования, не всегда выступают за возврат к досовременному мышлению; они часто поддерживают версию античной модели, которая была пересмотрена в соответствии с изменениями в мировоззрении. Уже первоначальные подходы, разработанные в греческой философии, представляли собой баланс различных факторов, каждый со своей динамикой: телеологическая онтология, полисная этика и признанная роль совести (Siep, 2010, p. 50). Теологические этики, отстаивающие аристотелевское понимание практического разума как *phronesis*, в основе которого лежат антропология, ориентированная на сообщество, и спецификация контекстуально сформированных добродетелей, также утверждают, что необходимо серьезно относиться к историческим изменениям в определении «природы», социальных и гендерных ролей (1.1). Те, кто считает, что основоположения, заложенные тремя «Критиками», незыблемы, определяют их обоснованность с учетом данного подхода герменевтической этики (1.2).

from Radical Orthodoxy as a movement that incorporates premodern and postmodern positions (4). The Conclusion will indicate briefly why Kant's work retains its significance for systematic theology and ethics, once the principal decision has been made to recognise the time-bound character of the identity conceptions of the Christian faith tradition. They must justify their adequacy in relation to its historical origin, the self-revelation of God as love in the person of Jesus Christ, for which, it is argued, Kant's concept of autonomy offers the best available framework.

1. Aristotelian objections to moving from a teleological ontology to subjectivity

It is important to note that those who remain unconvinced by Kant's new starting point of subjectivity and transcendental method of philosophical enquiry do not always advocate a return to premodern thinking; they often support a version of the antique model that has been revised in keeping with shifts in worldview. Already the original approaches elaborated in Greek philosophy consisted of a balancing of different factors, each with their own dynamic: a teleological ontology, a polis ethic, and the recognised role of conscience (*cf.* Siep, 2010, p. 50). Also the theological ethicists who defend the Aristotelian understanding of practical reason as *phronesis*, with its basis in a community-oriented anthropology and its specification of contextually formed virtues, argue for taking historical change in defining "nature", social and gender roles seriously (1.1). Those who hold the new foundations established by the three *Critiques* to be unrelinquishable, define its validity against this reflected approach of a hermeneutical ethics (1.2).

1.1. Кантианский поворот к субъектности как утрата объективности

Для вдохновленных аристотелианством критиков Канта телеологическая онтология предлагает обоснование «реальности», которая, не являясь полностью определенной системой, все же допускает интерпретацию и принятие решений на основе разума. Этик-ревизионист в области естественного права Ричард Гула возражает против классического естественно-правового подхода в католическом учении. Этот подход исходит из «физикалистского» понимания нормативного содержания естественного порядка, рассматривая волю божественного Творца как выраженную в биологических структурах человеческих существ:

Приравнивание «естественного» к четко определенным закономерностям в творении приводит к естественному фундаментализму и порождает «репродукцию» теории «инструкции изготовителя» для естественного морального закона. В таком подходе нет места для специфически человеческих, творческих аспектов нравственного знания и свободы. Моральное знание сводится к простому обнаружению заданных закономерностей в мире, а свобода — к исполнению или неисполнению того, что дано (Gula, 1991, p. 378–379).

Концепции природы, человеческой и окружающей, меняются — так же, как и социальные рамки семьи и общества. Фому Аквинского защищают, поскольку он утверждает законодательную функцию человеческого разума как органа, устанавливающего нормы, вопреки следованию якобы неизменным правилам природы. Однако эпистемологический поворот Канта отвергается и обвиняется в подмене «реальности» и человеческого существования «субъективной прихотью» (Gula, 1991, p. 378)³. «Непроизвольные естественные» аспекты (*das natural Unbeliebige*) человеческой жизни долж-

³ Определение «естественного» в естественном праве, данное Гулой, таково: «“Естественное” — это то, что в реальности обеспечивает потенциал, позволяющий каждому человеку прийти к единству в обществе с другими людьми, стремящимися к единству» (Gula, 1991, p. 378).

1.1. The Kantian Turn to Subjectivity as a Loss of Objectivity

For the Aristotelian-inspired critics of Kant, a teleological ontology offers a grounding in “reality” that, rather than constituting a completely determined system, still allows for interpretation and reason-led decision-making. The revisionist natural law ethicist Richard Gula objects to the classical natural law approach in Catholic teaching. It derives a “physicalist” understanding of the normative content of the natural order which regards the will of the divine Creator as expressed in the biological structures of human beings:

To equate “natural” with well-defined patterns in creation leads to a natural fundamentalism and yields a “blueprint” of “maker’s instructions” theory of the natural moral law. Such an approach has no room for the distinctively human, creative aspects of moral knowledge and freedom. Moral knowledge would be simply the matter of discovering the given patterns in the world, and freedom would be reduced to a matter of abiding by or violating what is given (Gula, 1991, pp. 378-379).

Conceptions of nature, human and external, change, as do the social frameworks of family and society. Thomas Aquinas is defended as proposing the legislating function of human reason as the norm-giving authority, in contrast to following allegedly fixed settings of nature. Yet Kant’s epistemological turn is rejected and suspected of replacing “reality” and human embodiment with “subjective whim” (Gula, 1991, p. 378).³ The “non-arbitrary natural” aspects (*das natural Unbeliebige*)

³ Gula’s definition of the “natural” in Natural Law is: “Natural’ is what is in reality providing the potential which would make it possible for each person to come to wholeness in community with others seeking wholeness” (Gula, 1991, p. 378).

ны быть учтены в нормативной этике, которая тем самым не может окончательно отказаться от допущения предзаданных «естественных склонностей», даже если они поддаются рациональному управлению (Anzenbacher, 1992, S. 97). Вопрос в том, где должна быть проведена граница относительно рецепции аристотелевской энтелехии. Делая акцент на роли человеческого субъекта, при рассмотрении естественно-правового подхода философов Джона Финниса и Германа Гризеза ирландский теолог морали Винсент МакНамара выделяет две области принципиальных расхождений, одна из которых антропологическая и этическая, а другая — теологическая. Первая область касается «благ», на которые неизменно ориентирован человек. При этом исследуемые авторы не проводят различий между физическим и моральным уровнями. Гризез оговаривается, что блага, которые он выделяет как решающие, «не могут быть противопоставлены друг другу». Для них указанные блага — жизнь, познание истины, игра, эстетический опыт, дружба, практическая разумность, религия — «все одинаково фундаментальны» (MacNamara, 1988, p. 102). МакНамара отвергает это суждение по двум причинам: во-первых, благами их делает то, что они «служат реализации человеческого существа: у них нет собственной жизни». Во-вторых, «невозможно стремиться ко всем благам по отдельности»; необходимо иметь возможность выбирать и, таким образом, действовать «вопреки благу», как справедливо утверждают пропорционалисты (Ibid., p. 103–104). Ввиду опасности того, что в «природной» версии естественного права «господствует биология», МакНамара программно вопрошает: «Но почему человек должен организовывать свою жизнь, подчиняясь структуре “биологических способностей в качестве целей”»? (Ibid., p. 100). Причина, по которой он утверждает, что «физическая структура сама по себе не может быть допущена к определению того, что означает действовать по-человечески» (Ibid., p. 104), — теологическая: «Культура... является возможностью также от Бога — а не только от природы» (Ibid., p. 100).

of human life need to be accounted for in normative ethics which therefore cannot completely relinquish an assumption of given “natural inclinations”, even if they are subject to rational direction (cf. Anzenbacher, 1992, p. 97). The question is where the line regarding the reception of Aristotelian entelechy is to be drawn. In his emphasis on the role of the human subject, dealing with the natural law approach of philosophers John Finnis and German Grisez, the Irish moral theologian Vincent MacNamara identifies two areas of principal divergence, one anthropological and ethical, the other theological. The first relates to the “goods” towards which humans are invariably oriented, noting these authors’ lack of distinction between the physical and the moral levels. Grisez stipulates that the goods he identifies as decisive “cannot be weighed against each other”. For them, the goods specified — life, knowledge of truth, play, aesthetic experience, friendship, practical reasonableness, religion — “are all equally fundamental” (MacNamara, 1988, p. 102). MacNamara rejects this judgement for two reasons: first, what makes them goods is that they “serve the fulfilment of the human being: they do not have a life of their own.” Secondly, it is “not possible to pursue all goods independently”; one needs to be able to choose and thus also to act “against a good”, as proportionalists have argued correctly (*ibid.*, pp. 103–104). In view of the danger that “biology reigns supreme” in the “nature” version of natural law, MacNamara asks programmatically: “But why should one order one’s life by submitting to the faculties-end structure?” (*ibid.*, p. 100). His reason for maintaining that “the physical structure will not of itself be allowed to be the determinant of what it means to act humanly” (*ibid.*, p. 104), is theological: “Culture [...] is also a possibility from God — and not merely nature” (*ibid.*, p. 100).

Для второй сферы, теологической, составляет проблему, когда вера понимается не как свободный ответ Богу, являющему себя в истории, а как естественно данное отношение, поскольку оно влияет на понимание божественного замысла творения: запрограммированы ли люди своим Творцом быть религиозными, или же им даровано занимать собственную позицию по отношению к Богу? Этот вопрос, характерный для современной установки на незаменимость инициативы человеческого субъекта, оказывается актуальным для взаимоотношений между философией и теологией, естественным разумом и откровением. Является ли отношение к Богу — потенциальное или актуальное — объективной предустановкой человеческой личности? В этом случае теоретический разум утверждал бы и существование Бога как нечто, что можно вывести из рациональных способностей, и активизацию этой связи индивидом как необходимый акт или, в случае отказа, как греховное отклонение.

Гула напоминает своей аудитории о повороте Второго Ватиканского собора от «природы» к «личности», для которого «*Gaudium et Spes*» (1965) является знаковым документом» (Gula, 1991, p. 387). Анценбахер (Anzenbacher, 2002; обсуждается в: (Hübenthal, 2006, S. 367)) выступает за то, чтобы поместить католическую социальную этику в рамки закона разума эпохи модерна. Но уровень доминирования познавательных стремлений в подходе, характерном для человеческой личности, таит в себе опасность преуменьшения практического характера как моральной, так и религиозной рефлексии. Он указывает на трудность избавиться от общей природной энтелехии или преобразовать ее в направлении заранее поставленных целей и задач, лежащих в основе этой концепции объективности.

1.2. Основания для преодоления христианского аристотелианства как формы мышления

Несмотря на длительное использование этого подхода для выражения христианской вести о спасении в эпоху, ориентированную на раци-

Secondly, it is problem for theology when faith is not conceived as a free response to a God who reveals God's self in history, but as a naturally given relationship, since this affects the understanding of the divine intention of creation: are humans programmed by their Creator to be religious, or is it in their gift to take their own stance towards God? This question, urged by the modern insistence on the irreplaceable initiative of the human subject addressed, will turn out to be relevant for the relationship between philosophy and theology, natural reason and revelation. Does a relationship to God — potential or actualised — belong to the objective set-up of the human person? In that case, theoretical reason would claim both the existence of God as something to be inferred by rational capacity and the individual's activation of this connection as a necessary act or, if refused, as a sinful deviation.

Gula (1991, p. 387) reminds his audience of the Second Vatican Council's turn from "nature" to "personhood" for which "*Gaudium et Spes* (1965) is a landmark document". Anzenbacher (2002, pp. 14-32, discussed by Hübenthal, 2006, p. 367) argues for situating Catholic Social Ethics within the modern era's law of reason. But the level dominating the approach of cognitive pursuits typical of the human person is in danger of downplaying the *practical* character of both moral and religious reflection. It indicates the difficulty of shaking off or transforming the shared natural entelechy towards pre-set purposes and ends at the basis of this conception of objectivity.

1.2. Reasons to Overcome Christian Aristotelianism as a Thought Form

Despite the long-standing use of this approach to express the Christian message of salvation to an era oriented towards rational

ональный поиск и последовательную систему знаний, синтез, достигнутый Фомой Аквинским, был поставлен под вопрос всего лишь через одно поколение альтернативой, сосредоточенной на божественной и человеческой свободе. Вопреки необходимостным и монистическим импликациям античной и арабской философии религии, Дунс Скот перевел теологический дискурс в русло размышлений о воле⁴. Иная концепция действия открывает путь к отходу от онтологии субстанции (1.2.1). Будет ли этот возврат к ключевому моменту библейских писаний — центральному положению воли Бога и человеческого адресата — переопределять теологическую этику или же можно обосновать связь между проектами Фомы и Канта, будет рассмотрено далее (1.2.2).

1.2.1. Определение основополагающих изменений в теории агентности.

Для философа Отфрида Хёффе ключевое изменение между античными и современными концепциями разума происходит в понимании агентности, что проявляется в наглядном развороте в обратном направлении:

В то время как телеологическое стремление ориентировано на цель и, следовательно, озабочено тем, «куда», строгое понятие воления рассматривает «откуда», происхождение движения в том, что движется (то есть в воле)... Телеологическое стремление... состоит в абсолютно высшем «куда» в смысле... *эвдемонии*. В случае воления, напротив, точкой отсчета является исходящее «откуда». Высшее начало заменяет высший конец, и это происхождение устанавливается там, где начало действия не обусловлено чем-то внешним, а получает импульс от самого человека (Höffe, 2010, p. 182–183).

⁴ Юрген Хабермас подчеркивает радикально новое начало, заложенное францисканским ученым позднего Средневековья, с точки зрения его значимости в открытии ключевых категорий современности (Habermas, 2019a, S. 765–804). В главе 6 моей книги (Junker-Kenny, 2022, p. 124–156) я обсуждаю интерпретации теологического фона эпохальных нововведений Скота, которые предвосхищают идею автономной свободы Канта и его трансцендентальный метод.

enquiry and a coherent system of knowledge, the synthesis achieved by Thomas Aquinas was put in question only one generation later by an alternative that focused on divine and human freedom. Against the necessitarian and monistic implications of antique and Arabic philosophies of religion, Duns Scotus moved theological discourse to a reflection on the will.⁴ A different conception of action inaugurates a departure from substance ontology (1.2.1). Whether this return to a key point of biblical writings — the centrality of the will of God and of the human addressee — redefines theological ethics, or whether a link between the projects of Thomas and Kant can be argued for, will be treated subsequently (1.2.2).

1.2.1. Locating the Foundational Change in the Theory of Agency

For the philosopher Otfried Höffe, the key change between antique and modern concepts of reason occurs in the understanding of agency, made visible in an instructive reversal of direction:

Whereas teleological aspiration is oriented towards a goal, and consequently is concerned with ‘where to,’ the strict concept of willing looks at ‘wherefrom,’ at the origin of the movement in what moves (i.e., at the will) [...] Teleological aspiration [...] consists in an absolutely highest ‘where to’ in the sense of [...] *eudaimonia*. In the case of willing, on the contrary, the point of orientation is an originating ‘wherefrom.’ A superlative beginning replaces a superlative end, and this origin is established where the commencement of an action is not driven by something external but receives its impetus from the individual himself (Höffe, 2010, pp. 182-183).

⁴ Jürgen Habermas (2019a, pp. 765-804) highlights the radically new beginning established by the Franciscan late medieval scholar in its relevance for opening up key categories of modernity. In Chapter 6 of my book (Junker-Kenny, 2022, pp. 124-156), I discuss interpretations of the theological backdrop of Scotus’s seminal innovations that anticipate Kant’s idea of autonomous freedom and his transcendental method.

Больше не существует предположения, по которому *agere sequitur esse*⁵, то есть действие направляется стремлением к достижению целей, установленных рамками всеобъемлющего естественного порядка. На смену им приходит представление о человеке как о цели или «самоцели». Он больше не может перекладывать ответственность за свои поступки на внешние причины. Хёффе заключает:

Различие... основано не на идее непревзойденного блага, а на концепции действия, к которому применяется идея блага. Решающее различие, таким образом, возникает не с нормативной стороны, а со стороны теории действия... В ситуации счастья человек несет ответственность лишь в некоторой степени, тогда как в ситуации автономии человек потенциально несет полную ответственность (Höffe, 2010, p. 184–185).

Как это влияет на библейскую этику, когда практический разум переходит от *phronesis* применения к происхождению действия в самоопределении человека в соответствии с моральным законом?

1.2.2. Последствия для теологической этики.

Причина, по которой богословы принимают эти изменения за прорыв, заключается в том, что они освобождают человека от предустановленных целей действия. Включение ориентации на истину, которая встраивает Бога в естественно заданные склонности, оценивается как подрыв ее качества личного отклика. На первый план выдвигается доказательство «долженствования» как неотъемлемого аспекта практического разума за рамками стремления к благополучной жизни. Это делает справедливым моральный опыт субъекта, возникающий особенно в случаях конфликта, когда «ясное моральное обязательство... нельзя отрицать, даже если от него можно отказаться» (Farley, 2011, p. 139). Однако чувство «полной ответственности», выявленное Хёффе, для Канта опирается на надежду, что моральные усилия

No longer is it the assumption that *agere sequitur esse*, that action is directed by the striving to achieve purposes set by the encompassing framework of natural order. They are replaced by the idea of the human being as a purpose or “end in itself”. She can no longer apportion responsibility for her deeds to external goals. Höffe concludes:

The difference [...] is based not in the idea of an unsurpassable good, but in the concept of an action to which the idea of the good is applied. The decisive difference, then, doesn't occur on the normative side but from the side of the theory of action [...] In the case of happiness, the individual is only for the most part responsible, whereas in the case of autonomy the individual is potentially totally responsible (Höffe, 2010, pp. 184-185).

How does it affect a biblically inspired ethics when practical reason moves from the *phronesis* of application to the origin of action in the individual's self-determination under the moral law?

1.2.2. Consequences for Theological Ethics

The reason for theologians to welcome these shifts as a breakthrough is that they liberate the human creature from pre-established purposes of action. To include an orientation towards truth that comprises God into the naturally given inclinations, is judged as undermining its quality of a personal response. The evidence of the “ought” as an irreducible aspect of practical reason beyond striving for a flourishing life is highlighted. It does justice to the moral experience of the subject that arises especially in cases of conflict when “a clear moral obligation [...] cannot be denied, even if it can be refused” (Farley, 2011, p. 139). The sense of “total responsibility” identified by Höffe, however, for Kant is set in a horizon of hope that moral endeavour will find itself supported by the author

⁵ Действие следует за бытием (лат.). — Примеч. пер.

получают поддержку со стороны творца вселенной. Предполагается иной тип телеологии, при котором моральное действие не может быть заменено, но при этом нельзя допустить, чтобы оно не достигло своего намерения. Следуя этому типу, решение Кантом антиномии практического разума о существовании Бога может быть признано с теологической точки зрения указанием на библейского Бога, который остается лояльным к людям посредством исторических актов их спасения.

В отличие от этих разногласий, в адаптации Фомой аристотелевских понятий и способов рассуждения к христианской доктрине можно также увидеть предвосхищение кантовского закона разума⁶. Выявление сходства может дойти вплоть до «спора об авторстве», в котором «Кант рассматривается в лучшем случае как изобретатель названий и остроумный интерпретатор, но не как подлинный создатель концепции моральной автономии» (Hübenthal, 2005, S. 96–97)⁷. Однако такое сопоставление рискует преуменьшить значимость преобразований. Оно недооценивает изменение, в результате которого «понятие автономии возвращается в телеологические рамки упорядоченности и таким образом умиротворяется онтологически» (Ibid., S. 98). По мнению Хюбенталья, сторонники «этики веры» правы, когда подчер-

⁶ Под «параллелями» между Фомой и Кантом Хюбенталь подразумевает такие элементы их учений, как различие между «теоретическим и практическим разумом, признание непосредственного доказательства должностования, высший моральный принцип, который в равной степени носит преимущественно формальный характер, предписывающий, законодательный характер практического разума — рассматриваемый в трактате о праве *lex naturalis* — своеобразно отстраненное отношение к естественным склонностям, на которые человек в то же время ориентирован (*verwiesenen*). Также Фома допускает «естественный свет разума», с помощью которого человек способен в значительной степени в пределах своей компетенции выяснить, что есть добро и зло» (Hübenthal, 2005, S. 96–97).

⁷ Хюбенталь цитирует суждение Альфонса Ауэра: «Если бы, однако, теология современной эпохи продвигалась по пути, открытому Фомой, она по крайней мере не была бы так возмущена доктриной Канта об «автономии как репрезентации этической (*sittliche*) свободы»» (Auer, 1984, S. 220; Hübenthal, 2005, S. 97).

of the universe. A different type of teleology is assumed in which moral action cannot be substituted but will also not be allowed to fail to attain its intention. Following this type, Kant's solution to the antinomy of practical reason, the postulate of God, can be recognised from a theological perspective as pointing to the biblical God who remains loyal to humans through historical acts of salvation.

In contrast to these discontinuities, it is also possible to see in Thomas' adaptation of Aristotelian concepts and modes of reasoning to Christian doctrine a precursor of Kant's law of reason.⁵ Uncovering the similarities can go as far as engaging in an "authorship dispute" in which "Kant is treated at best as the name giver and sharp-witted interpreter but no longer as the proper initiator of the concept of moral autonomy" (Hübenthal, 2005, pp. 96-97).⁶ Yet this alignment risks belittling the momentous nature of the transformation. It underrates the change when "the concept of autonomy is located back into a teleological framework of order and is thus pacified ontologically" (*ibid.*, p. 98). In Hübenthal's view, the proponents of a "faith ethic" are correct in highlighting the contrast of an "autonomous ethics" to Aqu-

⁵ Under "parallels" between Thomas and Kant, Hübenthal (2005, pp. 96-97) mentions elements such as the distinction between "theoretical and practical reason, the acceptance of an immediate evidence of the ought, a highest moral principle that equally remains mainly formal, the prescriptive, legislative character of practical reason — dealt with in the treatise on law of the *lex naturalis* — a peculiarly distanced relationship to the natural inclinations towards which one is at the same time oriented (*verwiesen*). Also Thomas presupposes a 'natural light of reason' by which the human being is able to find out largely in his own competence what is good and evil."

⁶ Hübenthal (2005, p. 97) quotes Alfons Auer's (1984, p. 220) judgement: "If, however, the theology of the modern age had progressed on the path opened up by Thomas, it would at least not have been perturbed as much by Kant's doctrine of 'autonomy as the representation of ethical (*sittliche*) freedom'."

квивают контраст «автономной этики» с Аквинатом (*Ibid.*, S. 98–100). Здесь нет преемственности, но есть разрыв в ключевых положениях. Как показывает теория «мыслеформ» о развитии догмы, эти парадигмы пытаются интегрировать новые восприятия и самосознание в попытке их расширить; но в конечном итоге ранее успешная некогда новая мыслеформа уже не способна вместить новые внешний и внутренний опыт (Essen, 2005, S. 215). На смену ей приходит другая схема, которая позволяет актуализировать и опосредовать связь с исходным историческим откровением в новом культурном окружении. Вместо того чтобы представлять непрерывную экспликацию установленного ядра религии, эти модели характеризуются прерывистостью и новыми началами (Pröpper, 1991; Essen, Pröpper, 1997; Essen, 2005, S. 209–221). Если заглянуть в историю христианского мышления, становится очевидным, что и следующий образцовый подход, который нам предстоит изучить, — теология Августина — знаменует собой разрыв с более ранней патристикой. Как и в случае с первым крупным переводом послания Нового Завета на языческую философскую почву в эпоху первых Соборов и в последующие эпохи, Августин — подобно Фоме, Дунсу Скоту, Лютеру и Шлейермахеру — заслуживает признания за то, что он вызвал кардинальные перемены в теологической рефлексии и религиозной практике.

2. Какова агентность после первородного греха?

Августинианское опровержение свободы во имя добра и кантовская концепция радикального зла

И отмеченное сходство между Аквинатом и Кантом, и сам средневековый синтез представляются заложенными в чувстве целесообразности у людей, легко вписывающихся в созданный для них мир, и в чувстве доверия к их способности жить в соответствии с данным им Богом разумом. Оговорки в отношении Канта принимают форму возражений против нару-

nas (*ibid.*, pp. 98-100). There is no continuity but a break in key assumptions. As the “thought forms” theory of the development of dogma shows, these paradigms attempt to integrate new perceptions and self-understanding in an enlargement effort; but ultimately, the previously successful, once-new thought form can no longer contain the new external and internal experiences (Essen, 2005, p. 215). It finds itself replaced by another scheme that allows the link to the original historical message to be actualised and mediated to a new cultural setting. Rather than presenting a continuous explication of the set core of a religion, these models are marked by discontinuity and new beginnings (Pröpper, 1991; Essen and Pröpper, 1997; Essen, 2005, pp. 209-221). Looking back into the history of Christian thinking, it becomes apparent that also the next exemplary approach to be studied, Augustine’s theology, marks a break with the earlier patristic authors. As with the first major translation of the New Testament message into a Gentile philosophical horizon in the era of the first Councils and at the subsequent edges of new epochs, Augustine — like Thomas, Duns Scotus, Luther and Schleiermacher — must be credited with setting in motion a sea of change in theological reflection and religious practice.

2. What Agency after Original Sin? The Augustinian Refutation of Freedom for the Good and Kant’s Concept of Radical Evil

Both the similarities noted between Aquinas and Kant and the medieval synthesis itself appear as embedded in a sense of appropriateness of humans fitting seamlessly into the world created for them, and of trust in their ability to live by their God-given reason. Reservations

шения гармоничного слияния, в результате которого человеческая субъектность становится опорной точкой размышлений и действий. Отказ Канта от теоретических доказательств и настаивание на том, что связь с Богом может быть обоснована только на основе практического разума, расценивается как упущение.

Однако если перейти от XIII к V в., можно увидеть другую модель. Августин предстает как радикальный скептик в отношении сил человека, его антитетический способ рассуждения отменяет прежние усилия Отцов Церкви установить связь с общим знанием истины, выработанным в существующей философии. Их интерес к «внутреннему человеку» (Kobusch, 2006, S. 64–71, 90–95, 118–123, 138–151; 2018, S. 76–97) теперь приобретает иное направление. Современные теологические критики августинианского толка выступают против кантовской автономии на основе анализа неотвратимости греха и подменяют мораль божественной благодатью (2.1)⁸. Их оппоненты-теологи признают необходимость включения зла в анализ свободной человеческой агентности, но разрабатывают концепцию благодати как элемента неконкурентных отношений между божественной и ограниченной человеческой свободой (2.2).

⁸ Ключевым показателем являются их аргументы в отношении прав человека. Джоан Локвуд О’Донован включает Канта в список авторов «либеральной договорной традиции Гоббса, Локка, Руссо», которые, как считается, проложили путь к «собственническому индивидуализму». Она оценивает движение от «сотворения человечества по образу и подобию Божьему, от уникального достоинства людей в сообществе к универсальному наделению их основными правами» как «прикорбно наивное и ошибочное» (O’Donovan, Lockwood O’Donovan, 2004, p. 74). Ульрих Кёртнер полагает, что человеческое достоинство основывается не на способности человека к моральному поведению, а на его оправдании посредством благодати: «Действительно, концепция человеческого достоинства может быть определенным образом выведена из евангельского повествования об оправдании грешника только благодатью; однако права человека как таковые — это форма закона, а не Евангелия» (Körtner, 1999, S. 158).

towards Kant take the form of objecting to the disruption of the harmonious convergence by making human subjectivity the anchor point of reflection and action. His break with theoretical proofs and insistence that a connection to God can only be justified from the grounds of practical reason are seen as a loss.

Going back from the thirteenth to the fifth century, however, a different model appears. Augustine comes into view as a radical sceptic regarding human powers, whose antithetical mode of reasoning reverses the earlier patristic efforts to connect with the general consciousness of truth as elaborated in existing philosophies. Their interest in the “inner person” (cf. Kobusch, 2006, pp. 64-71, 90-95, 118-123, 138-151; 2018, pp. 76-97) is now taken in a different direction. Contemporary theological critics in the Augustinian vein argue against Kantian autonomy from an analysis of the inescapability of sin and substitute morality with divine grace (2.1).⁷ Their theological opponents recognise the need to include evil into an analysis of free human agency but elaborate the concept of grace as part of a non-competitive relationship between divine and finite human freedom (2.2).

⁷ A key indicator is their argumentations in relation to human rights. Joan Lockwood O’Donovan includes Kant in the list of authors of the “liberal contractarian tradition of Hobbes, Locke, Rousseau”, who are seen to have paved the way towards “possessive individualism”. She judges the movement from “the creation of humankind in God’s image to the unique dignity of persons in community to their universal possession of fundamental rights” as “lamentably naïve and misled” (O’Donovan and Lockwood O’Donovan, 2004, p. 74). Ulrich Körtner (1999, p. 158) bases human dignity not on the human capacity for morality but on justification by grace: “It is true that the concept of human dignity can be derived in a specific way from the Gospel of the justification of the sinner by grace alone; yet human rights as such are a form of the law, not of the Gospel.”

2.1. Исследование внутренней жизни и выбор в пользу благодати вместо агентности

Поворот к интенсивному анализу внутренних мыслей и мотивов, представляющий собой значительное изменение в истории европейского мышления, объясняет большую часть эффекта трансцендирования эпохи Августина. Различные стороны его творчества относятся к разным периодам. Степень проникновения во внутренний мир человека открывает новую траекторию, помимо социальной и политической этики, в особенности Аристотеля и стоиков. Поддерживая августианианскую концепцию биологически наследуемого «первородного греха», критики показывают автономную агентность как простой конструкт и иллюзию. Кант классифицируется как продолжатель дискредитированной пелагианской антропологии моральных способностей и усилий, которая этой разнородной теологической группой считается одной из самых пагубных ересей. С их точки зрения, она ставит под угрозу понимание человеком своей полной зависимости от Бога и отрицает ожидание благодарности за спасение перед Богом, который решает, искупить или осудить. Это чревато риском умалить Божий суверенитет, отдав центральное место агентности и воле самого творения. Вместо того необходимо определить роль церкви и ее инструментов благодати, через которые можно ограничить чрезмерность врожденной человеческой враждебности и подвергнуть ее Божьему суду. Хотя сама церковь определяется Августином как церковь святых и грешников, что отвергает попытки донатистов и последующих авторов признавать только общины безупречных учеников, правовое мышление латинского христианства одновременно настаивает и на решающей для спасения роли таинства крещения. Можно отметить практический герменевтический круг между новой доктриной о первородном грехе как о неисключительной актуальности в каждом рожденном человеке и новой практикой крещения младенцев. Этим кругом закрепляется смысл обряда крещения в концепции морального зла как одновременно судьбы и виновности даже у новоро-

2.1. Scrutinising the Inner Life and Opting for Grace in Lieu of Agency

The turn to an intense internal scrutiny of thoughts and motivations, that constitutes a significant change in the history of European thinking, explains a major part of Augustine's era-transcending effect. Different aspects of his work speak to various periods. The degree of insight it offers into human interiority begins a new trajectory besides the social and political ethics, especially of Aristotle and the Stoa. Endorsing the Augustinian conception of a biologically inherited "original sin", critics unveil autonomous agency as a mere construct and illusion. Kant is classified as continuing the discredited Pelagian anthropology of moral capability and effort which ranks as one of the most pernicious heresies for this otherwise diverse theological grouping. From their perspective, it endangers the human insight into their complete dependence on God and denies the expectation of gratitude for salvation to a God who can choose to redeem or to condemn. It risks diminishing God's sovereignty to give centre place to the agency and will of the creature. Instead, the roles of the church and of its means of grace are to be expounded, through which the excesses of inborn human hostility can be curtailed and subjected to God's judgment. While the church itself is defined by Augustine as one of saints and sinners, rejecting Donatist and subsequent attempts to recognise only communities of perfect disciples, the legal mindset of Latin Christianity also insists on the decisive salvific role of the sacrament of baptism. A practical hermeneutical circle can be noted between the new doctrine of original sin as an exceptionless actuality in every human born and the new practice of infant baptism, fixing the meaning of the entrance rite to a conception of moral evil as simultaneously a fate and a culpable deed even

жденных. Подобная эссенциализирующая радикализация мысли, выраженной в Послании Павла к Римлянам (Рим. 5: 8–21), где она отнесена к противопоставлению Адама и Христа и описывает грех не как «наследуемый», а просто как факт, присущий всем людям, отказывается от патристического приписывания свободной воли человеческому субъекту; она также объясняет новое положение, обретенное экклезиологией. Здесь возникает тип объективности, отличный от сформировавшегося впоследствии в Высоком Средневековье. В отличие от телеологии Аристотеля, она находится не в природе всего существующего, а в церковной иерархии и вверенных ей таинствах.

Предыстория концепции Августина, возможно, уже не является общеизвестной — это стремление решить проблему теодицеи, которое он сохранял на протяжении всей жизни и перенес из своих ранних манихейских и платонических убеждений в христианство (Pröpper, 2011, S. 694–1092, особенно 981–1025; Häring, 1979). Тем не менее следствия этого оказались весьма плодотворными — например, их результатом стали близкий к гоббсовскому взгляд на естественную человеческую общительность и идея примата церкви над государством. Эти идеи возникли еще до взятия Рима Аларихом, но, несмотря на это, могут рассматриваться как отражение политических реалий. Однако главный вопрос — внутренний: почему его теология, отвергающая его собственные ранние труды и аргументы его современников, превращает универсальную спасительную волю Бога, которую разработал еще Иреней в противовес гностицизму, в концепцию Бога, избирающего немногих и осуждающего большинство. Божественная «благодать», заменяющая человеческую агентность, способную, как принято считать, только на грех, оказывается значимой в этой непростой конфигурации. Но возможны и другие толкования «благодати», теологически оправданные как адекватные и плодотворные интерпретации библейского послания. Они включают в себя грехопадение, а также повествования о *metanoia*, об изменении сердца и обращении, предполагающем способность к действию и требующем философского разъяснения.

of newborns. This essentialising radicalisation of a thought expressed in Paul's Letter to the Romans (Rom 5:8-21) — where it belongs to the Adam — Christ contrast and is not stated as “inherited” but merely as a factual finding in all humans — abandons the patristic attribution of a free will to the human subject; it also explains the new standing acquired by ecclesiology. A different type of objectivity to that appearing subsequently in the High Middle Ages is put forward. In contrast to the teleological framework of Aristotle, it is not located in the nature of everything existing, but in the hierarchy of the church and the sacraments entrusted to it.

The backdrop to Augustine's construct may no longer be shared — the life-long quest he brought from the earlier stages of his Manichean and Platonic convictions to Christianity to resolve the theodicy question (*cf.* Pröpper, 2011, pp. 694-1092, esp. 981-1025; Häring, 1979). Yet its consequences have been seminal, such as a near-Hobbesian view of natural human sociability, and a superior position of the church to state governance. They antedate the Fall of Rome to Alaric but can still be seen as reflecting the political realities. Yet the key question is internal: why his theology, rejecting his own earlier writings and the arguments of his contemporaries, turns the universal salvific will of God, that already Irenaeus had elaborated against Gnosticism, into the concept of a God who elects the few and condemns the masses. Divine “grace”, replacing a human agency that is deemed capable only of sinning, has its meaning in this fraught configuration. Yet other interpretations of “grace” are possible and theologically justifiable as adequate and fruitful interpretations of the biblical message. It includes the Fall but also narratives of *metanoia*, of a change of heart and conversion, which presuppose a capability to act that calls for philosophical elucidation.

2.2. Замена манихейской антропологии и эсхатологии исследованием зла как человеческой «склонности»

Глубина, с которой Августин проанализировал внутренний опыт субъектности по отношению к себе, к темпоральности и встрече с Богом, заложила новый, экзистенциальный способ философствования. Впрочем, его мрачные выводы и епископальные меры против разногласий в позициях составили наследие, вызывающее споры среди богословов, синодов, соборов и церквей в западном христианстве. Главной задачей его оппонентов было вернуть человеческую способность к действию как предпосылку, без которой невозможно представить ни божественное намерение создать мир с человеческим началом, ни личное решение следовать за Иисусом, ни взгляд на историю как на относящуюся к Царству Божьему. Всеобъемлющая категория для учения о Боге, христологии и теологической антропологии — это «свобода». Но каким образом можно включить в концепцию автономии прозрение, столь глубоко исследованное Августином, о грехе как определяющем свойстве человека? И как Канту удалось преодолеть опыт о несоответствии между знанием добра и неспособностью его реализовать, описанный Павлом как парадокс?

В его работе «Религия в пределах только разума» (1793) злые поступки анализируются как факты личного опыта себя и других, но не эссенциализируются. Они рассматриваются лишь как «наклонность» (*Hang*) в отличие от фундаментального человеческого побуждения (*Anlage*) к добру (AA 06, S. 29–44; Кант, 1994в, с. 28–47). Этот момент проясняется учеными, настаивающими на двух уровнях, утверждаемых Кантом: на умопостигаемом уровне принципиально возможно «изменение сердца», а на эмпирическом требуются и считаются осуществимыми биографические усилия по воплощению такой «революции мышления», равносильной преобразованию. Изолирующие высказывания, выражающие только одну сторону, критикуются за то, что не отображают полной картины (Forschner, 2011, S. 78–83). «Осно-

2.2. Replacing a Manichaean Anthropology and Eschatology with an Investigation of Evil as a Human “Propensity” (*Hang*)

The depths to which Augustine analysed the internal experience of subjectivity with itself, of temporality and of the encounter with God set a new, existential mode of philosophy in motion. His despairing conclusions as well as his episcopal measures against diverging positions, however, have left a legacy disputed by theologians, synods, councils and churches in Western Christianity. A key concern of his opponents has been to retrieve the human capacity for action as a premise without which neither the divine intention to create a world with a human counterpart, nor the individual decision to follow Jesus, nor a view of history as relevant for the kingdom of God, can be conceived. The overarching category for the doctrine of God, Christology and theological anthropology is discovered as “freedom”. But how is the insight that Augustine excavated to such depth, sin as a defining human feature, to be incorporated into a concept of autonomy? How did Kant grapple with the experience, already explored as a paradox by Paul, of the discrepancy between knowing the good but failing to enact it?

In his 1793 writing, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, evil action is analysed as a fact of the personal experience of self and others but not essentialised. It is put forward as only a “propensity” (*Hang*), as distinct from the fundamental human predisposition (*Anlage*) to good (RGV, AA 06, pp. 29-44). This point is clarified by scholars who insist on the two levels at which Kant argues: at the intelligible level, a “change of heart” is principally possible, and at the empirical level, a biographical effort to realise this “revolution of thinking”, that is equivalent to a conversion, is demanded and deemed feasible. Isolating statements

воположения» и «Критика практического разума» все же отличает крепкая внутренняя связь понятий свободы, разума и воли. Однако этот «тезис аналитичности», в котором они взаимно предопределяют друг друга, встретил возражение, состоящее в том, что подобная концепция свободы не допускает выбора зла (Hübenthal, 2005, S. 108, со ссылкой на Schönecker, Wood, 2002, S. 174–183). Поправка Канта 1793 г. разрушает их тесную взаимосвязь и ставит на первое место свободу, которая может быть использована для добра и зла, но при этом определяет последнюю как производную, а не как столь же изначальную, как ориентация на добро (AA 06, S. 29; Кант, 1994в, с. 28–29). Этот тонкий анализ, однако, все еще может рассматриваться как «пелагианский», поскольку способность посвятить себя «изменению в сердце» ради «восстановления в силе первоначальных задатков добра» (AA 06, S. 44; Кант, 1994в, с. 46) приписывается человеку, а не отводится внешней силе — Божьей благодати. На этом этапе философского анализа человеческой свободы необходимо сделать выбор между двумя моделями теологии: концепцией, которая рассматривает божественную и человеческую свободу как конкурирующие друг с другом, причем последняя должна подчиняться божественной причинности, которой она обязана своим существованием; или концепцией Бога, рискнувшего создать свободного человека, который способен выбирать за или против в отношениях как со своим Творцом, так и с другими людьми. Агентность относится к человеку, и «благодать» приходится переосмыслить и вместо полной подмены человеческой инициативности перейти к поддержке конечных, сложных и внутренне противоречивых агентов. Кант поддерживает концепцию Лейбница о «царстве благодати» как «практически необходимую идею разума», отдавая приоритет моральной чистоте намерений, которая делает нас достойными блаженства «царства благодати» (A 812 / B 840; Кант, 1994б, с. 593). Теологическая концепция божественного откровения прибавляет уровень, предшествующий человеческой агентности, указывающий на осознание бездонной фак-

that express only one side is critiqued as not representing the full outline (Forschner, 2011, pp. 78-83). The *Groundwork* and the *Critique of Practical Reason* were still marked by a strong internal connection of the concepts of freedom, reason, and will. Yet this “analyticity thesis” in which they mutually determine each other met the objection that such a conception of freedom does not allow for the choice of evil (Hübenthal, 2005, p. 108, with reference to Schönecker and Wood, 2002, pp. 174-183). Kant’s 1793 correction dissolves the close alignment and prioritises freedom which can be used for good and evil yet locates the latter as derivative and not as equally original as the orientation towards the good (cf. *RGV*, AA 06, p. 29). This nuanced account, however, could still be seen as “Pelagian” in that the capacity to commit oneself to a “change of heart” in the individual’s “restoration to its power of the original predisposition to the good” (*RGV*, AA 06, p. 44; Kant, 1998, p. 65) is attributed to the individual and not handed over to an external force, God’s grace. At this stage of the philosophical analysis of human freedom, a decision between two models of theology has to be made: one that sees divine and human freedom as competing with each other and the latter as required to submit to the divine causality to which it owes its existence; or a conception of a God who risks creating a free human counterpart who can decide for or against a relationship both to her Creator and to fellow humans. The agency is hers, and “grace” must be reconceived from a total replacement of human initiative to a support for finite, complex and internally torn agents. Kant endorses Leibniz’s concept of a “kingdom of grace” as, “from the practical standpoint, a necessary idea of reason”, giving priority to the moral purity of intention which makes us worthy of the happiness of the “world of grace” (*KrV*, A 812 / B 840; Kant, 1998, pp. 680-681). What the theological concept of divine rev-

тичности, исследованный впоследствии главным образом Кьеркегором: фундаментальное принятие каждой личности в ее существовании, превращающее моральный уровень из ожидания и потенциала в признание и отклик. В философской концепции «Религии в пределах только разума» не хватает подобного априорного утверждения, которое невозможно расширить человеческим разумом, но его можно признать даром, который человек не в состоянии реализовать сам (Wendel, 2005, S. 35–42; Stosch, 2005, S. 61)⁹. Это предполагает теологический взгляд на историю как на место, открытое для самораскрытия Бога. Для Канта выявление божественного происхождения или первопричины нарушило бы границы разума и разграничение между эмпирическим и умопостигаемым уровнями. Также остается первостепенной его забота о том, чтобы моральные мотивы не были загрязнены гетерономными вознаграждениями. Но необязательно, что именно это подразумевает историческая традиция вероучения, обращающаяся к своему Богу. Это в равной степени может быть выражением доверия к смыслу, который люди не в силах найти сами, просьбой поддержать их в их борениях, обостренных их знанием об отсутствии необходимости таковых, обоснованием их случайности в Творце, утверждающем существование каждого из них.

3. Критика Канта с гегельянских позиций в теологии

Перенесение теологическими подходами, принимающими августиновское недоверие к естественной человеческой конституции, индивидуальной способности воления и совершения добра в церковные пределы оспаривается современными теологами. Они соглашаются с

⁹ Вендель говорит о «религии как об отношении Эго... постигшего себя в качестве субъекта, и свободы, которая обязана (*verdanktes*) самой себе» (своему Творцу) (Wendel, 2005, S. 42). Штош утверждает, что «знание (*Erkenntnis*) истины о реальности Бога стало бы... даром, который разум не в состоянии произвести (*herstellbares*) самостоятельно» (Stosch, 2005, S. 61).

elation adds is a prior level that speaks to the consciousness of bottomless facticity, elaborated subsequently above all by Kierkegaard: the fundamental acceptance of each person in her existence, turning the moral level from an expectation and a capacity into a recognition and response. What is found missing in the philosophical construction of a *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* is this prior affirmation which cannot be extended by human reason but can be recognised as a gift it could not have realised by itself (*cf.* Wendel, 2005, pp. 35-42; Stosch, 2005, p. 61).⁸ This would involve a theological view of history as a place open to God's self-revelation. For Kant, it would breach the distinction between empirical and intelligible levels and the limits of reason to identify a divine origin or cause. His concern not to contaminate moral motivation by heteronomous rewards also remains paramount. But this does not have to be what a historical faith tradition intends in addressing its God. It could equally be an expression of trust in a meaning humans cannot secure themselves, a petition to support them in their struggles, sharpened by their knowledge of their lack of necessity, by grounding their contingency in a Creator who affirms each one's existence.

3. Critiques of Kant from a Hegelian Position in Theology

The transfer of the individual capacity to will and do the good to the confines of the church by theological approaches that accept the Augustinian distrust in the natural human constitution has been contested by contemporary theologians. They agree to the foun-

⁸ Wendel (2005, p. 42) speaks of "religion as the attitude of an Ego [...] that has grasped itself as a subject and as a freedom that owes (*verdankt*) itself" (to its Creator). Von Stosch (2005, p. 61) states that "knowing (*Erkenntnis*) of the truth of the reality of God would be [...] a gift that reason could not produce (*herstellbares*) itself."

основополагающей ролью доброй воли и считают прорывом перепозиционирование Кантом религиозной веры в ответ на проблему смысла¹⁰. По их мнению, понимание того, что создатель вселенной готов действовать в поддержку достойных счастья, открыло новые отношения: Бог больше не источник гетерономных велений, а сила, поддерживающая индивидуальную моральную агентность уже на уровне ориентации в мире, являющемся не хаотичным, а упорядоченным¹¹. Иную альтернативу негативному взгляду Августина на интерсубъективность предлагает третья модель, которую мы рассмотрим. Как одно из основополагающих предложений, возникших в истории рецепции и полемики с «Критиками», она предлагает посткантовскую альтернативу кантовской этике и философии религии (3.1). Она ставится под вопрос теми, кто заинтересован в развитии герменевтики традиций веры в отношении опорной точки для субъектности (3.2).

3.1. «История» как область реализации разума

Сильной стороной гегельянского мышления является его интерес к истории и к продуктивной борьбе, порождающей прогресс сознания и институциональных структур (Ricoeur, 1995, p. 209–210). Для его приверженцев, с учетом существующего общественного этоса, кантовское определение практического разума в силу его безусловности представляется «пустым должествованием». Понимание трансцендентности неубедительно, так как оно связано с религиозной надеждой и постулатом Бога, возникающим из тезиса о непредсказуемости агентности. Его превосходит другая точка зрения, рассматривающая ход мировой истории с позиции отстраненного наблюдателя (Ibid., p. 210–212). Таким образом, возражения теологов-гегельянцев против схем, опирающихся на кри-

dational role of the good will and see Kant's repositioning of religious faith in response to the problem of meaning as a breakthrough.⁹ In their view, the understanding that the author of the universe is willing to act in support of worthiness for happiness has opened up a new relationship: God is no longer the source of heteronomous commands but a force that supports individual moral agency already at the level of orientation in a world that is not chaotic but ordered.¹⁰ A different alternative to Augustine's negative view of intersubjectivity is provided by the third model to be examined. As one of the seminal proposals arising in the history of reception and contestation of the *Critiques*, it offers a post-Kantian alternative to his ethics and philosophy of religion (3.1). It is put into question by those interested in developing the hermeneutics of a faith tradition in relation to the anchor point of subjectivity (3.2).

3.1. "History" as the Venue of the Realisation of Reason

A strength of Hegelian thinking seems to be its interest in history and in the productive struggles which brought forth progressions in consciousness and in institutional structures (cf. Ricoeur, 1995, pp. 209-210). To its adherents, in view of the existing ethos of societies, Kant's definition of practical reason by its unconditionality appears as an "empty ought". An understanding of transcendence linked to religious hope and a postulate of God arising from the contingencies of agency is therefore unconvincing. It is surpassed by a different viewpoint, surveying the course of world history from a detached observer's position (cf. Ricoeur, 1995, pp. 210-212). Thus, objections

¹⁰ См., напр.: (Pröpper, 1991, S. 171–194) и сравнение подходов в (Langenfeld, Lerch, 2018).

¹¹ Об анализе специфических контекстов упоминания Кантом «природы», «Провидения» и «Бога» см.: (Kleingeld, 2001).

⁹ Cf. for example Pröpper (1991, pp. 171-194), and the comparison of approaches offered by Langenfeld and Lerch (2018).

¹⁰ For an analysis of the specific contexts in which Kant refers to "nature" and to "providence" or "God", cf. Kleingeld (2001).

тический фундамент, заложенный Кантом, направлены на сам переход от эпистемологического пути Высокого Средневековья к понятию Бога через практический разум (3.1.1). Кроме того, они поднимают еще один вопрос, связанный с особым взглядом на историю в идеализме Гегеля. Он затрагивает незыблемое ядро христианства: историческую личность Иисуса, считающегося воплощением Бога (3.1.2).

3.1.1. От безусловности к взаимности.

По сравнению с августинианским или гоббсовским представлением о социальности, сплошь состоящей из страха и вражды, гегелевская концепция признания вносит ту же поправку, что и интерпретация Канта, согласно которой обитатели естественного состояния уже предвосхищают правовое государство (Bielefeldt, 2004, S. 75–79). Однако его статус отличается, если цель в том, чтобы поставить различные уровни и сферы признания на юридическую основу, опирающуюся на концепцию строгой взаимности. Для Канта это справедливо в отношении правовой сферы, но индивиду как моральному существу необходимо выйти за рамки ожиданий, которые граждане должны исполнять по отношению друг к другу. Признание морали в кантовском понимании требуется и тогда, когда оно остается безоценочным и односторонним. Категорический императив — это ничем не обусловленное обращение к самому себе с призывом осуществить морально хорошее независимо от награды. Именно из-за угрозы абсурдности, когда моральное действие не удается ввиду устойчивой враждебности другого, а желаемое счастье оказывается недостижимым, возникает постулат о Боге. Гегельянская подоплека просвечивает в тех интерпретациях аргументации Канта, которые вопрошают о «мотивации» как о нуждающейся в решении проблеме и интерпретируют постулат как «награду», а не как открытие самодостаточной структуры путем соединения с идеей Творца «обнаруживаемого морально универсума» (Habermas, 2002, с. 66). Критически отзываясь о философии религии Канта на гегельянских осно-

by Hegelian theologians to outlines drawing on the critical foundation provided by Kant are directed at the very shift from the high medieval epistemological route to the concept of God towards practical reason (3.1.1). They also broach a further question linked to the particular view of history in Hegel's idealism. It affects the unrelinquishable core of Christianity: the historical person of Jesus believed to be the incarnation of God (3.1.2).

3.1.1. From Unconditionality to Reciprocity

In comparison with an Augustinian or Hobbesian view of sociability as consisting entirely of fear and hostility, Hegel's conception of recognition provides a similar correction as Kant's interpretation that already the inhabitants of the state of nature anticipate a state of law (Bielefeldt, 2004, pp. 75-79). Its status, however, is different when the goal is to put distinct levels and circles of recognition on a legal footing based on a concept of strict reciprocity. For Kant, this is valid for the legal sphere but needs to be exceeded by the individual as a moral being beyond the expectations which citizens must fulfil towards each other. Recognition in the Kantian sense of morality is also demanded when it remains unreciprocated and one-sided. The categorical imperative is an unconditioned address to oneself to realise what is morally good, regardless of return. It is exactly due to the risk of absurdity when moral action continues to fail on the sustained enmity of the other, and the happiness deserved is frustrated that the postulate of God arises. A Hegelian background shines through in presentations of Kant's argumentation that ask about "motivation" as a problem to be solved, and that interpret the postulate as a "reward", instead of as an opening of a self-sufficient framework by connecting to the idea of the Creator of a "morally sensitive universe" (Habermas, 2003, p. 115). While critical of Kant's philosophy of

ваниях (утверждая, в частности, что такая концепция высшего блага является «чрезмерной»), Юрген Хабермас тем не менее справедливо относится к доказательствам морального побуждения. Он пронизательно отмечает, что, согласно деонтологическому подходу, «вопрос о том, зачем вообще быть моральным, не может возникнуть имманентно» (Habermas, 2019b, S. 348). Прочтение Майклом Муррман-Калем, напротив, связывает проблему мотивации с неким «вознаграждением», которое ожидается от постулируемого Бога (Murrmann-Kahl, 2005, S. 259). О том, как другие теологи оценивают согласованность интерпретации с позиции вознаграждения, будет рассказано после выявления еще одного следствия гегелевской системы для ключевого момента христианской веры: непревзойденности Иисуса Христа.

3.1.2. Неисчерпаемость Идеи.

В соответствии с гегелевскими принципами невозможно, чтобы человек был исчерпывающей реализацией идеи. Аргумент о недостаточности любой исторической реализации был ключевым пунктом разногласий в теологии XIX в. после издания «Христианской веры» Шлейермахера (1830/31). Сначала Фердинанд Кристиан Баур заявил, что Шлейермахер представил лишь «идеального Христа» и пренебрег «историческим Христом» в том виде, в котором он встречается в Библии, но впоследствии его мнение о первом издании «Христианской веры» изменилось с первоначально сверхнатуралистического на противоположное¹². С 1835 г. Баур держался позиции Гегеля, согласно которой идея не имеет обыкновения развертываться в одном-единственном образце¹³. Кантовская интерпретация личности Ии-

religion on Hegelian grounds, namely that his concept of the highest good is “overtaxing”, Jürgen Habermas nevertheless does justice to the evidence of the moral call: He states perceptively that in a deontological approach “the question why to be moral at all cannot arise *immanently*” (Habermas, 2019b, p. 348). Michael Murrmann-Kahl’s reading, on the other hand, links the problem of motivation to a “reward” of sorts that is expected from the God postulated (Murrmann-Kahl, 2005, p. 259). How other theologians judge the consistency of an interpretation in terms of reward, will be treated after highlighting a further consequence of the Hegelian system for a key point of the Christian faith: the non-surpassibility of Jesus Christ.

3.1.2. The Inexhaustibility of the Idea

On Hegelian premises, it is not possible for an individual to be the exhaustive realisation of the idea. The argument of the paucity of each historical realisation has been a key point of division in nineteenth century theologues after Schleiermacher’s *The Christian Faith* (1830/1831). First diagnosed by Ferdinand Christian Baur as having put forward merely an “ideal Christ”, neglecting the “historical Christ” as he is encountered in the Bible, the direction of his judgement on the first edition of *The Christian Faith* is then reversed from its originally supernaturalist thrust.¹¹ From 1835, Baur sided with Hegel’s position that the idea is not used to spend itself in one single exemplar.¹² Kant’s interpretation of the person of

¹² Баур впервые говорит об этом в письме к брату Фридриху Августу от 27 июля 1823 г., опубликованном в 1957 г. под редакцией Хайнца Либинга (Liebing, 1957); далее критика Баура опубликована на латыни (Baur, 1827) и на немецком языке (Baur, 1828).

¹³ Баур критикует «несоответствие архетипического и исторического в христологии Шлейермахера... по той причине, что в целом между идеей и реальностью, в силу природы материи, существует отношение несоответствия» (Baur, 1838, S. 621, Anm. 1). Анализ значения ранней и последующей критики Баура см.: (Junker-Kenny, 2020, p. 109–125).

¹¹ First mentioned in a letter to his brother Friedrich August from 27 July 1823 that was edited in 1957 by Heinz Liebing, Baur published his critique in Latin (Baur, 1827) and in German (Baur, 1828).

¹² Baur (1838, p. 621n1) critiques the “incongruity of the archetypal and the historical in Schleiermacher’s Christology [...] for the reason that in general, between idea and reality, due to the nature of the matter, a relationship of incongruity obtains”. For an analysis of the significance of Baur’s early and subsequent critiques, cf. Junker-Kenny (2020, pp. 109-125).

суса как «нашего прообраза» (*Urbild für uns*), воплощающего «идеал угодной Богу человечности» (AA 06, S. 61; Кант, 1994в, с. 62), также черпала свое обоснование из разума, но не сводила его к спекулятивному построению реализующего себя мирового духа. Какие же альтернативные теологические позиции, подтверждающие некоторые аспекты позиции Канта, были противопоставлены Гегелю?

3.2. Придерживаясь философии субъектности, развиваем герменевтику веры

Интерпретация доктрины о постулате Бога как схемы вознаграждения, призванной восполнить предполагаемый недостаток мотивации, если этика включает в себя не только античное стремление к счастью, но и мораль и уважение достоинства друг друга¹⁴, как видно, приобретает цену непоследовательности.

Здесь уместно замечание Саскии Вендель о том, что «воля, которая все еще нуждается в стимулах (*Triebfedern*), таких как надежда на счастье или страх наказания, в качестве мотива для морального действия, является не автономной, а гетерономной, поскольку она определяется склонностями. Гетерономия и мораль, однако, взаимно исключают друг друга, поскольку свобода воли составляет решающее условие морали» (Wendel, 2005, S. 23, Anm. 28, со ссылкой на AA 05, S. 21–22; см.: Кант, 1994а, с. 395–396). Анализ «безусловности требования», по отношению к которому «свободный выбор детерминирован нами самими», предпринятый Маргарет Фарли (Farley, 2011, p. 141–143), также показывает, что дело не в отсутствии «мотива». Проблема заключается в распаде смысла, который парализует деятельность как таковую, если она не найдет оснований для надежды за пре-

¹⁴ Хюбенталь отмечает в отношении системы оценок Джованни Сала, что, «когда Сала определяет стремление к счастью (*Glückseligkeit*) как единственный источник мотивации всех действий и отвергает возможность соблюдения морального закона как “психологический обман”, он подразумевает отступление от уровня рефлексии, достигнутого в современности» (Hübenthal, 2006, S. 91).

Jesus as “our prototype” (*Urbild für uns*), fulfilling the “ideal of a humanity pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 1998, p. 80), also drew its validity from reason but did not subsume him to a speculative edifice of the world spirit realising itself. Which alternative theological positions have been brought forward against Hegel, reaffirming aspects of Kant’s?

3.2. Staying with a Philosophy of Subjectivity to Develop a Hermeneutic of Faith

To interpret the doctrine of the postulate of God as a reward scheme to make up for a supposed lack of motivation once ethics comprises not only the antique quest for happiness but equally a morality of respecting each other’s dignity,¹³ is seen to come at the price of inconsistency.

Saskia Wendel’s reminder is apposite that “a will that still requires incentives (*Triebfedern*) like hope for happiness or fear of punishment as motivation for moral action is not autonomous but heteronomous since it is determined by inclinations. Heteronomy and morality, however, mutually exclude each other since freedom of the will is the decisive condition for morality” (Wendel, 2005, p. 23n28, with reference to *KpV*, AA 05, pp. 21-22; Kant, 1998, pp. 155-156). Also Margaret Farley’s analysis of the “unconditionality of the claim” in relation to which “free choice is determinative of ourselves” (Farley, 2011, pp. 141-143) shows that it is not a case of a lack of “motivation”. The problem is that of a breakdown of *meaning* that will paralyse agency as such if it does not find a reason to hope beyond the limits of human ef-

¹³ Hübenthal (2006, p. 91) comments with regard to Giovanni Sala’s framework of assessment that “it means falling back behind the level of reflection reached in modernity, when Sala identifies striving for happiness (*Glückseligkeit*) as the sole source of motivation for all action and dismisses the capability of respecting the moral law as a ‘psychological deception’.”

делами человеческих усилий. В отличие от гегелевского ограничения имманентности монистическими рамками, Кант выходит за рамки того, что может доказать критическая модель разума, поскольку он так же серьезно относится к конечности и случайности человеческого существования, как и к формальной безусловности его свободы. В перспективе субъектности как опорной точки отношения к себе, миру и другим идентифицируются, а не вытесняются в высший синтез, антиномии. Таким образом, открытость источнику смысла, который в противном случае остался бы недоступным, является прямым следствием его подхода. Вендель заключает, что «теология, отводящая центральное место принципу автономии, никоим образом не противостоит характеру откровения как дара... поскольку свобода в кантовской традиции тоже может быть понята как свобода должная (*verdankte*), открытая для притязаний необусловленного (*Unbedingten*)» (Wendel, 2005, S. 35).

Аргументация Фридриха Шлейермахера во втором издании «Христианской веры» (1830/31) как первого теолога, реализовавшего новые эпистемологические основы, заложенные Кантом, актуальна и для дебатов с его коллегой с соседнего философского факультета. Объявить реализацию идеи в отдельном человеке немислимой — значит лишить человечество реализации, свойственной его статусу свободного. Защищая христианскую веру в Иисуса Христа как непревзойденную, предвосхищающую и опровергающую рассуждения Фейербаха десять лет спустя в «Сущности христианства», он объясняет, почему совершенство недостижимо на видовом уровне:

Как только мы допускаем возможность непрерывного прогресса в потенциале богосознания, одновременно отрицая, что его совершенство существует где-либо, мы также не можем больше утверждать, что творение человека было или будет завершено, поскольку, несомненно, в прогрессе таким образом непрерывное совершенствование всегда остается лишь простой возможностью. Это означало бы говорить не только о человеке, но

forts. Unlike Hegel's restriction to a monistic framework of immanence, Kant reaches beyond what a critical concept of reason can prove, by taking the finitude and contingency of human existence as seriously as the formal unconditionality of its freedom. Staying with the perspective of subjectivity as the anchor point of the relation to the self, the world and others, the antinomies are identified and not sublated into a higher synthesis. Thus, the opening towards a source of meaning that would otherwise remain inaccessible is the express consequence of his approach. Wendel concludes that "a theology that gives central place to the principle of autonomy in no way stands against the gifted character of revelation [...] because freedom also in the Kantian tradition can be grasped as a freedom owed (*verdankte*) that is open to the claim of an unconditioned (*Unbedingten*)" (Wendel, 2005, p. 35).

As the first theologian to implement the new epistemological foundations laid by Kant, Friedrich Schleiermacher's argument in the second edition of *The Christian Faith* (1830/31) is also relevant for the debate with his colleague at the neighbouring Faculty of Philosophy. To declare the realisation of the idea in an individual human being as unthinkable deprives humanity of a fulfilment that is specific to its status as free. In a defence of the Christian belief in Jesus Christ as unsurpassable, that anticipates and refutes Feuerbach's reasoning ten years later in *The Essence of Christianity*, he explains why perfection is unachievable at the level of the species:

as soon as we grant the possibility of a continued progress in the potency of the God-consciousness, while denying that its perfection exists anywhere, we can also no longer maintain that the creation of man has been or will be completed, since undoubtedly in progress thus continual perfection remains always only a bare possibility. And this would be to assert

и о других существах — ведь обо всех более ограниченных видах бытия можно сказать, что их концепция идеально реализуется в совокупности индивидов, которые дополняют друг друга. Но это не может относиться к виду, который свободно развивается, если совершенство важнейшей жизненной функции позиционируется в концепции, но в действительности не обнаруживается ни в одном индивиде; ведь совершенство не может быть достигнуто путем объединения несовершенных вещей (Schleiermacher, 1986, p. 378–379).

Шлейермахер определяет индивидуальную субъектность как переломную, относящуюся к внутреннему началу точку на пути к совершенству, к которому восходят внешние проявления — применительно к личности Иисуса, к полноте силы Богосознания; такая реализация не может быть перенесена на какого-либо коллективного субъекта. Но что, если сама идея субъекта находится под подозрением в фиктивности и в том, что она является прикрытием для господства? Именно эта идея объединяет различные составляющие четвертого подхода, для которого акцент на субъектности как на опорной точке становится проблемой, подлежащей преодолению в постмодерности.

4. Постмодернистская критика кантовского субъекта в проекте радикальной ортодоксии

Для позиций, считающих, что понятие субъекта оказалось иллюзией, антропологический поворот, инициированный Кантом, выглядит абсурдным предприятием, которое необходимо проследить до его идеологического основания. Принятый Просвещением «универсализм» деконструируется как прикрытия частных интересов, выдаваемых за общие. К этой постмодернистской критике англоязычное межконфессиональное движение «Радикальная ортодоксия» присоединяет теологическую программу, сочетающую августинианство с монизмом (4.1). Напротив, библейское различие между Богом и сотворенным человеком, а так-

less of man than of other creatures — for it may be said of all more limited kinds of being that their concept is perfectly realized in the totality of individuals, which complete each other. But this cannot hold of a species which develops itself freely, if the perfection of an essential vital function be posited in the concept but actually found in no individual; for perfection cannot be obtained by adding together things that are imperfect (Schleiermacher, 1986, pp. 378-379).

It confirms individual subjectivity as the location of breakthroughs in perfection, pertaining to the internal source to which the exterior manifestations — regarding the person of Jesus, the full strength of the God-consciousness — are traced back; such realisation cannot be transferred to any collective incumbent. Yet what if the very idea of the subject is under suspicion of being fictitious and a cover for domination? This is the idea that unites the different constituencies of the fourth approach for which the insistence on subjectivity as anchor point is exactly the problem that postmodernity must get beyond.

4. A Postmodern Critique of the Kantian Subject in the Project of Radical Orthodoxy

For positions that regard the concept of the subject as having been uncovered as an illusion, the anthropological turn instigated by Kant becomes an absurd enterprise which must be traced back to an ideological foundation. The Enlightenment embrace of “universalism” is deconstructed as veiling particular interests purported to be general. To this postmodern critique, the English-speaking cross-denominational movement of Radical Orthodoxy attaches a theological programme that combines Augustinianism with monism (4.1). In contrast, the biblical distinction between God and the

же следствия веры в Иисуса Христа как человека и вместе с тем божество рассматриваются как христианское ядро, которое должно быть эксплицировано в категориях свободы (4.2).

4.1. Имманентная Троица как альтернатива современной концепции Божественного самооткровения

Программу нового подхода, впервые появившуюся в 1990 г., можно распознать по статье, в которой небиблейская концепция самооткровения Бога определяется как заслуга кантовского разделения (4.1.1). Она должна быть преодолена богословием, основанным на имманентной Троице, и выражена в молитве и литургии (4.1.2).

4.1.1. Различие между философией и теологией в качестве современного принуждения.

Иоганн Хофф использует давнюю мысль о том, что «самооткровение» не является библейским термином, чтобы показать зависимость современной теологии от субъектно-теоретических категорий. Он применяет «генеалогический подход, чтобы описать, почему современная посткантовская философия спровоцировала появление этого принципа и почему этот оборонительный и... по-прежнему логоцентристский ответ на вызовы современности больше не является правдоподобным» (Hoff, 2010, p. 169–170). Он стремится раскрыть «кантовские корни современного интринсецизма», то есть богословской попытки показать антропологическую значимость Божьего откровения, в отличие от столь же проблематичной «экстринсецистской апологетики», основанной на авторитете Бога. Ее три этапа — во-первых, нужно спросить о «естественных» предпосылках веры: существует ли Бог?, во-вторых, о «*quaestio iuris*...: возможно ли вообще откровение?» и, в-третьих, о «*quaestio facti*», «о библейских свидетельствах о предсказаниях, пророчествах и чудесах» (Ibid., p. 178) — уже кажутся на грани непочтительного и незаконного.

created human counterpart as well as the implications of the belief in Jesus Christ as both human and divine are emphasised as constituting the Christian core that needs to be explicated in categories of freedom (4.2).

4.1. The Immanent Trinity as the Alternative to the Modern Concept of Divine Self-Revelation

The programme of the new approach appearing first in 1990 can be identified from an article that pinpoints the nonbiblical concept of God's self-revelation as owed to Kantian divisions (4.1.1). It is to be transcended by a theology based on the immanent Trinity and to be expressed in the modes of prayer and liturgy (4.1.2).

4.1.1. The Distinction between Philosophy and Theology as a Modern Coercion

Johannes Hoff uses the long-standing insight that “self-revelation” is not a biblical term to show the dependency of modern theology on subject-theoretical categories. He takes a “genealogical approach in order to outline why modern, post-Kantian philosophy provoked the rise of this principle, and why this defensive and [...] still logocentrist response to the challenge of Modernity is no longer plausible” (Hoff, 2010, pp. 169-170). He aims to uncover the “Kantian roots of modern intrinsecism”, that is, of the theological attempt to show the anthropological relevance of God's revelation, in contrast to an equally problematic “extrinsecist apologetics” that bases itself on God's authority. Its three stages, enquiring first about “‘natural’ presuppositions of faith: Does God exist? [...]”, secondly, about the “*quaestio iuris* [...]”: Is revelation possible at all?” and, thirdly, about the “*quaestio facti*” of “biblical witnesses of divinations, prophecies, and miracles” (ibid., p. 178) already seem to verge on the irrever-

Из того способа выражаться, который считался единственно подходящим, видно, что и ранний современный экстринсецизм отказался от характерного для Высокого Средневековья слияния теологии и философии. Таким образом, последовавший затем поворот к интринсецизму ведет его еще дальше и раздвигает границы в сплошное пространство: «Согласно “Критике чистого разума” Канта, мы больше не вправе признавать какую-либо реальность независимо от того, чем она представляется нам» и «даже не вправе утверждать ее существование в качестве теоретической предпосылки конечного разума» (Ibid., p. 186). Заключение показывает, что самооткровение — это принцип, возникающий на кантовских основаниях критической эпистемологии: «Бог есть по существу то, чем он представляется нам... “Субстанционально-метафизические” концепции (такие как... транссубстанция или ипостасный союз) отвергаются или смягчаются в пользу “реляционного” или “диалогического” мышления» (Ibid., p. 189). На фоне какой альтернативной концепции можно понять эту оценку?

4.1.2. Имманентная Троица как доступная в *“Scientia Dei et beatorum”*¹⁵.

То, что «эпистемологическая революция» Канта (Ibid., p. 180–181) вывела за пределы возможного, — это обращение к Богу с помощью теоретического разума и не проблематический субстанциально-онтологический способ отношения к миру и его Творцу. Он только оставляет путь прежних субстанций, включая Бога как «“выводимую” возможную реальность, которая соответствует принципам и ограничениям человеческого разума» (Ibid., p. 186). Хотя другие теологи с одобрением воспринимают эту мысль как защищающую веру в Бога в качестве осознанного обязательства, а не теоретической необходимости, она оказывается упущением для духовности «единения... с бесконечной красотой сверхъестественной истины» (Ibid., p. 174). Эта красота кажется достижимой

¹⁵ См.: (Hoff, 2010, p. 196).

ent and illegitimate. From the mode of expression, deemed to be the only one appropriate, also early modern extrinsecism is seen to have abandoned the high medieval fusion of theology and philosophy. Thus, its subsequent turn to intrinsicism takes it even farther away and draws borders into a seamless expanse: “According to Kant’s *Critique of Pure Reason*, we are no longer justified in acknowledging any reality independent of what it appears to be for us” and “not even justified in affirming its existence as a theoretical presupposition of finite reason” (Ibid., p. 186). The conclusion shows self-revelation to be a principle that arises on the Kantian grounds of a critical epistemology: “God is essentially what he appears to be for us [...] ‘Substance-metaphysical’ concepts (like [...] transubstantiation or hypostatic union) become rejected or watered-down in favour of ‘relational’ or ‘dialogical’ thinking” (Ibid., p. 189). On the backdrop of which alternative framework can this assessment be understood?

4.1.2. *The Immanent Trinity as Accessible in a “scientia Dei et beatorum”*¹⁴

What Kant’s “epistemological revolution” (Ibid., pp. 180–181) has moved out of reach is access to God by theoretical reason and an unproblematic substance-ontological mode of relation to the world and its Creator. He has only left the path of previous substances including God as being “‘deducible’ as possible reality which fits to the principles and limitations of human reason” (Ibid., p. 186). While other theologians welcome this insight as protecting faith in God as a conscious commitment and not as a theoretical necessity, it appears as a loss for a spirituality of “connecting [...] with the infinite beauty of supernatural truth” (Ibid., p. 174). This beauty is seen as accessible by an “insatiable, erotic desire for the infinite”

¹⁴ Hoff (2010, p. 196).

благодаря «ненасытному, эротическому стремлению к бесконечному», которое превосходит «узкую концепцию рациональности», принятую со времен Декарта (Ibid., p. 177). При оценке новых основ критического разума как равнозначных «кантовской фикционализации “абсолюта”» (Ibid., p. 195) альтернативой является помещение теологии в центр имманентной Троицы. Теологическое утверждение Карла Ранера о том, что понимание тринитарного Бога возможно только через «экономическую» самораскрытия Бога в истории, отвергается как «сведение «имманентной Троицы» к «условию возможности» «экономической Троицы»: «вечная тайна Троицы низводится до формальной предпосылки самораскрытия Бога в истории» (Ibid., p. 189). Критическая риторика Хоффа становится резкой, когда трансцендентальный шаг назад к «состоянию» обозначается как либо, в случае «раннего Ранера... непоследовательный, либо, подобно трансцендентально-философским декорациям позднего Ранера, одиозный» (Ibid., p. 182). Для данной теологической школы, ориентированной на «участие» в имманентной Троице, независимо от кантовского анализа пределов теоретического разума, единственное различие, которое имеет значение, похоже, заключается в разделении христианского мышления на сторонников и противников радикально-ортодоксального взгляда.

Вместо того чтобы выражать осторожное сознание конечности, а также благоговение перед тайной Бога, цель кажется такой: имманентная Троица поглощает *beati*. Их задача определяется как «доксологическая», если цитировать Николая Кузанского: «“Наука прославления есть... субстанция нашего участия в Боге”... Не может быть высказано ни одного суждения веры, которое не коренилось бы в утверждающих актах молитвы и прославления» (Ibid., p. 173–175).

Из монистического понимания Бога как вовлекающего верующих в тринитарный круговорот любви становится ясно, почему различие между философией и теологией следует упразднить. Не существует общего осознания истины, к которому должна быть обращена теологиче-

that trumps the “narrow concept of rationality” pursued since Descartes (*ibid.*, p. 177). Judging the new grounds of critical reason as amounting to “the Kantian fictionalisation of the ‘absolute’” (*ibid.*, p. 195), the alternative is to place theology at the centre of the immanent Trinity. Karl Rahner’s theological insistence that insight into the trinitarian God is only possible through the “economy” of God’s self-revelation in history is dismissed as “reducing the ‘immanent Trinity’ to a ‘condition of the possibility’ of the ‘economic Trinity’ [...] the eternal mystery of the Trinity becomes watered down to a formal presupposition of God’s self-revelation in history” (*ibid.*, p. 189). The diction of Hoff’s critique becomes strident when the transcendental step back to a “condition” is marked as either, for “the early Rahner [...] inconsistent or, like the transcendental-philosophical decorations of the late Rahner, otiose” (*ibid.*, p. 182). For this theological school, oriented towards “participation” in the immanent Trinity, regardless of the Kantian analysis of the limits of theoretical reason, the only distinction that matters seems to be the splitting of Christian thinking into supporters and deniers of the Radical Orthodox view.

Instead of reflecting a cautious consciousness of finitude as well as awe for God’s mystery, the goal appears to be one of the immanent Trinity absorbing the *beati*. Their task is defined as “doxological”, citing Nicholas of Cusa: ““The science of praise is [...] the substance of our participation in God’ [...] No judgement of faith can be performed which is not rooted in assertive acts of prayer and praise” (*ibid.*, pp. 173-175).

From a monistic understanding of God as incorporating the faithful in a Trinitarian circulation of love it becomes clear why the distinction between philosophy and theology is due to be abolished. There is no general consciousness of truth to be addressed by theological reflection on the revelations of the economic Trini-

ская рефлексия по поводу откровения экономической Троицы в творении, воплощении и искуплении и в Духе, ведущем к истине Христа. Предположение о существовании «Другого» для Бога действительно является еретическим. Возвращение к библейскому учению о Боге, отличном от творения, бросает вызов именно такому прочтению христианского послания.

4.2. Теологическая защита экспликации библейского послания в терминах свободы

Ввиду взаимосвязанных конститутивных выборов, характеризующих этот подход как замкнутый круг теоцентризма, в котором случайность свободного человеческого выбора не играет никакой роли, ключевые контраргументы таковы: поворот к взаимной независимости философии и теологии, инициированный Дунсом Скотом (подход которого представители движения справедливо выделяют как наиболее противоположный их подходу); фундамент иного теоцентризма, а именно — Творца, дарующего существование свободному человеческому аналогу; христология, задуманная уже не в терминах онтологии субстанции, а как полный любви ответ Иисуса Христа, знаменующий его специфику или *haecceitas*; вытекающее из нее возведение «светского» — «еретической» категории для Милбанка (Hübenthal, 2018, S. 52) — в подлинное пространство, где действует Бог, что исключает возможность отказа от государства и отдельных наук как от узурпировавших место церкви и теологии; и установление «самопросвещения» светской, плюралистической публичной сферы в качестве задачи, которой способствует публичная теология, вместо того чтобы осудить ее с позиции превосходства как «язычество».

Клаус фон Штош проникательно подчеркивает деликатность или остроту (*Brisanz*) понимания того факта, что «больше невозможно ставить вопрос о постоянстве (*Beschaffenheit*) реальности как таковой» (Stosch, 2005, S. 55). Для радикальной ортодоксии на кону стоит не просто

ty in creation, incarnation and redemption and the Spirit leading into the truth of Christ. The assumption of an “Other” to God is indeed heretical. This reading of the Christian message is what a return to the biblical heritage of a God distinct from creation challenges.

4.2. A Theological Defence of Explicating the Biblical Message in Terms of Freedom

In view of the interconnecting constitutive choices that mark this approach as a closed circle of a theocentrism within which the contingency of a free human response plays no role, the key counterweights are: the breakthrough to the mutual independence of philosophy and theology, as initiated by Duns Scotus (whose approach the movement has rightly singled out as the one most opposed to theirs); a foundation on a different theocentrism, namely of a Creator who gifts existence to a free human counterpart; a Christology conceived no longer in terms of substance ontology but of Jesus Christ’s loving response marking his specificity or *haecceitas*; its consequent elevation of the “secular” — for Milbank a “heretical” category (Hübenthal, 2018, p. 52) — to the genuine space with which God engages, making it impossible to dismiss the State and the individual sciences as usurping the places of the church and of theology; and establishing the “self-enlightenment” of a secular, plural public sphere as the task that public theology contributes to, instead of judging it from a superior position as “paganism”.

Klaus von Stosch (2005, p. 55) perceptively highlights the sensitivity or poignancy (*Brisanz*) of the insight that “it is no longer possible to pose the question about the consistency (*Beschaffenheit*) of reality as such.” For Radical Orthodoxy, what is at stake is not just the critical limit concept of “thing-in-itself” as distinct

критическая предельная концепция «вещи-в-себе», противоположной явлению, но, как поясняет Хюбенталь, «существование сферы, независимой от Бога». Кантовские эпистемологические ограничения вызывают реакцию, в соответствии с которой «светская *эпистема* — это пост-христианское язычество... отказ от христианства и изобретение “антихристианства”» (Hübenthal, 2022, p. 25, со ссылкой на Milbank, 2006, p. 280).

Это отменяет как общую программу разума, в которую могут вносить вклад различные позиции, так и, что более фундаментально, самостоятельное существование тварных существ вне Бога. Монистическая концепция исключает для людей возможность занять позицию в отношении Божьего призыва. Однако именно это лежит в основе новой христологии, разработанной Скотом, которая помещает в центр отношение любви между Богом и Иисусом Христом. Новая мыслеформа категории свободы, которую Скот предложил в своей интерпретации Бога, Логоса и человеческой личности, была положена Кантом в основу современной философии. Выступая против радикальной ортодоксии, Хюбенталь поясняет, что решающей причиной для принятия такой трансформации является теология: «Любая теология и этика, рассматривающая мир лишь как слабое онтологическое приложение (*Anhängsel*) к Богу, могла бы и себя воспринимать лишь как незначительный элемент в игре, которую Бог — не прерывая (*Dazwischenkunft*) действительно Другого (*eines wirklich Anderen*) — ведет с самим собой. И все же, для кого такая теология и этика все еще актуальна?» (Hübenthal, 2018, S. 61).

Заключение

Какое значение Кант должен иметь в современной систематической теологии и этике? В данной работе анализ четырех истоков критики творчества Канта вскрывает тупик в теории традиции, основанной на анализе «мыслеформ». Теологические подходы разных эпох признаются новаторскими попытками транс-

from appearances but, as Hübenthal clarifies, the “existence of a sphere independent of God”. Kant’s epistemological restriction provokes the reaction that ‘[t]he secular *episteme* is a post-Christian paganism [...] a refusal of Christianity and an invention of an “Anti-Christianity”’ (Hübenthal, 2022, p. 25, with reference to Milbank, 2006, p. 280).

This revokes both a shared platform of reason to which different positions can contribute and, more fundamentally, a separate existence of creatures outside of God. The monistic conception excludes the possibility for humans to take a stance towards God’s invitation. Yet this is also what is at the heart of the new Christology devised by Scotus, which makes the relationship of love between God and Jesus Christ the centre. The new thought form of categories of freedom which Scotus initiated in his interpretation of God, the Logos and the human person was implemented as the basis of modern philosophy by Kant. Against Radical Orthodoxy, Hübenthal (2018, p. 61) clarifies that the decisive reason to embrace this transformation is theological: “Any theology and ethics that considers the world only to be a weak ontological appendix (*Anhängsel*) to God could also only grasp itself as an insignificant moment within the game that God — without the interruption (*Dazwischenkunft*) of a really Other (*eines wirklich Anderen*) — plays with God’s self. Yet for whom should such theology and ethics still be relevant?”

Conclusion

What significance should Kant retain in today’s systematic theology and ethics? This paper has set its analysis of four backgrounds of critique of Kant’s work as a cul-de-sac into a theory of tradition based on an analysis of “thought forms”. The theological approaches of the different eras were recognised as inno-

ляции и оцениваются по степени их соответствия новозаветному посланию Иисуса Христа как Спасителя. Когда диагноз — тупик, то единственное, что можно сделать, это выбраться из него. Что касается кантовского модернистского поворота к субъекту, то для трех из этих моделей был выбран путь назад, в досовременность.

Кажется, что аристотелевско-томистские рамки естественной телеологии вписываются в концепцию творения Богом, высшее качество которого — мудрость. Приписывание человеку этических способностей, дополненных «врожденными добродетелями» веры, надежды и любви, не разделяется второй моделью — современным августинианством, для которого «грех» является естественным признаком человеческой личности, оправдывающим исходную точку социальной и политической этики, которая рассматривает «мир» и устранение изначальной человеческой вражды как возможные исключительно благодаря церкви. Четвертый подход объединяет негативный взгляд на «государственное устройство» с пониманием Троицы как монистической субстанции, не имеющей внешней среды для чего-либо «иного»: идеал составляет слияние философии и теологии в августинианском платонизме и в томизме, в равной степени интерпретируемых в неоплатонических терминах. По меркам новозаветного свидетельства об Иисусе Христе вывод о том, что личность Иисуса не требуется для единения с Богом, является серьезным недостатком. Гегельянский подход, рассматриваемый как третье опровержение Канта, также снижает роль Иисуса по причине того, что личность не может ограничиться «идеей».

Посредством обозначения работ Канта как переломных утверждается, что существует траектория, которая лишает убедительности возврат к предшествующим эпохам. Его труды позволяют религиозным и теологическим традициям установить конкретные связи. Для редакторов сборника «Кант и вопрос теологии» стало «неожиданным», что статьи приводят «к портрету Канта как того, кто верит в единство человеческой природы, в божественно-человеческий архетип совершенного челове-

человеческий архетип совершенного человека» (Kant, 2009, p. 10). Кант был оценен по меркам адекватности к Новому Завету посланию Иисуса Христа как Спасителя. Когда диагноз — тупик, то единственное, что можно сделать, это выбраться из него. В случае с Кантом современный поворот к субъекту, для трех из моделей, выбранной целью было возвращение к досовременности.

Аристотелевско-томистская концепция естественной телеологии казалась приемлемой для концепции творения Богом, чья высшая черта — мудрость. Приписывание человеку этических способностей, дополненных «врожденными добродетелями» веры, надежды и любви, не разделяется второй моделью — современным августинианством, для которого «грех» является естественным признаком человеческой личности, оправдывающим исходную точку социальной и политической этики, которая рассматривает «мир» и устранение изначальной человеческой вражды как возможные исключительно благодаря церкви. Четвертый подход объединяет негативный взгляд на «государственное устройство» с пониманием Троицы как монистической субстанции, не имеющей внешней среды для чего-либо «иного»: идеал составляет слияние философии и теологии в августинианском платонизме и в томизме, в равной степени интерпретируемых в неоплатонических терминах. По меркам новозаветного свидетельства об Иисусе Христе вывод о том, что личность Иисуса не требуется для единения с Богом, является серьезным недостатком. Гегельянский подход, рассматриваемый как третье опровержение Канта, также снижает роль Иисуса по причине того, что личность не может ограничиться «идеей».

Посредством обозначения работ Канта как переломных утверждается, что существует траектория, которая лишает убедительности возврат к предшествующим эпохам. Его труды позволяют религиозным и теологическим традициям установить конкретные связи. Для редакторов сборника «Кант и вопрос теологии» стало «неожиданным», что статьи приводят «к портрету Канта как того, кто верит в единство человеческой природы, в божественно-человеческий архетип совершенного челове-

ства и даже в нечто вроде Церкви под властью Бога и этого архетипа» (Firestone, Jacobs, Joiner, 2017, p. 3). Но, несмотря на путь, дающий критерии для критики современных тенденций, его предложение в отношении «религии» также может не содержать элементов, важных для теологии спасения: определение религии в качестве «познания всех обязанностей как божественных заповедей» (AA 05, p. 129; Kant, 1994a, с. 244) «несомненно, указывает на масштабное ограничение сущности религии» (Striet, 2005, S. 166). Вопреки этой обоснованной критике, высказанной еще Шлейермахером, необходимость отстаивать библейское разграничение между Богом и свободными творениями, выбравшими свой собственный исторический путь, к счастью или нет, находит у Канта наиболее адекватное философское обоснование. Резонансность и плодотворность его работы проявляются в разнообразии последовавших предложений. Среди них — углубление понятия свободы, которое Кант определил негативно, противопоставив его природной детерминации, в дальнейшем исследовании субъектности. Уточняется его объяснение осознания морального закона в виде «факта разума» как результата поступка, который Герман Крингс, вслед за Фихте, определил как акт «самораскрытия» (Hübenthal, 2005, S. 120–122; Striet, 2005, S. 183).

После разделения эпох, вызванного Кантом, разнообразные направления проложили новые пути. Что касается субъекта, о котором размышляет христианская теология, то можно сделать вывод, что «даже в своей противоположности (*Entgegensetzung*) к христианской вере, мышление в терминах свободы демонстрирует большее сходство с этой верой, чем мышление более ранних эпох» (Pröpfer, 1991, S. 12, цит. по: Essen, 2005, S. 221).

Список литературы

Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 4. С. 373–565.

Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 3.

manity, and even something like a Church under God and this archetype” (Firestone, Jacobs and Joiner, 2017, p. 3). Yet despite paving a way that offers criteria also for a critique of aspects of modernity, his proposal regarding “religion” can also be lacking elements crucial for theologies of salvation: identifying religion as “‘the recognition of all duties as divine commands’ (KpV, AA 05, p. 129[; Kant, 1996, p. 244]) [...] indicates without a doubt a massive restriction of the essence of religion” (Striet, 2005, p. 166). Despite this justified critique, expressed already by Schleiermacher, the necessity to defend the biblical distinction between God and the free creatures set out on their own course of history, for better or for worse, finds a most adequate philosophical grounding in Kant. The resonance and fruitfulness which his work unfolded is manifested in the diversity of subsequent proposals. Among them is a deepening of the concept of freedom which Kant had defined negatively in contrast to natural determination in a further exploration of subjectivity. It specifies his explanation of the consciousness of the moral law as a “factum of reason” as the result of a deed that Hermann Krings, following Fichte, has identified as an act of “self-opening” (Hübenthal, 2005, pp. 120-122; Striet, 2005, p. 183).

Since the division of eras due to Kant, various streams have forged new routes. For the subject matter that Christian theology reflects on, the conclusion stands that “even in its opposition [*Entgegensetzung*] to the Christian faith, thinking in terms of freedom shows a greater affinity to this faith than the modes of thought of earlier epochs” (Pröpfer, 1991, p. 12, cited from Essen, 2005, p. 221).

References

Anzenbacher, A., 1992. *Einführung in die Ethik*. Düsseldorf: Patmos.

Anzenbacher, A., 2002. Sozialethik als Naturrechtsethik. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 43, pp. 14-32.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 6. С. 5–222.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М. : Весь мир, 2002.

Anzenbacher A. Einführung in die Ethik. Düsseldorf : Patmos, 1992.

Anzenbacher A. Sozialethik als Naturrechtsethik // Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. 2002. Vol. 43. S. 14–32.

Auer A. Autonome Moral und sittlicher Glaube. 2. Auflage. Düsseldorf : Patmos, 1984.

Baur F. C. [Anzeige der beiden academischen Schriften.] *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. Pars I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II. Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole* // *Tübinger Zeitschrift für Theologie*. 1828. Vol. 1. S. 220–264.

Baur F. C. *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora, Pars II: Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole* (Tübinger Osterprogramm). Tübingen : Hopferi de l'Orme, 1827.

Baur F. C. *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*. Tübingen : Osiander, 1838.

Bielefeldt H. Verrechtlichung als Reformprozess. Kants Konstruktion der Rechtsentwicklung // *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart* / hrsg. von R. Langthaler, H. Nagl-Docekal. Berlin : Akademie Verlag, 2004. S. 73–84.

Essen G. Abschied von der Seelenmetaphysik. Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie // *Kant und die Theologie* / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 187–223.

Essen G., Pröpfer T. Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen // *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi* / hrsg. von R. Laufen. Paderborn : Schöningh, 1997. S. 163–178.

Farley M. A Framework for Moral Discernment // *Catholic Theological Ethics, Past, Present, and Future: the Trento Conference* / ed. by J. Keenan. Maryknoll, NY : Orbis, 2011. P. 138–146.

Firestone C. L., Jacobs N. A., Joiner J. H. Introduction // *Kant and the Question of Theology* / ed. by C. L. Firestone, N. A. Jacobs, J. H. Joiner. Cambridge : Cambridge University Press, 2017. P. 1–10.

Forschner M. Über die verschiedenen Bedeutungen des 'Hangs zum Bösen' // *Immanuel Kant, Die*

Auer, A., 1984. *Autonome Moral und sittlicher Glaube*. 2. Auflage. Düsseldorf: Patmos.

Baur, F. C., 1827. *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora, Pars II: Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole* (Tübinger Osterprogramm). Tübingen: Hopferi de l'Orme.

Baur, F. C., 1828. [Anzeige der beiden academischen Schriften.] *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. Pars I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II. Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole*. *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1, pp. 220-264.

Baur, F. C., 1838. *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*. Tübingen: Osiander.

Bielefeldt, H., 2004. Verrechtlichung als Reformprozess. Kants Konstruktion der Rechtsentwicklung. In: R. Langthaler and H. Nagl-Docekal, eds 2004. *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 73-84.

Essen, G., 2005. Abschied von der Seelenmetaphysik. Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 187-223.

Essen, G. and Pröpfer, T., 1997. Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen. In: R. Laufen, ed. 1997. *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*. Paderborn: Schöningh, pp. 163-178.

Farley, M., 2011. A Framework for Moral Discernment. In: J. Keenan, ed. 2011. *Catholic Theological Ethics, Past, Present, and Future: the Trento Conference*. Maryknoll, NY: Orbis, pp. 138-146.

Firestone, C. L., Jacobs, N. A. and Joiner, J. H., 2017. Introduction. In: C. L. Firestone, N. A. Jacobs and J. H. Joiner, eds. 2017. *Kant and the Question of Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-10.

Forschner, M., 2011. Über die verschiedenen Bedeutungen des 'Hangs zum Bösen'. In: O. Höffe, ed. 2011. *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag, pp. 71-90.

Gula, R., 1991. Natural Law Today. In: C. Curran and R. McCormick, eds. 1991. *Natural Law and Theology*. Mahwah, NJ: Paulist Press, pp. 369-391.

Habermas, J., 2003. *The Future of Human Nature*. Translated by W. Rehg, M. Pensky, H. Beister. Cambridge: Polity Press.

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft / hrsg. von O. Höffe. Berlin : Akademie-Verlag, 2011. S. 71–90.

Gula R. Natural Law Today // Natural Law and Theology / ed. by C. Curran, R. McCormick. Mahwah, NJ : Paulist Press, 1991. P. 369–391.

Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin : Suhrkamp. 2019a. Bd. 1.

Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. Berlin : Suhrkamp, 2019b. Bd. 2.

Häring H. Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins. Zürich ; Köln ; Gütersloh : Benziger und Gütersloher Verlagshaus, 1979.

Hoff J. The Rise and Fall of the Kantian Paradigm of Modern Theology // The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism, with a Foreword by Angelo Cardinal Scola / ed. by P. M. Candler, C. Cunningham. L. : SCM Press, 2010. P. 167–196.

Höffe O. Can Virtue Make Us Happy? The Art of Living and Morality / ed. by A. Bunch. Evanston, Ill : Northwestern University Press, 2010.

Hübenthal C. Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant // Kant und die Theologie / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 95–128.

Hübenthal C. Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes. Münster : Aschendorff, 2006.

Hübenthal C. Ethische Begründung aus dem theologischen Grund des Säkularen. Eine katholische Sicht // Ökumenische Ethik / hrsg. von T. Weißer Fribourg : Academic Press ; Fribourg ; Würzburg : Echter, 2018. S. 45–63.

Hübenthal C. The Secular // Handbook of Public Theology / ed. by C. Hübenthal, C. Alpers. L. : T&T Clark, 2022 (в печати).

Junker-Kenny M. Approaches to Theological Ethics. Sources, Traditions, Visions. L. : T&T Clark, 2019.

Junker-Kenny M. Self, Christ and God in Schleiermacher's Dogmatics. A Theology Reconciled for Modernity. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2020.

Junker-Kenny M. "The Bold Arcs of Salvation History". Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022 (в печати).

Klingeld P. Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History // American Catholic Philosophical Quarterly. 2001. Vol. 75, № 2. P. 201–219.

Habermas, J., 2019a. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Volume 1*. Berlin: Suhrkamp.

Habermas, J., 2019b. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Volume 2*. Berlin: Suhrkamp.

Häring, H., 1979. *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*. Zürich, Köln & Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus.

Höffe, O., 2010. *Can Virtue Make Us Happy? The Art of Living and Morality*. Translated by D. R. McGaughey and A. Bunch, edited by A. Bunch. Evanston, Ill: Northwestern University Press.

Hoff, J., 2010. The Rise and Fall of the Kantian Paradigm of Modern Theology. In: P. M. Candler and C. Cunningham, eds. 2010. *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism, with a Foreword by Angelo Cardinal Scola*. London: SCM Press, pp. 167-196.

Hübenthal, C., 2005. Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 95-128.

Hübenthal, C., 2006. *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes*. Münster: Aschendorff.

Hübenthal, C., 2018. Ethische Begründung aus dem theologischen Grund des Säkularen. Eine katholische Sicht. In: T. Weißer, ed. 2018. *Ökumenische Ethik*. Fribourg: Academic Press; Fribourg & Würzburg: Echter, pp. 45-63.

Hübenthal, C., 2022. The Secular. In: C. Hübenthal and C. Alpers, eds. 2022. *Handbook of Public Theology*. London: T & T Clark (in print).

Junker-Kenny, M., 2019. *Approaches to Theological Ethics. Sources, Traditions, Visions*. London: T & T Clark.

Junker-Kenny, M., 2020. *Self, Christ and God in Schleiermacher's Dogmatics. A Theology Reconciled for Modernity*. Berlin and Boston: De Gruyter.

Junker-Kenny, M., 2022. "The Bold Arcs of Salvation History". *Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking*. Berlin and Boston: De Gruyter (in print).

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1996. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Introduction by A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-272.

Kobusch T. *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Kobusch T. *Selbstwerdung und Personalität*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2018.

Körtner U. *Evangelische Sozialethik*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Langenfeld A., Lerch M. *Theologische Anthropologie*. Paderborn : Schöningh, 2018.

Liebing H. Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1957. Bd. 54, № 2. P. 225–243.

MacNamara J. V. *The Truth in Love: Reflections on Christian Morality*. Dublin : Gill & Macmillan, 1988.

Milbank J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden, MA : Blackwell, 2006.

Murrmann-Kahl M. Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben // *Kant und die Theologie* / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 251–274.

O'Donovan O., Lockwood O'Donovan J. *The Bonds of Imperfection, Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, M : Eerdmans, 2004.

Pröpper T. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. München : Kösel, 1991.

Pröpper T. *Theologische Anthropologie*. Freiburg : Herder, 2011. Vol. 2.

Ricoeur P. *Hope and the Structure of Philosophical Systems (1970)* // *Figuring the Sacred, Religion, Narrative and Imagination* / ed. by M. Walker. Minneapolis : Augsburg Fortress, 1995. P. 203–216.

Schleiermacher F. D. E. *The Christian Faith (1830/31)* / ed. by H. R. Mackintosh, J. S. Stewart. Edinburgh : T&T Clark, 1986.

Schönecker D., Wood A. W. *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*. Paderborn : Schöningh, 2002.

Siep L. *Natural Law and Bioethics // Human Nature and Natural Law, Concilium* / ed. by L. S. Cahill, H. Haker, E. Messi Metogo. L. : SCM, 2010. P. 44–67.

Stosch K. *Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage // Kant und die Theologie* / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 46–94.

Striet M. "Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote". *Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie // Kant und die Theologie* / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 162–186.

Kant, I., 1998. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1998. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Edited by A. W. Wood and G. di Giovanni. Introduction by R. M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-192.

Kleingeld, P., 2001. Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 75(2), pp. 201-219.

Kobusch, T., 2006. *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kobusch, T., 2018. *Selbstwerdung und Personalität*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Körtner, U., 1999. *Evangelische Sozialethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Langenfeld, A., and Lerch, M., 2018. *Theologische Anthropologie*. Paderborn: Schöningh.

Liebing, H., 1957. Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 54(2), pp. 225-243.

MacNamara, J. V., 1988. *The Truth in Love: Reflections on Christian Morality*. Dublin: Gill & Macmillan.

Milbank, J., 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Second Edition. Malden, MA: Blackwell.

Murrmann-Kahl, M., 2005. Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 251-274.

O'Donovan, O. and Lockwood O'Donovan, J., 2004. *The Bonds of Imperfection, Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Pröpper, T., 1991. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. Third Edition. München: Kösel.

Pröpper, T., 2011. *Theologische Anthropologie*. Volume 2. Freiburg: Herder.

Ricoeur, P., 1995. Hope and the Structure of Philosophical Systems (1970). In: P. Ricoeur, 1995. *Figuring the Sacred, Religion, Narrative and Imagination*. Translated by D. Pellauer, edited by M. Walker. Minneapolis: Augsburg Fortress, pp. 203-216.

Schleiermacher, F. D. E., 1986. *The Christian Faith (1830/31)*. Edited by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, translated by D. M. Baillie et al. Edinburgh: T & T Clark.

Schönecker, D. and Wood, A. W., 2002. *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh.

Wendel S. Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff // Kant und die Theologie / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 13–45.

Об авторе

Морин Юнкер-Кенни, доктор философии, профессор, Тринити-колледж Дублина, Дублинский университет, Ирландия.

E-mail: mjunker@tcd.ie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1834-5114>

О переводчике

Полина Руслановна Бонадысева, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2388-5441>

Для цитирования:

Юнкер-Кенни М. Перелом или тупик? Дебаты в рамках теологической рецепции кантовской философии // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 121–155.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-5>

© Юнкер-Кенни М., 2021.

Siep, L., 2010. Natural Law and Bioethics. Translated by J.G. Cumming. In: L.S. Cahill, H. Haker and E. Messi Metogo, eds. 2010. *Human Nature and Natural Law, Concilium*. London: SCM, pp. 44-67.

Stosch, K. von, 2005. Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 46-94.

Striet, M., 2005. „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 162-186.

Wendel, S., 2005. Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 13-45.

The author

Prof. Dr Maureen Junker-Kenny, Trinity College Dublin, the University of Dublin, Ireland.

E-mail: mjunker@tcd.ie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1834-5114>

To cite this article:

Junker-Kenny, M., 2021. Watershed or Cul-de-Sac? Disputes in the Theological Reception of Kant's Philosophy. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 121-155.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-5>

© Junker-Kenny M., 2021.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))