

УДК 1(091)

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

А. Швейцер*

Именно на этом зиждется второй подход в попытке Канта практически реализовать идею практической свободы, не прибегая к помощи трансцендентальной идеи свободы. Однако следствием этого подхода, содержащего космологический компонент при рассмотрении реализованной идеи свободы, является то, что понятие морального мира выступает при осуществлении этой идеи одновременно как ее данность. «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно свободе разумных существ и каким ему надлежит быть согласно необходимым законам нравственности), я называю моральным миром» (с. 590)². Здесь проявляется невозможность сохранить предпринимаемое Кантом разграничение между миром человеческих действий и миром природы, так как их связь друг с другом дает о себе знать в том, что в моральном мире для того, чтобы представить его себе, «мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы)» (с. 590). Но как только мы коснулись возможной взаимообусловленности человеческих действий и природного процесса, перед нами возникает необходимость найти какую-либо форму, проясняющую отношение между отвергаемой связью практической свободы с трансцендентальной идеей свободы, с тем, чтобы восстановить моральную свободу человеческого действия, тем более что это действие как явление находится в связи с другими действиями в

¹ Продолжение, начало см.: Швейцер А. Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»). Предисловие. Ч. 1 // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, №2. С. 109–118; №3. С. 82–98; №4. С. 73–78.

* Поступила в редакцию: 10.12.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-7

© Гильманов В.Х., пер., 2017

² В тексте диссертации Швейцер ссылается на тексты Канта, опубликованные издательством Ph. Reclam, с указанием страниц из этого издания. В переводе указываются страницы по изданию: Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. Юбилейное издание 1794–1994 / под ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994.

мире явлений. Это возможно при допущении того, что идея свободы помимо механизма природы может быть соотнесена с практической реальностью, основанной на связи явлений по моральным принципам. Данная возможность облечена Кантом в форму следующего вопроса: Каким образом «практическая идея» морального мира, «которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (с. 590), может стать «объективной реальностью» в ее отношении к «чувственному миру»? Тем самым признается необходимость реализации идеи практической свободы только в связи с космологической идеей свободы, то есть с трансцендентальной идеей свободы. При таком положении дел последовательно определяются предпосылки для этого, ориентированные на выводы критического идеализма: благодаря отграничению мира явлений от интеллигибельного мира моральный мир может мыслиться в системном единстве: «этот мир мыслится только как интеллигибельный» (с. 590).

Однако Кант не совсем ясно осознает последствия такого решения, ориентированного на применение принципов критического идеализма. Ведь, если быть последовательным, то критический идеализм может рассуждать только лишь об одном единственном интеллигибельном мире, а именно — о том, каковой в соответствии с нашей способностью познания доступен нам в опыте только как мир явлений. Интеллигибельный мир идентичен данному нам в опыте миру явлений, даже если он не представляется нам в созерцательных формах пространства и времени. Поскольку процессы, доступные нашему познанию, мы воспринимаем как явления только в причинной связи механизма природы, то свобода в интеллигибельном мире означает то, что эти процессы находятся в нем вне необходимой пространственно-временной связи, в то время как их связность возникает, по Канту, лишь благодаря нашей способности чувственного созерцания. И оказывается, что отношение интеллигибельного мира к миру явлений есть не отношение действующей причины к материалу, а отношение разумного существа к его выражению в мире явлений. Таким образом, если для практической реализации идеи морального мира соединить его с интеллигибельным миром, то моральный мир предстает все же для нашей чувственной способности познания только как мир явлений, в котором процессы нравственной направленности даны нам только в системном единстве механизма природы.

И получается, что в представленном разделе «религиозно-философского наброска» положения, выводимые из плана критического идеализма, оказываются принесенными в жертву нравственному интересу. Критический идеализм сводит моральный и интеллигибельный миры воедино, но последний из них покрывается миром явлений с той лишь разницей, что в нем мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (см. цитированное положение на с. 590). Кант уточняет это и на с. 591: «В интеллигибельном, то есть моральном мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей), можно мыслить такую систему...» и т.д. При таком положении дел нравственность оказывается на пороге, отделяющем мир явлений от интеллигибельного мира. В отношении первого из них она должна быть формирующим принципом, поступательно реализуя тем самым в мире явлений исторической событийности моральный идеал. Здесь, как видим, моральный интерес и понятийная основа критического идеализма оказываются в противоречии с друг другом.

Таким же противоречивым и непоследовательным оказывается ход мыслей на с. 590: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно свободе разумных существ и каким ему надлежит быть согласно необходимым законам нравственности), я называю моральным миром. Этот мир мыслится только как интеллигибельный, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея: однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее. Поэтому идея морального мира обладает объективной реальностью не [в том смысле], как если бы она относилась к предмету интеллигибельного созерцания (подобных предметов мы вообще не можем мыслить), а [в том], что она относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом применении» (с. 590). В этом ходе мыслей в развиваемом Кантом понятии морального мира объединены идея трансцендентальной свободы и идея морально-практической свободы. Возврат к космологической идее свободы и благодаря этому к ее связи с системным единством мира явлений достигается тем, что сфера человеческих поступков расширяется до мировой событийности. Это оказывается возможным посредством того, что понятие мира, предпосланное в понятии морального мира, находит свое завершение в человеческом обществе: моральное человечество оказывается у Канта тождественным моральному миру. Моральный мир мыслится «как *corpus mysticum* разумных существ в нем, поскольку свободная воля их при моральных законах обладает полным систематическим единством как с самим собой, так и со свободой любого другого» (с. 590).

В этом ходе мыслей не дано обоснования возможности отождествления морального мира с моральным человечеством. Лишь позже в «Критике способности суждения» Кант возьмется за это, выразив мысль о том, что нравственное человечество есть собственно конечная цель творения, из-за чего все происходящее в мире соотносено с этой нравственной конечной целью. В «наброске» можно лишь констатировать наличие интереса, движущего теологию морали в ее поиске той телеологии, каковая могла бы стать ее надежным фундаментом, позволив на ее основе обосновать познанное в своей необходимости, но не достижимое в чистом разуме понятие конечной цели творения как принадлежащее ему по сути. И потому, в соответствии с интересом моральной свободы для ее завершеного обоснования, в «наброске» сфера человеческих поступков, каковая в общем рассмотрении предстает как вневременная величина, расширяется Кантом до степени включения в нее всего происходящего в мире.

Исходя из этих предпосылок, Кант осуществляет практическую реализацию понятия Бога в отношении возможности достижения морального мира в развитии морального человечества. В этом моральном мире «можно мыслить такую систему связанного с моральностью соразмерного блаженства как необходимую, ибо свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего блаженства, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе в тем чужого прочного благополучия» (с. 591). Однако же, поскольку моральное должен-

ствование сохраняется, даже если бы другие из этих разумных существ «не действовали сообразно этому закону», то сохранение надежды на осуществление этого морального мира возможно лишь «в том случае, если высший разум, повелевающий согласно моральным законам, будет положен в основу и как причина природы» (с. 591). Здесь, таким образом, понятие Бога обосновывается как необходимое в практическом смысле для развития нравственно совершенного человечества, которое есть одновременно осуществление морального мира. Подобный ход мыслей ведет к практической реализации идеи Бога в последовательности от понятия Бога как морального законодателя мира к Его пониманию как «причины природы». Из этого следует, что развиваемое на этом пути понятие Бога применимо к миру только при расширении понятия нравственного человечества до понятия нравственного мира. Эта мысль потому так важна для философии религии Канта, что лишь на ее основе можно связать Бога как мироправителя с нравственным законом, не нарушив при этом автономию этого закона через введение понятия морального законодателя мира. В конце раздела второго «Канона чистого разума» Кант указывает на опасность этого нарушения².

В «наброске» эта мысль о практической реализации морально фундаментального понятия Бога в отношении нравственного усовершенствования человечества лишь намечена Кантом: в «Критике способности суждения» он вновь обращается к ней, главным образом в попытке открыть предпосылки для ее последовательного обоснования в этикотеологии. В своей завершенной чистоте эта мысль, очищенная также от рассуждений о блаженстве как факторе нравственного развития, представлена Кантом в его «Религии в пределах только разума»: практическая реализация морального понятия Бога осуществлена здесь в его развитии до понятия Бога как объективно существующего всеобщего морального закона, как «всеобщей этической сущности моральных законов».

В «наброске» же эта мысль лишь только намечена, а понимание ее сущностно значимого содержания скорее затруднено обращением Канта к понятию блаженства. Употребляя его в новой смысловой связи, открывающейся в отмеченной выше мысли, Кант, не преодолевая смысловой инерции этого понятия в предшествующем ходе мыслей, затемняет тем самым особую специфику нового хода мыслей. При исследовании кантовской философии религии необходимо различать эти два хода мыслей, с како-

² См. указанное Швейцером место в тексте Канта: «Но когда практический разум достиг этого высокого пункта, а именно понятия единой первосущности как высшего блага, то он не должен воображать, будто он поднялся над всеми эмпирическими условиями своего применения и вознесся до непосредственного знания новых предметов настолько, чтобы исходить из этого понятия и выводить из него даже моральные законы. Действительно, внутренняя практическая необходимость именно этих законов привела нас к допущению самостоятельной причины или мудрого правителя мира, чтобы придать моральным законам действительность; поэтому мы не можем рассматривать их вслед за этим опять как случайные и как производные от воли, в особенности от такой воли, о которой мы не имели бы никакого понятия, если бы не составили себе его соответственно указанным выше законам. До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны исполнять их» (с. 597) (*Примеч. пер.*).

выми мы сталкиваемся в их неразвитой форме в «религиозно-философском наброске». Это требует от нас определить контуры этих мыслей для проведения различия между ними. Опосредующее понятие, каковое, на первый взгляд, приравнивает их друг к другу, — понятие блаженства.

Каково его место в реализации идеи Бога, как оно представлено в цитированном отрывке со с. 591? В нем понятие морального мира соотнесено с понятием морального человечества, в котором, по мысли Канта, моральное поведение людей выступает как принцип причинности всеобщего блаженства. При таком понимании морального мира совершенная нравственность идентична совершенному блаженству: моральный мир есть «система вознаграждающей себя самой моральности» (с. 591). Моральное усилие отдельного человека в так понимаемом мире ведет к тому, чтобы посредством нравственного усовершенствования достиглось как собственное, так одновременно и всеобщее блаженство. Цель Канта — обоснование нравственного усилия, несмотря на вполне очевидную перспективу, что не все члены человеческого сообщества, предназначенные для жизни в моральном мире, будут действовать нравственным образом. Для достижения цели Кант берется за реализацию понятия Бога.

Следует отметить, однако, что в отношении морального мира Кант обычно несколько иначе толкует соотношение между добродетелью и блаженством, отличающееся от только что представленного выше, в контексте которого блаженство выступает как результат совместного добродетельного усилия человечества и требует тем самым нравственного усилия каждого. Более известно то понимание Канта, согласно которому добродетель сводится к стремлению стать достойным блаженства. Разница между таким пониманием, как оно представлено особенно в «Критике практического разума», и ходом мыслей на с. 591 «Канона чистого разума» имеет чрезвычайную значимость. Как видно из последнего, моральный мир здесь есть совершенная нравственность и блаженство в их тождестве друг другу. Если же исходить из понимания того, что добродетель есть только лишь стремление стать достойным блаженства, то возникает тот ход мыслей, в котором нравственное совершенство и достигнутое блаженство суть две разные величины, не связанные причинно друг с другом, поскольку первое не влечет за собой второе необходимым образом, как это утверждается «системой вознаграждающей себя самой моральности»³. Понимание добродете-

³ Различие понимания отношения между добродетелью и блаженством в той форме, каковая доминирует в «Критике практического разума», и той, каковая выступает как «система вознаграждающей себя самой моральности», нашло свое точное выражение в разделе 2 «Критическое снятие антиномии практического разума» главы 2 «Критики практического разума» на с. 511: «Но поскольку я не только вправе мыслить свое существование и как ноумена в интеллигибельном мире, но даже имею в моральном законе чисто интеллектуальное основание определения своей причинности (в чувственно воспринимаемом мире), то вполне возможно, что нравственность убеждений имеет как причина если не непосредственную, но все же опосредованную (при посредстве интеллигибельного творца природы) и притом необходимую связь со счастьем как с действием в чувственно воспринимаемом мире; эта связь в такой природе, которая есть лишь объект чувств, всегда имеет место только случайно и не может быть достаточной для высшего блага». Давайте суммируем важные положения в этом решающем для отмеченного различия суждении Канта: 1. Связь между добродетелью и счастьем (Немецкое *Glückseligkeit* переводится Н. О. Лосским в используемом нами его переводе «Критики чистого разума» как

тели как стремления стать достойным блаженства с самого начала с необходимостью ориентировано на реализацию идеи Бога: Бог есть та величина, на которой зиждется связь между добродетелью и блаженством для добродетельного субъекта. В другой смысловой связи, однако, отношение между добродетелью и блаженством не ориентировано с самого начала на дополнительное вспоможение идеи Бога. Лишь через указание на действительное положение дел в мире, в котором многие не действуют сообразно норме морального закона, вводится требование необходимости существования Бога. Идея Бога распознается как необходимая для обоснования обязательности морального закона «для всякого частного пользования свободой, если бы даже другие [существа] не действовали сообразно этому закону», ставя под вопрос достижение идеала нравственно совершенного человечества, поскольку срыв плана по развитию совершенной нравственности одновременно делает невозможным блаженство в системе вознаграждающей себя самой моральности.

Как видим, уже сразу в «наброске» возникает серьезное противоречие между двумя рядами мыслей, которое затем особенно сильно проявляется при попытке их применения для возможности или невозможности обоснования необходимости реализации идеи Бога. В этой связи почти на грани чуда то, что именно в момент начала реализации идеи Бога на последующих страницах «наброска» особенно сильно проявившийся на с. 590—591 инаковый ход мыслей Канта вступает в соприкосновение с привычными смысловыми связями за счет того, что в его пассаже в конце с. 591 мы встречаем указание на добродетель как связанную «с неустанным стремлением сделать себя достойным блаженства».

Сама по себе эта мысль уже возникала на страницах «религиозно-философского наброска». Так, на с. 589 она выражена с полной ясностью: «...нравственный закон повелевает, как мы должны вести себя, чтобы быть лишь достойными блаженства». На с. 591 на первый план выступила другая связь между добродетелью и блаженством. Чуть позже Кант, однако, вновь обращается к уже сформулированному на с. 589 положению о добродетели в связи со стремлением стать достойным блаженства. Попытка объяснить возникшее противоречие должна привести нас к обнаружению глубинного основания различия двух рядов мысли в отношении связи моральности и блаженства. Для этого надо учесть то, что ход рассуждений на с. 591 обосновывает понятие морального мира, исходя из отношения отдельного индивида к человечеству в тесной взаимосвязи между ними. Вопреки этому в другом ходе мыслей в отвлечении от подобного толкования отдельный человек рассматривается уже как изолированный субъект, который в своей изолированности противостоит миру как природе.

«блаженство», Н.М. Соколовым в используемом нами его переводе «Критики практического разума» как «счастье». — *Примеч. пер.*) не является непосредственной, но опосредована. 2. Для обоснования этой опосредованной связи необходимо выдвинуть положение о существовании Бога. То есть эта опосредованная связь с самого начала ориентирована на идею Бога, а не есть лишь необходимое дополнение, как это сформулировано Кантом на с. 591 «Критики чистого разума». 3. Если даже добродетель и счастье мысленно могут быть поставлены в отношении причины и следствия, то лишь как имеющее случайное проявление в чувственном мире, что не достаточно для высшего блага. На фоне этого обобщения видно, насколько такое понимание далеко от идеала морального мира как системы вознаграждающей себя самой моральности в «наброске» в «Критике чистого разума».

Как уже упоминалось, эти и все уже отмеченные до этого различия довольно четко группируются по двум рядам смыслового развития, каковые в «наброске» еще пересекаются друг с другом в нечетко проясненном противоречивом взаимоотношении, в дальнейшем развитии, однако, расходятся по причине все большего прояснения их различия, проходя через все развертывание философии религии Канта вплоть до ее завершения в «Критике способности суждения». В первую очередь, это различие проходит по линии того, кого касаются религиозно-философские суждения — изолированного субъекта или человечества как сообщества? Именно в отношении к нравственно совершенному человечеству следует искать ключ к ходу мыслей на с. 591, включая как толкование понятия морального мира, так и рассуждения о практической реализации понятия Бога. Мир, с которым в этом ряду мыслей связан каждый отдельный человек, — это человечество. Иначе в другом ходе мыслей, где Кант оперирует понятием изолированного разумного существа как субъекта, каковому как отдельному существу просто предопределено быть в том или ином отношении с миром и его историей. Блаженство здесь есть проявление созвучия природного процесса с нравственным усовершенствованием субъекта. Поскольку в этом ходе мыслей не может быть установлена причинная связь между добродетелью и блаженством, подобно тому, как это возможно при расширении понятия человечества до понятия мира, то для этого ряда единственно возможной связью между тем и другим может быть только понятие стремления стать достойным блаженства через добродетель. Кантовский ход мыслей здесь показывает, что развиваемое им понятие блаженства основывается как раз на отношении к человеку как изолированному субъекту. В этом ряду мыслей понятие блаженства оказывается ответом на теоретико-практический вопрос в «Каноне чистого разума»: если я делаю то, что должен делать, то на что я тогда могу надеяться? В свете этого вопроса Кант уточняет идею блаженства на с. 590, соотнося ее с понятием счастья в практическом интересе в чувственном мире⁴: «...если мое поведение таково, что я не достоин блаженства, то смею ли я надеяться быть благодаря этому причастным блаженства?» (с. 590). В этом месте «наброска» вновь становится ясным, что здесь введение понятия блаженства в философию религии основано на совсем иной мотивации, чем в «Критике практического разума»: оно мотивировано той предпосылкой, которой Кант оперирует в качестве основной только в «религиозно-философском наброске», а именно — единство разума в его теоретическом и практическом применении, обосновывающее как необходимое для чистого разума единство добродетели и блаженства, поскольку последние связаны с этим двойным применением разума. Кант утверждает, «что, подобно тому как моральные принципы согласно разуму в его *практическом* применении необходимы, точно так же согласно разуму в его *теоретическом* применении необходимо допускать, что всякий имеет основание надеяться на блаженство в той мере, в какой он сделал себя достойным его своим поведением, и, следовательно, система нравственности неразрывно связана с системой блаженства, однако лишь в идее чистого разума» (с. 591).

⁴ Здесь важно отметить, что при этом соотнесении Кант использует два близких по значению, но разных по смыслу прилагательных: glücklich = счастливый, glücklichselig = блаженный, что учитывает переводчик Н.О. Лосский, связывая первое из них с чувственно воспринимаемым миром, а второе — с интеллигибельным. См. в этой связи рассуждения Канта в последнем абзаце на с. 590 (*Примеч. пер.*).

Вскоре же, после того как моральная идея Бога оказывается практически реализованной в отношении всего человечества — при этом и возникает отмеченное взаимодействие между добродетелью и блаженством, мы вновь сталкиваемся с поворотом рассуждений Канта: в их центре оказывается субъект как изолированное разумное существо. Этот поворот маркирован суждениями о связи нравственности и блаженства посредством мысли о стремлении быть достойным блаженства: «Идею такой интеллигенции, в которой морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку она находится в точном соотношении с нравственностью (как достоинством счастья), я называю идеалом высшего блага» (с. 591–592). Связь этого отрывка с предшествующим ходом мыслей лишь кажущаяся: понятие морального мира, значимое в этом суждении Канта, не имеет никакой связи с идеей нравственно совершенного человечества. При акценте на изолированного субъекта сфера его действия не может распространяться на весь ход мирового процесса, как это предполагалось в понятии морального мира на предыдущих страницах. Моральный мир в отношении изолированного субъекта ограничен только созвучием добродетели и блаженства. Каким образом весь мир явлений подстроен к нравственному поведению отдельного разумного существа? — только при условии созвучия добродетели и блаженства, и это единственная предпосылка возможности какого-либо морального мира для отдельного изолированного субъекта.

При таком подходе происходит усиление возможности решения вопроса единства чистого разума критического идеализма в сравнении с предшествующим акцентом на понятие морального мира. Во-первых, идея морального мира полностью освобождается от чувственного мира: она не выступает больше как формирующий принцип, обеспечивающий мировому процессу его связь с нравственным законом в объеме морально-нравственного делания человечества. Она выступает уже как идея, отличная от мира явлений, но как возможное будущее этого мира. Она связывается Кантом уже не с каким-либо интеллигибельным миром, а только с интеллигибельным миром⁵ «при мудром творце и правителе»: «Нравственность сама по себе образует систему, но нельзя сказать того же о блаженстве, если только оно не распределяется в точном соответствии с моральностью. Но такое соответствие возможно только в интеллигибельном мире при мудром творце и правителе. Разум вынужден или допускать такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать иным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки, так как необходимое последствие их, связываемое с ними тем же разумом, должно было бы отпасть без указанного выше допущения» (с. 592).

Для этого ряда мыслей становится полностью не пригодным тот ход мыслей, который использовался Кантом на предыдущих страницах для реализации понятия Бога в ориентации на допущение возможной причинной связи добродетели и блаженства в чувственном мире, включающем в себя моральное человечество. При такой ориентации невозможна связь между идеей Бога и идеей какой-либо будущей жизни. Совсем иная ориен-

⁵ В языковом плане Швейцер акцентирует разницу между «каким-либо интеллигибельным миром» и именно тем, который связан с Богом, через выделение и противопоставление в своем тексте обоих миров за счет контраста неопределенного и определенного артиклей (*Примеч. пер.*).

тация идеи Бога, реализуемой при сопряжении морального мира с интеллигибельным: Бог здесь — гарант для согласованности добродетели и блаженства для отдельного существа. И поскольку это созвучие обоих может происходить только в интеллигибельном мире, идея будущей жизни становится необходимым дополнением к идее Бога, без чего эта последняя стала бы совершенно не нужной⁶.

Итак, результат таков: в первом ряду мыслей реализация понятия «какого-нибудь Бога» исключает добавление идеи какой-либо будущей жизни, так как это понятие изначально не ориентировано на эту идею и в своей сути чуждо ей. Во втором ряду, в котором практическая реализация понятия Бога ориентирована на интеллигибельный мир, эта реализация невозможна без одновременной практической реализации идеи будущей жизни: «Бог и иная жизнь суть два допущения, неотделимые согласно принципам чистого разума от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом» (с. 592). И оказывается, что в действительности привязка второго ряда мыслей к реализованному понятию Бога в первом иллюзорна: во втором ряду понятие Бога реализуется на основе собственных допущений, отличных от первого, и неразрывно связано с идеей будущей жизни. То, что речь действительно о новом понятии Бога, скажется уже в том, что понятие вскоре столкнется с невероятной для него сложностью, преодоленной при реализации идеи Бога в первом ходе мыслей: это — вопрос о связи понятия Бога с нравственным законом через посредство понятия морального законодателя. В первом ходе мыслей Кант шел от идеи Бога как морального законодателя к идее Бога как мироправителя. Во втором все наоборот: в нем реализуется понятие Бога как «мудрого творца и правителя интеллигибельного мира» (с. 592). В этой связи становится необходимым обоснование того, как организовано отношение между Богом как моральным законодателем и Его нравственным законом для каждого разумного существа, что Кант и делает, опираясь, однако, на столь неловкую аргументацию, что она похожа на смысловое насилие. Не зря он вскоре от нее отказался. Его обоснование таково: «Поэтому всякий рассматривает моральные законы как заповеди, чем они не могли бы быть, если бы они не связывали со своими правилами а priori соответствующие им следствия и, следовательно, не содержали обетования и угрозы. Но это было бы невозможно, если бы они не основывались на необходимой сущности как высшем благе, которое единственно может установить такое целесообразное единство» (с. 592). Как видим, здесь моральные законы в их истоке сводятся к моральному законодателю мира, содержа в себе «обетования и угрозы».

Вряд ли нельзя не заметить, насколько далеко понимание нравственного закона в «религиозно-философском наброске» от той глубины и чистоты, каковых Кант достигнет в последующих работах. Представить себе в «Критике практического разума» трактовку какого-либо нравственного закона, содержащего «обетования и угрозы», немислимо: в таком виде он более не есть нравственный закон, так же как не могут быть моральными законами те, которые в «наброске» толкуются как невозможные вне связи добродетели и блаженства, превращаясь, по Канту, в «пустые выдумки» (с. 592). Последствия такого понимания нравственного закона в «наброске» сказываются и в признании Кантом нравственного усилия как связанного с

⁶ Вот почему в дальнейшем не раз встречается сочетание «Бог и будущая жизнь».

идеей будущей жизни: в том, как эта идея реализуется, нет ничего нравственного, поскольку она зиждется на простой мысли, что интеллигибельно-моральный мир — это мир будущего, и поэтому иная будущая жизнь в этом мире должна быть для нас гарантирована, если мы добродетельны.

Намного глубже связь нравственного достоинства и продолжения нашего существования в ином мире развита в «Критике практического разума», где идея бессмертия реализуется в перспективе возможности нравственного совершенствования. В соответствии с этим продолжение нашего существования допускается Кантом как возможность бесконечного нравственного развития. Новое качество своего достоинства эта идея проявляет уже в том, что в «Критике практического разума» она реализуется самостоятельно, еще перед обращением Канта к идее Бога, в то время как в «наброске» идея будущей жизни есть лишь дополнение к идее Бога, возникая как ее следствие и будучи в своей реализации в полной от нее зависимости. Поэтому во втором ряду мыслей «наброска» в потоке не сформированных до конца мыслей Канта появляется и недоработанная трактовка нравственного закона: это видно из того, что высшее благо как моральный мир он определяет не как предмет нравственного действия, а как его вознаграждение.

С полной ясностью это видно в рассуждениях Канта, завершающих ход мыслей второго ряда: в них возможность нравственного действия ставится в прямую зависимость от возможности воздаяния за это в будущей жизни: «Необходимо, чтобы весь наш образ жизни был подчинен нравственным максимам, но это невозможно, если с моральным законом, представляющим собой лишь идею, разум не связывает действующей причины, которая определяет для нашего поведения, сообразующегося с этим законом, результат, точно соответствующий нашим высшим целям, будь то в настоящей или в иной жизни. Следовательно, без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления, так как не исполняют всей цели, естественной и необходимой для всякого разумного существа и a priori определяемой тем же чистым разумом» (с. 593). В этом суждении проявляется то, что уже было отмечено: любой ход мыслей, сопрягающий моральный мир с интеллигибельным, теряет субъектный мотив морального интереса, так как нравственное деяние происходит в сфере поступков в чувственном, а не в интеллигибельном мире. Только при условии того, что идея морального мира каким-либо образом будет приведена в связь с наличным чувственным миром, можно представить себе моральный мир как цель морального дела. При этом условии допустима телеологическая ориентация такого хода мыслей, который, отказавшись от понятийной толкотни с миром явлений и интеллигибельным миром, реализует понятие моральной конечной цели мира, выбрав субъектом не изолированное разумное существо, а человеческий род. В этом случае достижимы как самая безукоризненная трактовка морального понятия Бога, так и обоснование нравственного закона в его формальной чистоте. Это ведет к кардинальному усовершенствованию мыслей, намеченных Кантом на с. 590—591.

Кант вновь обращается к этим мыслям, начиная со с. 594, при уточнении свойств выведенной им в этикотеологии единой моральной перво-сущности. От этой всесовершеннейшей и всемогущей сущности, каковой подчинены вся природа и ее отношение к нравственности в мире, ход мыс-

лей ведет к исследованию мира в аспекте единства его целей. Но высшие цели суть те, которые связаны с моральностью: вот почему именно на этом пути моральной телеологии достигается понятие единой первосущности как высшего блага, которая есть моральный законодатель мира, что дает нам возможность быть направляемыми им без необходимости выводить моральными законы самим: «До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны исполнять их» (с. 597). Нравственный смысл этого ряда мыслей выражается в том, что в нем задана направленность морального усилия на предназначенное нам в этом мире призвание, не в каком-то ином будущем интеллигибельно распознаваемом мире, а именно в этом: и таким образом нравственность и действительность связываются друг с другом. Только так наша нравственность, не становясь безнравственной, может быть приведена к ее отношению с высшим существом, и только так могут быть сохранены последние цели разума, если они хотят быть моральными. Этим глубоким толкованием нравственности и связанной с ней проблемы взаимоотношения понятия Бога с нравственным законом заканчивается «религиозно-философский набросок». Эта концовка есть одновременно его высшая точка, в которой Кант достигает той глубины постановки проблем, каковая становится продуктивной основой всего последующего развития религиозной философии Канта в ее поиске своей завершенной формы и смыслового потенциала.

Итак, мы достигли конца первой части нашего исследования, подвергнув интерпретации два первых раздела «Канона чистого разума». Остается еще третий раздел «О мнении, знании и вере» (с. 598—606). Но он имеет лишь небольшое значение для проникновения в суть кантовской философии религии, поскольку в сравнении с двумя предыдущими не содержит в себе мыслей, продвигающих «набросок» к новым горизонтам. Смысловому наполнению этого раздела не достает точных и острых контуров представленных в нем мыслей. Лишь в одном отношении этот раздел представляет интерес для понимания его места в «религиозно-философском наброске» при условии обращения к общему вопросу о том, как весь «набросок», завершаемый третьим разделом, соотносится с общим религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики, со всем замыслом критической философии в целом?

Значение раздела «О мнении, знании и вере» в отношении к оставленному выше вопросу в том, что мысли, представленные в нем, в более ясной и глубокой форме уже сформулированы ранее в предшествующих разделах «Трансцендентальной диалектики». Весь основной критический замысел Кантовой диалектики в том, чтобы разрушить мнение и очистить знание. Религиозно-философский план этой диалектики направлен на выявление границ, правомерности и характера веры, если уж этого не только не хочет, но даже требует очищенное знание. На этом фоне третий раздел «Канона чистого разума» оставляет впечатление анахронизма. То, что Кант вставил его в «Канон», можно оправдать только при условии его прочтения строго в рамках «религиозно-философского наброска», то есть «Канона чистого разума», вне контекста всего трактата «Критика чистого разума», то есть вне связи с общим религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики.

Эти краткие замечания должны объяснить, почему мы не намерены уделять серьезного внимания исследованию третьего раздела «наброска». Как уже отмечено, вопрос его значимости или незначимости соотнесен с главным вопросом о месте всего «наброска» как целого в религиозно-философском плане трансцендентальной диалектики. Именно этот общий вопрос в центре всего предпринятого до этого исследования. Следует признать, однако, что, находясь в конце аналитического разбора хода мысли Канта в «наброске», мы после всего проделанного пути оказались в окружении таких вопросов, которые вытесняют главный вопрос с предназначенного для него первого места. Вся кропотливая работа над «наброском» представляется сейчас в конце пути какой-то системой концентрических кругов. Самый внешний круг поставил нас перед вопросом, каков общий характер кантовской философии религии в «Критике чистого разума». Следующий круг затрагивает разделение между религиозно-философским планом диалектики и планом «религиозно-философского наброска». В продолжение сужения исследования нам удалось глубже проникнуть в суть религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики, а затем провести анализ хода мысли Канта в «наброске». Круги продолжали сужаться все больше и больше: внутри самого «наброска» обнаружили два разных ряда мыслей. Наш анализ проследил линии их разделения до возможных пределов. Этот анализ, завершая все аналитическое исследование, и образует последний самый внутренний круг в системе концентрических кругов. Итак, путь всей проделанной работы шел от самого внешнего к самому внутреннему кругу. При подведении итогов и обобщении выводов мы намерены, однако, проделать путь в обратном направлении, то есть в движении от внутренних концентрических кругов к внешним. То есть начинаем мы с итогового обзора двух рядов мысли, обнаруженных нами в «религиозно-философском наброске».

Разница этих обоих рядов проявляется при исследовании связи между добродетелью и блаженством в понятии высшего блага. На с. 590–591 Кант устанавливает непосредственную причинную связь между добродетелью и блаженством как «системы вознаграждающей себя самой моральности». Во втором ряду мыслей, однако, он утверждает опосредованный характер этой связи: добродетель и блаженство связаны так, что первая позволяет стать достойным второго. Для гарантирования этой связи необходимо введение понятия высшей сущности, на что впредь ориентирован весь ход мыслей второго ряда. В отличие от этого в первом ряду мыслей понятие Бога выступает только как вспомогательное, будучи включенным в ход рассуждений Канта только в случае, когда констатирован факт, что земные реалии ставят под вопрос теоретически выведенную причинную связь между добродетелью и блаженством и тем самым достижение высшего блага. Речь идет о факторах реальной жизни, обуславливающих вероятность дефицита нравственного умонастроения у отдельных членов человеческого общества.

При дальнейшем внимании к этой мысли обнаруживается новый различительный момент обоих рядов. В первом из них суждения Канта ориентированы на человечество как единое сообщество, во втором — на изолированного субъекта. Тем самым полностью сдвигаются понятийные связи в обоих рядах. В первом моральный мир задуман как достижение морального совершенства человечества, расширенного для нашего нравст-

венного сознания до пределов всего мира. Во втором ряду моральный мир соотнесен с созвучием между природным процессом и нравственным достоинством каждого из отдельных разумных существ. В первом ряду нравственное человечество работает над созиданием совершенного морального мира, во втором моральный мир соотнесен с моральным усилием отдельного существа в модусе вознаграждения за то, что оно становится его достойно. В первом ряду Бог оказывает вспоможение человеческому обществу на пути нравственного прогресса для достижения морального совершенства, во втором же он воздаст каждому по его вкладу в достижение общего блага в соответствии с нравственным уровнем этого вклада. В первом ряду моральный мир задуман как формирующий принцип, задающий бесконечное нравственное развитие человеческого общества на пути к моральному совершенству. При этом вопрос о том, станет ли это совершенное состояние уделом отдельного субъекта, снимается, поскольку Кант ориентирован здесь на весь человеческий род. Во втором же ряду мыслей моральный мир выступает уже как наступающее для каждого отдельного существа состояние будущего: при этом этот мир будущего не есть предмет нравственного усилия, а наступающее вознаграждение. Между «здесь и сейчас» мира и его моральным будущим зияет большая пропасть, но Канту удается ее преодолеть за счет допущения «будущей жизни»: оно выдвигается как предварительное условие для приобщения к иному будущему миру морального совершенства. То есть во втором ряду идее Бога требуется дополнение в виде идеи «какой-либо будущей жизни». «Бог и будущая жизнь» становится устойчивым словосочетанием во втором ряду мыслей. В первом ряду этого нет: понятию Бога не нужно дополнения через понятие будущей жизни, так как оно ориентировано на развитие всего нравственного человечества.

Вся глубина разницы рядов проявляется в том, как Кант организует связь между Богом как мироправителем и Богом как моральным законодателем. В первом ряду мыслей Кант идет от понятия морального законодателя и, исходя из возможности достижения морального мира в моральном человечестве, связывает его с понятием мироправителя. Во втором же ряду Кант идет от понятия Бога как творца и правителя мира и связывает его с понятием Бога как морального законодателя и морального судии с тем, чтобы Бог мог распределять соответствующие моральному достоинству порции воздаяния. В первом ряду этический элемент в понятии Бога входит в конфликт с Его космическим элементом, во втором — космический представляет угрозу для этического. И в этом ряду эта угроза не только реализуется через понятие Бога, но и становится сокровенной сутью всего хода мыслей этого ряда, поскольку этический элемент полностью поглощается космическим. Ведь если нравственное совершенство мира лишь в будущем, то есть для каждого отдельного существа в ином мире, то связь морального усилия в этом мире с достижением совершенного морального мира удерживается только благодаря мысли о воздаянии в соответствии с достигнутым уровнем нравственного достоинства. Нравственный труд и нравственное совершенство мира лишены при таком подходе всякой органической связи.

Лишь за счет серьезного углубления в нравственном акценте этого второго ряда своих мыслей в «Критике практического разума» Канту удалось достичь этического равновесия между нравственным усилием и идеей дос-

тижения высшего блага: вместо «идеи будущей жизни» Кант развивает «идею бессмертия», расценивая последнее как возможное продолжение в ином мире начатой на земле работы по нравственному совершенству. В «религиозно-философском наброске», однако, этот второй ряд мысли находится в таком плачевном состоянии нравственной неразвитости, что ход мыслей Канта на с. 592–593 невольно создает впечатление, что в его понимании земная жизнь есть, по сути, долгий или короткий по обстоятельствам моральный экзамен, результат которого и соответствующее вознаграждение ожидают каждого в ином мире. Намного глубже нравственный посыл первого ряда: каждое нравственное усилие есть трудовой вклад морального субъекта в нравственное усовершенствование мира. В завершённой форме эта мысль выражена на с. 597–598 в конце второго раздела «Канона чистого разума»: здесь царят два ключевых выражения – нравственная свобода и нравственное обязательство по заповедям морального законодателя. Мысль о «будущей жизни» здесь отходит на задний план. Только лишь одно целевое применение имеет этикотеология: она должна учить нас тому, что мы обязаны делать «для выполнения нашего назначения здесь в мире» (с. 598). Какая глубокая мысль!

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

(Продолжение следует)

О переводчике

Владимир Хамитович Гильманов – доктор филологических наук, профессор Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the translator

Prof. Vladimir Gilmanov, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.wladimir@rambler.ru