

А. К. Судаков

МЕЖДУ ВЕРОЙ СЕРДЦА
И БЛАГОЧЕСТИЕМ РАЗУМА:
КАК КАНТ НЕ СТАЛ
ФИЛОСОФОМ ОТКРОВЕНИЯ

На основе анализа первого раздела «Религии в пределах только разума» Канта предпринимается попытка показать, что в Кантовой философии религии, наряду с бросающейся в глаза перспективой автономистически-просвещенческой «религии разума», имеется также совместимая с началами трансцендентализма основа для христианской философии духа, в смысле нравственной целостности жизни, и потому также для философии внутреннего откровения. Благодаря Канту в этом смысле стала возможной философия религии в Европе Нового времени, — но благодаря ему же она сделалась в ней одновременно почти невозможной.

*Anhand einer Analyse von Kants **Religions-schrift** wird ein Nachweis versucht, in der Kantischen Religionsphilosophie, neben der Perspektive einer autonomistischen Vernunftreligion, auch eine transzendental konforme Grundlage zur christlichen Geistesphilosophie, im Sinne der sittlichen Lebens Ganzheit, und auch für eine Philosophie der Offenbarung, vorhanden ist. Kant hat die Religionsphilosophie im Neuen Europa sowohl möglich, als auch fast ebenso unmöglich gemacht.*

Ключевые слова: философия религии, разум, сердце, закон, максима, умонастроение, образ мысли, умопостижимое деяние, преображение ума.

Проблема, которой посвящена эта статья, есть всем очевидный, но редко становящийся предметом рефлексии, трагикомический философский парадокс или скандал, — что «Религия в пределах только разума» Канта, занятая философской рефлексией о религии, при этом не признает самой возможности специфически **религиозного опыта**, выносит этот опыт «за скобки» при рассмотрении аспектов положительной религии! Кант стремится свести осмысленное в религии к моральной «религии» разума, отвлеченной от чувственности и от трансрационального. В этой «религии» нет ни чудес, ни таинств, ни благодати, ни собственно Церкви, — нет и Бога, которого замещает **идея Бога**, будто бы достаточная в моральных видах для конечного разума. Кант совершает «критическую» деструкцию Богообще-

ния, уверяя, что невозможно иное откровение, кроме откровения морального закона. А если не может быть позитивной теологии, то зачем в этом **критическом нигилизме** — философия религии?

Я собираюсь показать, что в этом трактате на деле не все так безысходно, что в нем есть две линии мысли, несовместимые в основах и несогласимые в результатах. Одна линия мысли действительно работает с трансцендентально-критическим инструментарием, другая только делает вид, что рассуждает кантиански. Одна линия мысли оставляет в религии и таинства, и мистическое богословие, и идею откровения, оставляет возможной философию откровения. Другая линия мысли, сдаваясь на милость стоизирующего интеллектуалистического морализма, делает этику предельно понятной и популярной, зато философию религии — беспредметной. Когда иные гегельянцы и марксисты восхищены «философией религии» Канта, они имеют в виду эту вторую линию мысли, и в отношении к ней они вполне **правы**. Когда же Канта высоко ценят иные богословы, то имеют в виду как бы другого Канта, который мог бы стать философом откровения, если бы был последователен в развитии одной метафизики морали и личности, а не **двух** разом альтернативных метафизик.

1. Основание действия человека в разуме — это субъективный принцип действия, или его максима. Максима сама имеет субъективное основание — акт избрания в данном случае именно такого принципа поведения; основанием этого избрания является более общезначимый субъективный принцип (максима второго уровня). Субъективное основание этой максимы — это действие по ее избранию и т. д. Наконец, в основании всякого употребления свободы лежит некоторая верховная максима, выражающая субъективный принцип употребления свободы во всех случаях опыта и служащая постольку субъективной предпосылкой всего опыта данного существа. В отношении этой верховной максимы произволения должно быть возможно некоторое действие ее избрания, которое (в отличие от частных моральных избраний) можно назвать **верховным моральным избранием**. Это избрание морального закона или другого определяющего основания произволения, избрание добра или зла, вследствие которого произволение становится морально добрым или злым. Что лежит в основании такого действия практического разума (если оно вообще есть действие разума)? По Канту, это непостижимо [1, с. 91]. Итак, в верховном моральном избрании мы стоим у границы сугубого разума. Но именно здесь совершается предельная этическая рефлексия, дающая совокупность положений, которую принято считать «критической философией религии Канта».

2. Всякое употребление практической свободы должно быть собственным действием субъекта, быть вменимо субъекту и лишь постольку может считаться добрым или злым. Если это же верно для верховного избрания, то и оно есть собственное избрание человека и не может быть вменено его природе. Но первое основание этого верховного избрания не может быть дано в чувственно опосредованном опыте. Постольку произволение человека нужно мыслить определенным к добру или злу прежде всякого определенного фактического употребления свободы, то есть с рождения. Человека нужно мыслить как доброго или злого от природы, хотя сама эта природа должна быть вменима ему как его деяние. Об этой альтернативе нам не раз придется говорить.

3. Человек не может действовать, если не принимает в максиму некоторый мотив. Тот, кто делает своей максимой закон, как мотив произволения,

морально добр [1, с. 94]. Тот, кто этого не делает, воспринимает в максиму другой мотив (отклонение от закона как мотив) как определяющий произволение, а потому морально зол (речь идет о верховном моральном избрании). Кант настаивает на невозможности быть морально добрым в одном отношении и злым в других [1, с. 94—95].

Отличие благонаправленного и нравственно доброго человека в том, что хотя действия их одинаково согласны с законом, у доброго человека закон является единственным и высшим мотивом действий, а у благонаправленного он хотя бы иногда им не является, и его воля нуждается в других мотивах для действия согласно закону, так что согласие ее с законом случайно. Нравственно добрый человек исполняет закон по духу: дух закона состоит в том, «что один этот закон достаточен как мотив» [1, с. 101]. На пути к добрым максимам стоят антропологические препятствия: слабость, хрупкость и злонаправленность человеческой природы. Слабость в следовании однажды принятым максимам, в сочетании со «склонностью к смешению неморальных мотивов с моральными» [1, с. 99—100], порождает склонность к избранию максим, предпочитающих моральному мотиву неморальный. Эта злобность человеческой природы есть ее извращенность, ибо переворачивает нормальный нравственный порядок в максиме произволения [1, с. 100].

4. «Первое субъективное основание принятия максим» [1, с. 95] Кант называет **умонастроением** (*Gesinnung*). Умонастроение может быть только одно «и касается... всего употребления свободы». Итак, умонастроение и есть максима верховного морального избрания, формула верховного акта практического духа. Как субъективный принцип всякого употребления свободы, оно есть закон индивидуальной практической причинности, или **максима характера** человека. Умонастроение может быть добрым или злым. Соответственно, можно говорить о добром или злом характере. Кант, в полном соответствии с требованием критического метода, ставит вопрос: **как возможно моральное умонастроение? каковы условия возможности его избрания?** Это значит: как возможно человеку стать из злого добрым или наоборот? Кант настаивает, что акт избрания умонастроения и его основания не могут быть даны в чувственно опосредованном внутреннем опыте т. е. во времени, что, во всяком случае, единственно возможно для нас представлять себе акт избрания умонастроения совершающимся не во времени. Чтобы иметь моральное значение, умонастроение должно быть избрано самим субъектом; но акт его избрания не может быть дан во внутреннем опыте, и потому оно не может быть избрано во времени. Непознаваемость первооснования верховного избрания аргументируется «от противного»: даже если удастся установить умонастроение более высокого уровня, исследующий (Кант забывает добавить: спекулятивный) рассудок должен искать субъективный принцип такового, который должен иметь субъективные основания избрания и т. д. в бесконечность. Невыводимость принципа характера равносильна утверждению, что принцип характера присущ человеку как родовому существу от природы.

5. Источник морального зла — не в чувственной склонности (ибо человек не вполне животное), но и не в искажении морально законодательного разума самого по себе (дающем сатанинское самосознание, не допускающее вменения). Человек воспринимает в максиму закон как мотив, и был бы морально добр, если бы воспринимал его в максиму как единственный и достаточный мотив, — человек воспринимает в максиму влечение своей себялюбивой самости, и был бы морально зол, если бы воспринимал его в максиму

как единственный и достаточный мотив. Присутствие в максиме и закона, и чувственного влечения равно необходимо, и добрый человек отличается от злого **не составом мотивов в максиме** (материей умонастроения), а их **иерархией** (формой умонастроения): «который из указанных двух мотивов делает он условием другого» [1, с. 107]. Злой человек обуславливает следование закону удовлетворением целей себялюбия, добрый поступает наоборот. При этом **действия** обоих в **чувственном мире** могут быть равно формально законосообразны, как будто происшедшие из доброй максимы, и тогда при сплошь (легально) добрых действиях избрание сердца может быть (морально) зло. Итак, источник морального зла — переворачивание «нравственного порядка» максим, или иная, чем предусмотрено законом, практически-логическая связь элементов максимы верховного избрания (там же).

6. Но если верховное субъективное основание всех максим и всех действий по максимам противозаконно, т.е. зло, то как возможно исправление умонастроения, переход от злого умонастроения к доброму? Такой переход предполагает доброту верховного морального избрания, признание закона достаточным основанием определения произволения, — но верховная максима, по предпосылке, зла, а значит, добрых частных максим в этом сердце по природе человека не может быть: интеллигибельное деяние обратилось ко злу, и потому всякое эмпирически переживаемое деяние (в том числе избрание максимы) естественно склонно к противозаконности: максима зла есть максима «склонности к нарушению (*Übertretung*)». Злое сердце естественным порядком («человеческими силами» [1, с. 108]) исправлено быть не может. Но оно не может быть исправлено и сверхъестественным порядком: ибо верховное избрание должно рассматриваться как собственное деяние человеческой самости и потому должно быть исправлено собственным же ее деянием. Но это невозможно по природе человека. Итак, спасение невозможно ни своими, ни чужими силами. Человек обречен?

7. По Канту, человека может избавить от обреченности и пессимизма уверенность в доброте воли при испорченности и злобе образа мысли. Никакая причина в мире не заставит человека перестать быть «свободно действующим существом»; кроме радикально злого по природе эмпирического характера, у человека всегда есть умопостижимый характер, недоступный влияниям эмпирических причин. Эта мысль позволяет философу думать, что при злом сердце в человеке еще остается «добрая воля», дающая надежду на возвращение к существенному добру верховного умонастроения.

Существенно доброе есть «святость максим в исполнении своего долга» [1, с. 118]. Человек, воспринимающий эту чистоту максим в максиму, не становится святым: чистота максимы не обязательно предполагает чистоту действия согласно ей. Однако для нравственной доброты необходим только переворот образа мысли (*Denkungsart*), переход к максиме чистоты умонастроения: добрый человек тот, кто для исполнения долга не нуждается в ином мотиве, кроме самосознания закона, кто «добродетелен по умопостижаемому характеру» [1, с. 118]. И вот испорченный в корне своих максим субъект должен собственным деянием преобразиться в интенсивно законопослушного субъекта. Как же это возможно? Не утопия ли это? Не следует ли думать, что для человека возможен только постепенный прогресс в преобразовании своей чувственной природы (*Sinnesart*)?

Оптимизм Канта опирается именно на это различие: переворот в образе мысли есть ведь единое решение, реформа чувственной природы — беско-

нечный прогресс. Бывший злым человек одним «неизменным решением (unwandelbare Entschliessung)» переворачивает порядок мотивов в своей (верховой) максиме. Благодаря этому **перевороту образа мысли** он есть «субъект, восприимчивый к добру» [1, с. 119]. Приняв в максиму чистый принцип нравов и пребыв устойчивым в этом самосознании, человек может надеяться, что находится на добром пути самосовершенствования чувственной природы. Источник зла — слабость воли в следовании максимам добра и нечистота его мотивов. И добро, полагает Кант, вполне обеспечено при твердости «неизменного решения» приверженности закону, как умопостигаемого деяния, гарантирующего чистоту морального устроения во всякой частной максиме и всяком частном эмпирическом деянии вообще. Человек не может исправить сам себя в корне своих максим, не может исправить злобы своего верховного избрания, не может сам осуществить переворота в **устроении**, — но зато ему вполне доступно совершить переворот в своем умопостигаемом характере (как **своем** характере) — в **образе мысли** — и пребыть последовательным в образе мысли во всех его конкретных применениях. То есть хотя человек не может сам исправить своего **сердца**, ему вполне по силе исправить максимы своей **способности суждения** и в свете этих максим исправлять в бесконечном прогрессе применение своей **способности суждения** к частным случаям опыта. Убеждение Канта, что у человека есть нравственное чувство (восприимчивость к закону как мотиву) как естественный задаток нравственной личности [1, с. 98] и что достаточно заставить заговорить эту восприимчивость к добру, принять эту восприимчивость в максиму воли, и максима будет по принципу доброй, воля будет (морально) доброй — окончательно укрепляет философа в его метафизико-этическом оптимизме. А если максима доброй воли есть то же, что максима безусловного повиновения верховно законодательному совестному акту, то в самом деле появляется основание верить, что человеческая природа сохранила при дурном сердце задаток доброй воли (хотя метафизическая последовательность требует вести здесь речь об условиях исправления **самого совестного акта**, а не максимы **отношения** к таковому, и о том, есть ли наконец **сам совестный акт**, а не акт отношения к состоявшемуся совестному акту, всецело **наше собственное** деяние).

8. «Интеллигибельное основание сердца (всех максим произвола)» [1, с. 119] непознаваемо, неисследимо для человека. Человек может оценивать себя и других только по тому, насколько в его эмпирической максиме преодолены чувственные мотивы самоопределения, по тому, насколько он во времени исправил свою чувственную природу, в постепенной реформе неуклонно стремясь к преодолению зла как извращенного образа мысли. Богу же открыта глубина человеческой максимы, и потому **для Бога** бесконечность прогресса личности в исправлении ее эмпирической природы есть «единство», бесконечность моральных реформ в эмпирической самости равнозначна перевороту образа мысли, «можно рассматривать как» такой переворот. Человек есть поэтому **как если бы** угодный Богу, **как если бы** послушный закону Божию человек в прогрессе исправления своей чувственной жизни, если только в тайнике своего характера он принял «неизменное решение» исправления. На религиозно-философской высоте построения моральный ригоризм в основаниях сменяется радикальным этико-религиозным перспективизмом, к восторгу разного рода кантианствующих позитивистов всех времен.

Но вместо построения философии религии мы получаем пока только философское представление о человеческой и божественной способности

суждения в нравственных делах, идею **божественной оценки** дела исправления человеческого сердца. Разве религия не есть нечто большее, именно вера в божественное содействие в деле преобразования сердца, невозможного собственными силами человека? Разве религия не есть убеждение в содействии высшего Духа нашей самости и надежда на **помощь Вышнего**?

По Канту, именно нет. Ведь верховная максима сердца как принцип коренного избрания должна быть принята собственным вменимым деянием человека, хотя это принятие есть «умопостигаемое деяние», в отличие от всякого эмпирического деяния. Как утверждает Кант, человек **обязан** сделаться лучше, следовательно, для него **должно быть возможно** собственным деянием сделаться лучше [1, с. 122]. Нравственное достоинство максимы принятия сверхъестественной помощи в деле исправления сердца предполагает, по Канту, что человек собственным усилием самоисправления сделался достойным принятия такой помощи, делая для того все от него зависящее, хотя бы само по себе и недостаточное. Максима простого **ожидания** сверхъестественной помощи предполагает, по Канту, отказ от самостоятельного стремления к добру в ожидании инициативы другой «физической личности» [1, с. 123], означает максимум: достичь спасения «ничего-не-деланием» (Nichtstun) — максимум морального несовершенности. Эпоха Просвещения отменяет такую максиму, и современный просвещенный человек не вправе опускаться до такой максимы. Религия, предполагающая действие благодати Духа в сердце верующего, допускает для философа «просвещения» нечто иллюзорное. Единственно же согласная с разумом «религия разума» останавливается на границе разума, до максим морального недеяния не опускается, а потому признает помощь свыше и, в частности, внутреннее откровение возможными, однако недействительными.

9. Между тем в действительности подобная позиция подлинно симптоматична, однако не как симптом самоунижения откровенной религии, а только или прежде всего понимающей себя самое **трансцендентально-критической философии религии**. В приведенном выше рассуждении критического как-если-бы-философа-религии налицо ряд методических отступлений от установок **действительно кантовского трансцендентализма**, которые и привели к дисперсии в глазах Канта внутреннего религиозного опыта (и соответственно философии внутреннего откровения), увенчавшейся признанием религиозного откровения как опыта возможным, но недействительным, — в противоположность изначальной установке критической философии на анализ условий возможности опыта, принимаемого как удостоверенно действительный. Заметив и исправив эти отступления, мы сможем восстановить в правах **действительность религиозного опыта** в критической философии личности, а с тем и **возможность философской теории откровения** в пределах этой философии.

Опыт такого исправления путей критической философии религии можно предпринять в три основных шага, которые можно назвать метафизическим, персоналистическим и трансцендентальным аргументами.

1. Метафизический аргумент касается вопроса о том, где онтологически локализовано все описываемое в первой части трактата Канта о религии. Ибо Кант, по всем признакам, убежден, что все нравственные акты совершаются всецело «в границах разума». Однако в этом позволительно сомневаться. Субъективные принципы действий и принципы их избрания, до предпоследнего уровня, действительно могут представляться принимаемыми разумом,

практической способностью суждения, — собственно, именно поэтому мы можем искать субъективного основания избрания всякой подобной максимы. Но к верховной практической максиме это не относится: применяя тот же подход к избранию верховной практической максимы, к предельному практическому Да или Нет закону, мы уйдем в бесконечность вопрошания и установить предельного избрания не сможем. Значит, верховная практическая максима, да и всякая максима воли вообще, не есть факт сугубого практического разума в смысле способности суждения о морали, или есть фактум такого разума, который больше отвлеченной рациональности. Субъект необходимо воспримлет в свою максиму закон нравов, форму нравственной всеобщности, форму практической рациональности, но субъект так же необходимо и естественно воспримлет в свою максиму эмпирически-чувственное влечение, — материю максимы необходимо составляют закон разума и влечение произволения, и нравственная максима отличается от аморальной не материей максимы, а ее формальной иерархией; но при этом **материя** максимы не всецело логически-рациональна (хотя **форму** этой максимы мы и можем условно называть логически-рациональной); максима воли окончательно покинет «границы только разума», если мы поймем, что определенный модус нравственной субъективности потому только есть **максима**, т. е. субъективный практический принцип, что субъект воспринимает нечто в максиму как мотив своего **произволения** (максима есть правило «для применения своей свободы», говорит Кант с самого же начала [1, с. 91]). Произволение же есть способность быть через посредство представлений причиной предметов этих представлений, — произволение есть **способность причинности**, есть **сила**. Мотив произволения есть поэтому **движущий импульс внутренней силы**, а вовсе не сугубое **представление**. Мотив **бездействующего** произволения **практически не существует**. Поэтому согласно основным понятиям метафизики нравов Канта всякая максима как принцип определения произволения и тем более верховная максима произволения, принцип умонастроения принципиально не есть факт одного разума, общая логическая форма воли, именно потому, что это максима **воли**, а не одного суждения спекулятивного **рассудка**. Кант замечает это обстоятельство и характеризует умопостигаемое основание всех максим как **сердце** и даже как **основание сердца** (это [1, с. 119] едва не единственное место, где Кант говорит о сердце «без кавычек»). Тем более превосходит границы сугубого рассудка акт избрания верховной максимы, принятия умонастроения. Это Кант тоже осознает, но толкует как **теоретическую неисследимость** акта свободного избрания верховной максимы, понимая под ним акт одинокой практической способности суждения. Но сам же Кант сталкивается с тем парадоксом, что этот верховный акт, именно как акт одинокого разума, для разума совершенно непостижим — способность суждения, которая должна иметь право свободно судить обо всем, об этом верховном акте никакого прозрачного для себя суждения вынести не может, оно для нее в основах своих непостижимо. Unbegreiflich. Вывод должен следовать тот, что онтология духовного бытия, и в частности онтология практического духа, не ограничивается (практическим) разумом; что есть избрания, акты свободы, которые совершаются **глубже** разума — в **сердце**, и **именно поэтому** для дискурсивного разума **непостижимы**. А с тем из религии разума мы перешли бы в **религию сердца**, в религию преображенного духа. Но не тут-то было.

2. Кант говорит в связи с верховной максимой сердца (разума?) об **умонастроении** (Gesinnung). Но в этой же связи он говорит об **образе мысли** (Denkungsart). Верховное практическое избрание обосновывает **умонастроение** — **или только образ мысли?** Мы найдем у Канта суждения в подтверждение как того,

так и другого понимания (переход к максиме святости есть переворот в *Gesinnung* [2, S. 698], но на той же странице этот переворот отнесен уже к *Denkungsart*). Между тем это принципиальный вопрос¹: если *Gesinnung* есть в самом деле «внутренний принцип максим» [1, с. 93, прим. 1], «первое субъективное основание принятия максим» [1, с. 95], верховная практическая максима, факт характера причинности Я, то *Denkungsart* есть не более чем максима мышления о деятельности Я, **моральное самосознание** (образ мысли толкует отсутствие порока как моральность [1, с. 108], оно противопоставляется не поступку и не частной максиме, но «образу чувств» [1, с. 119] и сам есть постольку нечто вполне интеллектуальное), но еще не практическое начало действия как приложения **живой внутренней силы**. Умонастроение есть верховная **максима** произволения. Образ мысли и образ чувств есть **не максима**, а только феномен в разуме или в совести, сенсительная или умопостигаемая деятельность, жизнь в мире чувств или мире разума — поэтому, собственно, не в них, а именно в умонастроении усматривает Кант источник морального зла.

Но это приходит в противоречие с только что обозначенным характером всякой максимы, как **синтеза деятельности по закону**, синтез чувственного мира по праву разума как закону. Значит, всякая максима есть чистый синтез образа мысли и образа чувств, точнее, **синтез мыслью образа чувств как единства**; поэтому сам образ мысли есть в критическом идеализме свободы не более чем **результат синтеза свободы по закону свободы, а этот закон здесь и есть умонастроение** (характер как закон причинности). Отсюда напрашивается предположение, что у субъекта, лишённого умонастроения, не может быть и образа мысли, и соответственно, что **перемена образа мысли обусловлена переменной умонастроения**, а без нее не имеет практического значения (Кант говорит в одном месте о порче образа мысли в его корне — в том, что касается морального умонастроения [2, S. 677]: в русском переводе оба термина слиты, и эта иерархия в практическом духе утрачена). Соответственно, злое сердце может быть исправлено только **в сердце** же, чувственная же деятельность тела или интеллигибельная деятельность сугубого разума (рассудка или интуиции/чувства) сама по себе не имеет выхода к жизни сердечной целостности, а эта последняя, если испорчена, законодательствует по самой своей природе только злые максимы. При злом сердце не бывает доброго разума. А потому возможность самодеятельного исправления образа мысли при нравственно испорченном умонастроении (сердце), возможность самоисправления разума злонаправленного человека (человека со злой максимой сердца) поистине «превосходит все наши понятия». Не перемена чувственной природы при совершившейся перемене образа мысли, а именно **перемена образа мысли при несовершившейся перемене умонастроения** неизбежно распространяется в **бесконечность морального прогресса** от дурного к лучшему — а вовсе не к доброму. У Канта же проблема исправления умонастроения вообще тихо устранилась из философии религии, сменившись вопросом о перевороте в образе мысли, в моральном мышлении. От максимы мышления до нравственного деяния действительно может быть дистанция огромного размера, поэтому добрая воля злого по сердцу человека в самом деле может вмениться как добрая только в «бесконечности движения вперед» [1, с. 119]. Кантов бесконеч-

¹ Русский перевод трактата, к великому сожалению, переводит оба термина как «образ мыслей» и тем совершенно скрывает от читателя этот принципиальный вопрос.

ный нравственный прогресс неотменимо бесконечен именно постольку, поскольку он есть **прогресс без исправления сердца**, и, следовательно, прогресс по-прежнему «кривой тесины», по-прежнему **злого субъекта**. То о чем должна трактовать чистая ригористическая этика на границе философии религии, в субъекте этого прогресса вообще **не совершилось**, и именно поэтому вопрос, в каком смысле можем мы называть его добрым или тем более святым, повергает Канта в недоумение и вызывает Als-Ob-ухищрения. «Умопостижимое деяние» Канта как момент образа мысли, но **еще не умонастроения**, есть именно только знак открытости ума человека, но еще отнюдь не есть преобразование сердца. По Канту же, твердая решимость к спасению для Бога уже есть спасение, потому что другое спасение для человека невозможно, а должно быть возможно именно для **человека**.

Согласно действительно ригористической этике, задача совершенствования есть не **исправление образа мысли**, но **исправление сердца**, умонастроения. Раз человек должен исправить именно свое **умонастроение**, он должен не понятия и частные максимы привести в соответствие святому закону разума, но самый разум как **личную силу всеобщности** связать в чистое единство с волей как **личной силой действительности**, в общем начале и в каждом применении, во всех принципах избрания актов свободы. В нем должна быть **воссоздана первоначальная личность** как единство разума, воли, чувства и действия, должна ожить самоценно-действительная разумно-свободная личность. Религия и есть принятие этого долженствования сердечного воскресения как Божественной заповеди, более того, как Божия и человеческого деяния, открытость Духу, создающему **духовную жизнь** в том, кто делает все от него зависящее для исправления своей **умственной и чувственной жизни**.

3. Но для этого восстановления нравственной личности в акте коренного нравственно-добротного избрания должны существовать антропологические предпосылки, должны иметься задатки цельной личности в естественном человеке, задатки доброй личности в личности от природы злой. И притом это должны быть именно **практические задатки цельной личности**. По Канту же, антропологический задаток нравственной личности есть восприимчивость субъекта к нравственному закону как мотиву, сама же личность есть идея закона как мотива [1, с. 98]. Это сведение задатка личности к **практической чувственности** и самой нравственной личности к **идее** закона как мотива, но не к **практической действительности под идеей** закона как мотива, то есть сенсуализирование задатка личности и интеллектуализирование понятия о ней самой, — означает в применении, что осуществление такого задатка есть **только восприимчивый к закону субъект** [1, с. 119], только субъект, **извне** воспринимающий закон в максиму, субъект, **внеположенный** практической всеобщности и реальной действительности, то есть **сугубо физическая личность**, а физическая личность в своей отвлеченности подлинно не может исправить умонастроения и его морального свойства, не может не по слабости, а потому, что никакого **умонастроения** — ни добротного, ни злого — не имеет. Она именно и имеет **только образ мысли и чувственную натуру**, но не имеет их **связки**. Воплощением антропологического задатка нравственной личности, по Канту, является **благоразумная физическая личность**, то есть физическая личность, способная иметь и имеющая идею закона как мотива, но не непременно имеющая закон действительным достаточным мотивом действий, максимум и самого умонастроения, все падения и исправления которой ограничиваются образом мысли, моральным самосознанием. Нравственная личность, которая только и

возможна на основе такого задатка, есть легально-нравственный субъект, которого как такого можно называть святым и добродетельным только в метафорических кавычках или в перспективе принципиально бесконечного нравственного прогресса. Тогда единственная возможная религиозная философия есть религиозная философия «как если бы», — бесконечный прогресс от худшего к лучшему, с упованием на то, что в очах Божиих это детское копование вменится в действительное **преображение ума**.

Действительный задаток чистой личности есть **личность вообще**, обладающая в том числе морально вменяемой восприимчивостью к правилам разума, но обладающая и сознанием нравственного порядка максим. Субъективный задаток личности есть тогда не восприимчивость к воздействию закона, а способ чувственной данности морального сознания. Совесть есть **способ дорефлексивной данности умопостигаемой действительности чистого разума как духа в эмпирической действительности практического разума как живой души**. Постольку и совестный акт, и разумная рефлексия о нем совершаются не в одном практическом разуме (воле) как физической причинности нефизического, но и не в одном спекулятивном рассудке, которому чувственно не данное недоступно. Живая сила совести не есть ни воля, ни разум, но она не имеет смысла помимо обоих. **Практическая самость** может быть цельно мыслима, в категориях воли и разума как единство соединения и разделения: и воля и разум, и ни воля, ни разум — **трансрациональная личность**, в средоточии которой, в **сердце** совершается то, что Кант описывает как избрание верховной максимы. Определение воли — не в одном разуме, но в **сердце**.

Неверно сказать, что задаток чистой практической личности (духовно-телесной цельности из сердца) есть чистая относительная личность, ибо чистая личность не бывает относительной, личность лежащего во зле человека не является чистой личностью, должна еще стать ею в итоге переворота умонастроения (обращения). Но и сенсуализировать или интеллектуализировать этот задаток личности значит сводить его к полу-человечности, фактически значит — его отрицать. Если задаток личности сугубо чувствен или сугубо интеллектуален, то человек в его опытной данности не имеет всех предпосылок даже для того, чтобы **иметь** умонастроение или верно оценить его, — а тем более, чтобы изменить свое собственное умонастроение.

В другой перспективе трансцендентальной этики возможно исповедание действительного преобразования ума в сердце, без надобности в фарисействующих «als-ob-аргументах», ибо в опоре на идею **целого Я, действительно трансцендентальную антропологию**: на идею **трансрациональной цельности личности** в единстве разумных и эмпирических личных сил — на единство разума в истории человечности.

4. Однако эта критическая философская антропология должна быть именно трансцендентальной, она не может ограничиться, например, натуралистической версией догматического персонализма: таковой не умеет рационально объяснить, как при предрасположенности к злему характеру человек может сам исправить коренную нравственную максиму, свое умонастроение. Между тем Кант придает немалое значение «собственности» верховного практического избрания как условию его нравственной вменности. Избрание умонастроения должно быть собственным деянием человека. Но избрание максимы в опыте не дано и не может быть дано, оно есть собственное, но «умопостигаемое деяние». Поэтому верховное избрание, избрание принципа всех избраний есть умопостигаемое деяние «в квадрате». Если это верховное

умопостигаемое условие всех максим зло, то возможность перемены умонастроения совершенно непостижима, и возможность религиозного обращения морального сознания «превосходит все наши понятия». Все дело, однако, упирается не в «собственность» (как кажется Канту), а в **умопостигаемость** деяния. Деяние должно быть **собственным** и при этом **также умопостигаемым**, а значит, **свободным**, и Кант очень заинтересован в гарантиях этого.

Взглянем, однако, теперь на все дело через категориальную сетку «Критики чистого разума».

Чисто умопостигаемого, «первоначального акта» в ряду причинной связи явлений нет и не может быть [3, с. 437]; поэтому всякое могущее быть опытно данным деяние, даже если совершается в уме или в сердце, является эмпирическим. Следовательно, все частные избрания максим суть **эмпирически обусловленные деяния**, которые хотя суть **также** наши деяния, но только **также** наши: свободной причины в опыте, в том числе внутреннем, **не дано**, и умопостигаемый характер составляет трансцендентальную причину эмпирического, проявляется в нем как своим символом через эмпирические акты, и однако при этом совершенно неизвестен нам в категориях каузальной науки [3, с. 438]. Акт избрания верховной максимы (создания умонастроения) один **мыслим** как умопостигаемое деяние, но только до тех пор и постольку, пока и поскольку он **не является опытно данным нам**, осознанным нами, то есть пока он не станет моментом **нашего нравственного опыта**, в этом качестве он делается фактом нашей природы, несвободным и «несобственным» как все фактическое. Акт избрания умонастроения мыслим как умопостигаемый, лишь **поскольку он не есть наше осознанное деяние**, — умопостигаем, поскольку **транспарентен**, — умопостигаем как действительность, не будучи умопостигаем как результат действия (как практически действительное наше умонастроение именно **не** сугубо умопостигаемо). Акт избрания умонастроения умопостигаем как досознательный **совестный акт**. Поскольку же он рационально осознан, он, во всяком случае, **не только** умопостигаем. С началом рефлексии нравственного акта этот кажущийся сугубо «авторским» акт растворяется в нравственной субстанции, в моральной природе. Но главное, акт избрания максимы (в том числе верховной) является фактом моего **нравственного опыта** не столько потому, что может быть рационально **осознан** и выражен в логической формуле императива морали, сколько потому, что в этом качестве императива добрых нравов он есть **практически действительное начало**, то есть что мои вторичные максимы и мои чувственные поступки суть действия именно такого умонастроения, вследствие чего оно и может быть мне нравственно вменено. Действие принятия максимы невидимо, не есть физический факт, но есть факт нравственного опыта. А как таковой, как действительное в опыте личности, оно есть **не только** умопостигаемое действие, оно есть не только факт образа мысли, но именно факт **умонастроения**.

Но именно поскольку оно есть верховный практический синтез, умопостигаемое в нем не доступно рефлексивному осознанию, не может быть предметом опыта, хотя именно оно делает возможным и сам этот верховный синтез, и все частные практические избрания, всю совокупность личного нравственного опыта. Это умопостигаемое условие недоступно рефлексивно-аналитическому осознанию (не может быть представлено как формула), потому, собственно, что оно не есть уже отвлеченный **принцип воли**, а есть **самая** всецело разумная **воля** как вполне действительная, безусловная чистая воля, закон которой — она сама, и принятие закона которой в максимум одно-

значительно поэтому принятию в максимум ее самой. И она должна быть принята в максимум так, как того требует этика Канта: как верховное безусловное условие и всех прочих целей, и их совокупности, под именем «блаженства/счастья». С одним уточнением и оговоркой: согласно всякому нефарисейскому моральному опыту, эта чистая трансцендентальная свобода как идеал-реальная законодательница через все свои максимумы **не есть непосредственно наша воля. Наша воля** всегда есть только эмпирическое произволение.

5. Следовательно, верховное избрание, как деяние, **не может быть** без остатка вменено **только** мне, хотя верно, что оно **должно** быть вменено **мне**, чтобы иметь моральное значение. Трансцендентальная свобода не отменяет нашей практической свободы в моральной сфере, как она не отменяла ее в сфере спекулятивной рациональности, только она впервые делает ее возможной. Поэтому всякое деяние нашей практической свободы может быть вменено нам: всякое употребление свободы вплоть до избрания умонастроения должно и может быть вменено субъекту свободы, но ему нет надобности и возможности всецело вменить **умопостижимую причинность верховно-доброто избрания**, и постольку **трансцендентальное условие всякого употребления практической свободы**. Верховно-злое избрание всецело вменимо человеку, верховно-доброе не может быть осмысленно вменено одному человеку. Грешит человек сам, а спасается с Божьей помощью.

Дело не выглядит так, будто **злая** воля вменима человеку, а **добрая** нет, или будто **злое** сердце вменимо человеку, а **доброе** нет. Моральное качество сердца вменимо человеку в меру сил, то есть относительно. Переход от злого сердца к доброму сам по себе как **факт** опыта есть **также** деяние человеческого произволения. Поэтому обращение сердца как факт самосознания, как событие жизни может и должно рассматриваться **так же**, как вменимое субъекту обращения. Но безусловное условие этого обращения, верховный акт свободы как закона, призыв Абсолютного, веяние Духа, без которого обращение немислимо, **не есть**, конечно, **наше собственное деяние**, хотя **именно оно и умопостижимо** в нашем деянии обращения. Напротив, переход от доброго сердца к злему, порча нравов, искажение нравственной иерархии максимум, вполне и безусловно вменимо человеку. Этот переход и состоит в уединении от трансцендентальной свободы, в отказе от этой свободы как образа Божия и корня человечности как личности в нас.

6. Итак, умопостижимое деяние — **не наше** деяние, а **наше** деяние недопустимо признавать **всецело** умопостижимым. Но критическое решение этой мнимой антиномии умопостижимого, находящейся даже не у границы разума, а по ту сторону этой границы, однако разрешимой для трансцендентальной философии, поскольку она как трансцендентальный идеализм свободы пределами сугубого (отвлеченного) разума не ограничена, — состоит, как и в антиномии свободы из первой «Критики», в принятии словечка «также». Верховное практическое избрание, представляющееся, как мы видели, по трансцендентально-антропологическим соображениям невозможным для одинокого человека, представляется отвлеченно-рационально непостижимым потому, что представляет собой **трансрациональное единство двух** в одинаковой мере, хотя в разном смысле, действительных **действий**, что в нем имеется два действия — «наше собственное» и трансцендентальное, и «имеется» «там» же, где совершается акт избрания и перемены умонастроения: в основании сердца, как средоточии разумно-свободной личности. Таким образом, действие благодати, как безусловное условие всякого употребления свободы и особенно —

преображения злого умонастроения в доброе, как условие возможности всякого нравственного опыта, совпадает в действительности **в том самом месте**, которое кантовская автономистическая этика намерена объявить безраздельным достоянием конечной разумной свободы и которое она строго закрывает от действия благодати. Перемена умонастроения на доброе есть действительность свободы, но **не только «нашей собственной» свободы**, или есть **принятие** чистого закона трансцендентальной свободы **в нашу максиму умонастроения**, в максиму **действенности** как **личной силы**, а не только в максиму самосознания или нравственной спекуляции, то есть истинного или ложного морального самочувствия, — восприятие **действительной** свободы как **действительного** мотива в **действительную** максиму живой и цельной личности, а не восприятие только **идеи** свободы в **идею** нашей личности «в интеллектуальном рассмотрении» как **возможного в идее мотива** некоторого действия **в идее**. Свобода как закон не тождественна постулятивно-желательной идее закона, имеющей якобы заменить реальную свободу для конечных субъектов морального вменения. Аргументы от «как если бы» появляются в критицизме, когда он забывает свое исконное исповедание утвержденной в опыте действительности трансцендентальной свободы.

Так же точно аргумент регресса в бесконечность является иллюзией спящего разума: максима максим есть верховная максима, но максима верховной максимы не есть уже **закон свободы**, а есть **сама свободная действительность**, **Я как действительность**, но **Я** абсолютное и постольку не допускающее рационализации в сознаваемой формуле: эта «максима» по своему смыслу уже **не максима**, но **действительность свободы**. У действительности как таковой, как трансрациональной свободы не может быть закона в смысле рационально осознаваемой формулы: она сама есть закон. Если закон свободы есть только один, то его действительность, трансрациональное единство разума и действительности также только одна. Там, где действует **эта свобода**, не может быть двух избраний, не может быть поэтому и избрания максим **как выбора**: если же свободный выбор есть, если воля есть по-прежнему произволение, значит, выбора в пользу закона свободы в ней на деле еще не произошло и воля, следовательно, **за**, при кажущейся доброте мнимо верховного избрания. Там, где существует свободный выбор рассуждающего произволения, там **еще** не совершилось избрания в пользу **всецело доброй воли**. Итак, это избрание верховно для человеческого произволения, и анализирующая рефлексия не может идти за его пределы: за ними то, что превосходит все человеческие понятия.

Вопрос может идти только о том, **как это избрание возможно, если и поскольку оно действительно**: подлинно критическая постановка вопроса о возможности религиозного опыта. На этом пути открывается, следовательно, неожиданный выход к философии откровенной религии спасения — через основания чистой этики долженствования. Такая философия религии, полагающая в основу действительно кантианское представление о структуре практического духа (который, как практический, то есть действительный, отнюдь не сводится к сознанию закона), имеет одной из ключевых предпосылок идею **избрания умонастроения** как верховного практически-духовного акта, как безусловного условия возможности всякого нравственно-практического опыта, всякой максимы и всякого частного поступка, и однако понимает это избрание не как **логическую формулу самосознания**, не как **сугубую идею сугубого разума**, но как **практический синтез самодеятельности**, как **действительную**, непрестанно образующую опыт и самую личность **идею**. Этот **практический**

синтез под идеей живой личности как трансрациональное и в известном смысле умопостигаемое деяние, как деяние человеческого произволения, возможность которого существенно обусловлена помощью чистой верховно-законодательной свободы, и есть тот **опыт**, который может быть предметом философского учения о религии как особого раздела критической философии, исследующей во вполне критическом духе условия возможности такого опыта. Ключевая проблема такой философии религиозного духа: *как возможен верховный синтез духа а priori?* Как возможен *опыт укоренения разума и воли в сердце, опыт единения воли в глубине нашей подлинной самости, опыт чистой цельности сердечно углубленного* и в сердце примиренного с собой *разума* в единстве его практической (добрая воля) и теоретической (практическая сила суждения) способностей, *опыт жизни верующего разума?* Тогда именно **влечение к этой духовно-сердечной цельности** и есть **вера**, жизнь в вере и, как удостоверение себя в абсолютном, вера религиозная.

Но чтобы поставить проблему философии религии как проблему чистого опыта веры в априорном синтезе духа и выдержать эту чистоту на всем пути исследования условий веры, нужно, чтобы философия религиозного духа опиралась на цельную философию духа вообще. Эта последняя должна взойти для этого к идее сердечного синтеза разума как металогического и при этом также метаэстетического (не сводящегося к акту разума или чувства), но необходимо предполагающего и разум, и чувство, однако так, что оба они суть лишь задатки этого опыта, но еще не сам опыт и даже не стихия его. У Канта есть **материал** для такого построения философии религии в критическом смысле, но автономизм кантовской этики такому построению **препятствует**. Философия религии, желающая оставаться в границах сугубого разума и сделать коренной синтез веросознания предметом единичной компетенции чистого разума, представит понятный, но упрощающий образ чистого синтеза веры разума, представит ее как рациональную проблему, более того, проблему чисто логическую или совестно-субъективную как проблему знания в обычном смысле: вера будет в ней родом более или менее легитимного знания, понимания. Очень **логична** будет такая философия «религии» (опирающаяся на ту или иную логику как философию духа), но это не будет философия религии, **верующего разума истины**.

Итак, можно сказать, что **трансцендентальная философия религии**, философия религиозной общности и абсолютного откровения стала возможна в Европе в Новое время благодаря Канту, а именно его «Критике чистого разума» — произведению, погубившему философские условия возможности рациональной теологии. Но ведь отождествление рациональной философской теологии с трансрациональной философией религии если и самоочевидно, то только в докантовской, отвлеченно-рационалистической философской культуре, в **латинском мире**. Докантовский рационалист только делает вид, что занимается философией религии: на деле место философии религии у него всегда занимает философия философии, на деле отвлеченно-рациональное познание для него всегда первичнее любой традиционной веры. Докантовский эмпирист (сенсуалист или мистик) в принципе не признает правомерности рациональной рефлексии о вере, признает только нерелефлексивный опыт (веры или интуиции), рефлексии же объявляет неподлинным опытом и возможность философии религии отрицает. Только трансцендентальное мышление в традиции «Критики» Канта делает возможным, в

частности, трансцендентальное мышление о религии как трансрациональном Богообщении и жизни-с-Богом. Но трагизм положения заключается в том, что трансцендентальная философия религии, достойная своего имени, и в частности философия откровения, как ее основание становится и невозможной в новейшей философии тоже благодаря Канту — Канту «Критики практического разума» и «Религии в пределах только разума». Этот «второй» Кант явился из первого — вследствие ослабления критической бдительности к себе, своего рода угашения духа. Этот второй Кант не является критическим философом морали и религии, а — метафизиком морали... и атеизма, латинским догматиком «просвещения». «Платонизма» — здесь больше нет. Закрепить в истории мысли и на университетской кафедре этот псевдотрансцендентализм — значит сделать надолго невозможной трансцендентальную философию религии. Можно сказать, что новоевропейская философия религии возникла в борьбе за подлинно трансцендентальные начала с догматизированным трансцендентализмом, в борьбе за идею духа любви как абсолюта, с понятием абсолюта как субъекта идеи. В латинской и протестантской культуре эта борьба и не могла получить удовлетворительного разрешения.

Список литературы

1. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
2. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. Н. О. Лосского с вариантами переводов. М.: Наука, 1998.
3. *Kant I.* Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Kant I. Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. Bd. 8: Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S. 645—879.

Об авторе

Судаков Андрей Константинович — д-р филос. наук, ведущий науч. сотр. Института философии РАН, asudakow1852@rambler.ru