

Ю. Хабермас¹

ГРАНИЦЫ
МЕЖДУ ВЕРОЙ И ЗНАНИЕМ:
ОБ ИСТОРИИ ВЛИЯНИЯ
И АКТУАЛЬНОМ ЗНАЧЕНИИ
РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ КАНТА²

Анализируется содержание кантовской философии религии (в пределах только разума) с тем, чтобы проследить историю ее влияния и показать актуальность. В общих чертах, но более чем другие учения, он рассматривает в связи с этим философские взгляды Гегеля, Шлейермахера и Кьеркегора. Всю философию морали Канта Хабермас предлагает понимать как попытку реконструировать категорическое должностное божественных заповедей с помощью дискурса, а также как предостережение против мечтательности «религиозной философии», например, Хайдеггера и неоязычества приверженцев Ницше.

Der Autor des Artikels analysiert zunächst den Inhalt der Kantschen Religionsphilosophie (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), um dann ihre Wirkungsgeschichte zu verfolgen und ihre Aktualität aufzuzeigen. In groben Zügen, aber doch ausführlicher als andere Lehren, betrachtet er in diesem Zusammenhang die philosophischen Ansichten von Hegel, Schleiermacher und Kierkegaard. Habermas schlägt vor, Kants Moralphilosophie insgesamt als Versuch anzusehen, das kategorische Sollen göttlicher Gebote auf diskursivem Wege zu rekonstruieren, und aufzufassen als Warnung vor Schwärmerei, "religiöser Philosophie", zum Beispiel der Heideggers, sowie vor dem Neopaganismus der Nachfolger Nietzsches.

Ключевые слова: постметафизическое и постхристианское мышление, высшее благо, этическая общность, всеобщая невидимая церковь, религиозная вера, толерантность, модерн, религиозное самопонимание, религиозный опыт, постсекулярное общество.

Keywords: post-metaphysical and post-Christian thinking, highest good, ethic community, universal invisible church, religious faith, tolerance, religious self-understanding, religious experience, post-secular society.

¹ Статья публикуется с любезного разрешения издательства «Зуркамп» (©Suhrkamp-Verlag), Франкфурт-на-Майне (ФРГ), которому принадлежат все права на перевод и издание произведений Юргена Хабермаса.

Библиографическое описание статьи: Habermas, Jürgen. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie // Habermas, Jürgen. Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 2005. S. 216–257. Предложенный текст представляет собой расширенный и изменённый вариант доклада, опубликованного первоначально в сборнике [34, S. 141–160].

² Я благодарю Рудольфа Лангтхалера (Rudolf Langthaler) за полезные комментарии и указания на нужные тексты. Его возражения и результаты его критики (моего исходного текста. — Пер.), представленные на обновлённых Кантовских чтениях в ходе проводившегося в Северо-Западном университете (Northwestern University) семинара по религиозной философии, побудили меня внести коррективы в текст, который первоначально был написан для прочитанного в Вене доклада и к тому времени уже был опубликован.

Эллинизация христианства не была односторонним процессом. Она осуществлялась путем теологического усвоения и практического применения греческой философии. Во времена европейского Средневековья теология была хранительницей философии. Естественный разум рассматривался как тождественный откровению. Только с антропоцентрическим поворотом, который совершил гуманизм на заре Нового времени, дискурс о вере и знании вышел из духовного загона. После того как знание о мире стало автономным и уже больше не нуждалось в оправдании как светское знание, бремя доказательств наоборот перешло к религии: ее цитировали до границ разума. Это был момент рождения религиозной философии [32; 33]. Кантовская самокритика разума имеет двустороннюю направленность: она провозглашает теоретический разум вместо метафизической традиции и практический разум вместо христианского учения. Из трансцендентальной саморефлексии рождается философское мышление, которое можно охарактеризовать и как постметафизическое, и как постхристианское — что не означает нехристианское — мышление.

Проведя границу между спекулятивным и трансцендентальным употреблением разума, Кант выдвинул основоположения постметафизического мышления, несмотря на то, что он не отказывается в своем учении от наименования «метафизики» природы и нравов и, отделяя интеллигибельное от чувственно-воспринимаемого мира, сам еще нуждается в лежащих «позади разумных оснований» метафизических предпосылках как в несущей опоре для всей «архитектоники» его мысленного здания. Именно сам трансцендентальный разум в силу своих объединяющих идей проектирует целостность мира; поэтому он должен запрещать гипостазирующие высказывания об онтологической или телеологической конституции природы. Сущее в целом или нравственный мир как таковой не образуют возможные предметы нашего познания. Данное эпистемологическое ограничение теоретического разума сферой зависимого от опыта употребления рассудка находит отклик в философии религии в «ограничении разума — в отношении всех наших идей о сверхчувственном — условиями его практического применения» [3, с. 1342]. Кант двусторонне выступает против «незаконных притязаний разума».

Конечно, для самопонимания философии критика метафизики сохраняет за собой приоритет перед критикой религии. С помощью критики метафизики Кант ведет борьбу против спекулятивного обмана разума, из которого проистекают не только *заблуждения*, то есть ошибочные высказывания, но и глубоко укорененная *иллюзия* разума о своих операциях и сфере действительности его собственных познавательных способностей. Своим ограничением применения теоретического разума Кант хочет открыть философии, которая до того лишь бродила, как хромоножка, по арене метафизики, «надежный путь науки». Деструкция метафизики также должна служить освобождению автономной морали, основанной на чистом практическом разуме; но непосредственное отношение она имеет к теоретической деятельности самой философии. Другим важным прорывом было разграничение сферы практического применения разума и позитивной веры. Обуздание религии разумом не есть дело философской самотерапии; оно служит не гигиене самого мышления, а защите универсальной публики от двух форм догматизма. С одной стороны, просветитель Кант, в противовес упрочившейся в церковных кругах ортодоксии, которая «делает

естественные основоположения нравственности чем-то второстепенным», демонстрирует авторитет разума и индивидуальной совести. Но с другой стороны, моралист Кант обращается также против безверия, перед лицом которого Просвещение сдает позиции. В противовес скептицизму он хочет спасти содержание веры и обязательность религии, которые могут быть оправданы в пределах только разума [7]. *Критика* религии связывается с мотивом *спасающего* усвоения.

Сегодня религиозный фундаментализм, который мы наблюдаем не только за пределами христианства, придает намерению критики религии печальную актуальность. И все же акценты у нас между тем несколько сместились. Здесь, на европейском Западе, наступательное самоутверждение антропоцентрического само- и миропонимания в противовес теоцентрическому — это битва вчерашнего дня. Таким образом, попытка *свести* главные моменты Библии к разумной вере оказалась интересней, чем борьба против обмана церковников и обскурантизма. Чистый практический разум больше не может быть столь уверен в своей способности только при помощи теории справедливости удержать своими голыми руками сошедшую с колеи модернизацию. Ему недостает креативности языкового раскрытия мира, чтобы возродить повсюду захиревшее нормативное сознание, исходя из него самого.

Поэтому меня интересует религиозная философия Канта с точки зрения того, как можно усвоить семантическое наследие религиозных традиций, не стирая при этом границу между универсумами веры и знания. Сам Кант в предисловии к работе «Спор факультетов» вспоминает — и, пожалуй, основываясь не только на соображениях самозащиты — «о теоретической недостаточности веры из чистого разума, которую последний не отрицает». Компенсацию этого недостатка он понимает как «удовлетворение интереса разума» и полагает, что побудительные импульсы, исходящие от вероучений, принадлежащих исторической традиции, для этих целей могут быть «более или менее полезными». Таким образом, и с точки зрения самой разумной веры само «откровение как в себе случайное вероучение рассматривается как несущественное, однако не как нечто вовсе ненужное или излишнее» [9, с. 34]. По каким же причинам и в каком отношении религиозные традиции могут притязать «не быть излишними» также и для мыслителя, занимающегося религиозной философией исходя из агностицистских, следовательно, из не-апологетических, намерений? Ответ, который я хотел бы получить из критического прочтения, может основываться не столько на систематических высказываниях Канта, сколько на мотивах и разъяснениях его намерений.

Сначала я вспомню о разграничениях, которые Кант провел в своей религиозной философии (1—5), чтобы затем направить свой взгляд на влияния и актуальность попытки усвоения разумом содержания религии (6—12).

(1) Порожденная духом Просвещения, критически настроенного по отношению к религии, религиозная философия Канта воспринимается прежде всего как гордое заявление о независимости светской морали разума от мелочной опеки теологии. Уже Предисловие начинается трубным гласом: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно потому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, ни в других мотивах, кроме самого закона» [8, с. 261]. Ни вера в Бога

как Творца мира, ни вера в Бога как Спасителя, открывшего перспективу вечной жизни, не требуются для того, чтобы осознать нравственный закон и просто признать его в качестве обязательного.

Мораль равного уважения (к нравственному закону. — *Пер.*) понятна для каждого независимо от какого-либо религиозного контекста. Правда, в другом месте Кант признает, что смысл категорической значимости моральных обязательств, то есть «моральное принуждение мы не сможем сделать для себя ... достаточно наглядным, не мысля при этом другого и его волю (устанавливающий всеобщие законы разум лишь выразитель ее), а именно Бога». Однако это «наглядное представление» служит только «укреплению моральных мотивов в нашем собственном законодательствующем разуме» [5, с. 888—889]. В содержании морального закона ничто не изменится, считаем ли мы Бога или разум моральным законодателем — «религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т.е. объекту, ибо она касается долга вообще» [9, с. 90]. Религиозное учение в качестве философской дисциплины возможно только в смысле *критического применения* моральной теории к данным историческим традициям (веры. — *Пер.*). В этом отношении религиозная философия также не является частью этики, развитой только из практического разума³.

С позиции критики религии Кант описывает позитивную религию как чисто внешние и партикулярные «церковные верования». Великие, основанные пророками, передаваемые в виде связной доктрины по традиции, практикуемые в форме культа мировые религии обосновывают верование, которое всегда связано с определенными историческими свидетельствами и фактами и обладает действительностью только в границах соответствующего особенного религиозного сообщества. Церковные верования, покоящиеся на истинах откровения, всегда многообразны, в то время как чисто-моральное естественной религии «открыто каждому»: «Есть только одна (истинная) религия; но могут различные виды веры» [8, с. 341]. Исходящая из чистого практического разума религия не требует организационных форм и уставов; она закреплена «в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей», а «не в формуле или обрядности» [8, с. 323]. Библейские учения образуют внешний покров, внешнюю форму, которую нельзя смешивать с разумным содержанием религии [9, с. 112].

Из этой посылки вытекает притязание философских «ученых, опирающихся на разум», оспаривать даваемое теологами — «учеными, опирающимися на текст» — истолкование Библии при рассмотрении сущно-

³ Из этой перспективы одно предложение из «заключения» учения о добродетели, которое даёт повод к ошибочным интерпретациям, сохраняет свой однозначный смысл: «Может ... идти речь “о религии в пределах только разума”, которая, однако, выводится не из одного лишь разума, а основывается также на истории и учении об откровении». См.: [5 (разд. «Учение о добродетели»), с. 889.]

Прим. пер.: Мы предлагаем следующий перевод этой фразы: «Может ... идти речь “о религии в пределах только разума”, которая, однако, выводится не из одного лишь разума, а основывается также на исторических и данных в откровении учениях». В оригинале у Канта стоит: «...sondern auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist». Очевидно, что Кант не субстантивирует историю, а делает её предикатом «учений» (которые, кстати, стоят во множественном числе), причём и во многих других работах (в «Споре факультетов», в «Религии в пределах только разума» и пр.) он постоянно называет христианские вероучения «историческими учениями».

сти религии («которая состоит в морально-практическом, в том, что мы должны делать»). Кант возвышает разум до критерия герменевтики церковного вероучения и тем самым делает «моральное улучшение человека, которое является собственно целью любой разумной религии» — «высшим принципом любого истолкования Писания» [8, с. 345]. В «Споре факультетов» тон спора становится еще более резким. Здесь открыто идет речь о притязании философии исходя из своего собственного права судить об истинном содержании Библии и исключать все, что не «может быть познано только через понятия *нашего* разума, поскольку они чисто-моральны и потому верны» [9, с. 118]. Напечатанная курсивом ссылка на «наш» разум иронично поясняется указанием на протестантский принцип индивидуальной мирской экзегезы. Аутентичный истолкователь — это только «Бог в нас», о котором свидетельствует факт разума, а именно — нравственный закон [9, с. 152–154].

Опираясь на это антропоцентричное основание, рациональная герменевтика должна отодвинуть в сторону многие положения веры (как, например, телесное воскресение) как историческое дополнение. Она должна лишить существенного значения также такие ключевые положения веры, как вочеловечение Бога, совершившееся в личности Иисуса Христа, и поновому интерпретировать, например, божественную благодать в смысле императива, побуждающего к самостоятельным действиям: «Итак, те места Писания, которые как будто содержат (призыв к. — *Пер.*) пассивной покорности внешней силе, порождающей в нас святость, должны быть истолкованы так, чтобы стало ясно, что мы *сами* должны *трудиться* над развитием моральных задатков в нас» [9, с. 106–108]. По отношению к долгу, требующему прикладывать моральные усилия в посюстороннем мире, на задний план уходит контекст священной истории, в который вплетены грех, раскаяние и примирение, и тем самым также — эсхатологическая вера в активную силу Бога-Спасителя. Субъективное привязывание всех ссылок на трансцендентальное к чистому практическому разуму человека требует своей цены. При рассмотрении вопроса, с чего же мы должны начинать в моральной деятельности — «с веры в то, что Бог для нас сделал, или же с того, что мы сами должны делать, чтобы стать достойными этого благодеяния (а оно может состоять в чем угодно)» [8, с. 351], Кант выносит решение в пользу самооценности морального образа жизни: «Если человек в моральном смысле бывает или даже должен быть добрым или злым, то он *сам* себя должен делать или сделать таким» [8, с. 291]. Конечно, в результате морального поведения человек не получает право на счастье, он тем самым снова и снова доказывает, что он достоин счастья. Нравственность должна сделать порядочного человека достойным счастья, а не счастливым (*glückwürdig, nicht glücklich*).

(2) В том отношении, в каком религиозные традиции могут быть таким образом сведены к своему чисто моральному содержанию, возникает впечатление, что религиозная философия, едва ли не так же, как и критика метафизики, ограничивается разрушением трансцендентальной видимости. Однако Кант не дает религиозной философии раствориться в деятельности критики религии. Как раз в том месте, где Кант напоминает теологии о том, что «моральный закон сам по себе ведь не *обещает* счастья» [2, с. 636–637], становится ясным, что религиозная философия имеет еще и конструктивный смысл: она указывает разуму на религиозные истоки, из ко-

торых сама философия опять-таки может извлечь побудительную силу и в этой связи чему-то научиться. Хотя в моральных законах нельзя обнаружить «ни малейшего основания для установления необходимой взаимосвязи» между *достоинством* счастья для личности, обладающей моральными заслугами, и пропорционально отмеренной ей фактической долей счастья, феномен несправедливо страдающих уязвляет наши глубинные чувства. Наше возмущение по поводу несправедливого устройства мира безошибочно говорит о том, что «в конце концов не может быть безразлично, честно ли поступал человек или обманным образом, справедливо или насильнически, хотя бы он до конца своей жизни, по крайней мере по видимости, не получил счастья за свои добродетели и не понес наказания за свои преступления. Они (люди. — Пер.) как бы слышат в себе голос, который говорит им, что всё должно было быть иначе (курсив мой. — Ю. Х.)» [3, с. 1341]. Конечно, свое собственное счастье, которое мы хотели бы испытывать в соответствии с нашим добродетельным поведением, является только субъективной конечной целью пребывающих в мире разумных существ, к которой стремятся в силу своей природы. Но, пожалуй, еще более, чем отсутствие гарантии того, что поступающий правильно обретет личное счастье, практический разум, нацеленный на всеобщее, оскорбляет другая мысль: все моральные действия, *вместе взятые*, ничего не могут сделать в мире для того, чтобы улучшить безрадостное состояние совместной жизни человечества в целом. Именно это и есть протест против случайности естественной судьбы общества, так что те, «кто мог считать себя конечной целью творения, сброшены в бездну бесцельного хаоса материи» [3, с. 1334], что со всей очевидностью находит свой отклик в «учении христианства».

А именно религиозная весть противостоит характерной нечувствительности безусловно-законных моральных заповедей по отношению к последствиям моральных действий в истории и обществе посредством следующего обещания: «Моральный закон сам по себе ведь не *обещает* счастья ... Христианское учение о нравственности восполняет этот пробел ... представлением о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону и освящаются им, как о *Царстве Божьем*, где природа и нравственность приводятся Святым Творцом в гармонию ... который делает возможным вытекающее высшее производное благо» [2, с. 636–637]. Хотя Кант и переводит библейское представление о «Царстве Божьем» метафизическим понятием «высшее благо», это не означает, что он полон критических по отношению к метафизике намерений — призвать к порядку отбившийся от рук спекулятивный разум, как можно было бы ожидать. В религиозной философии речь идет не о том, чтобы *ограничить* теоретический разум, обремененный вопросами, на которые невозможно дать ответ, а о том, чтобы *расширить* сферу применения практического разума за пределы морального законодательства строгой (*rigorose*) этики долга на основе изначально принимаемых разумом постулатов Бога и бессмертия (души. — Пер.).

Уже в Предисловии к своему сочинению о религии Кант обращает внимание читателей на поразительный момент, который отличает чистую религиозную веру от обычного сознания морального долга: мы как разумные существа заинтересованы в содействии осуществлению конечной цели, хотя можем мыслить ее осуществление мы только как порожденный высшей Силой результат счастливого нарастания, нами совершенно непред-

виденных и необозримых, благоприятных сопутствующих последствий безусловного морального действия. Для правильных действий как раз не требуется никакой цели. Любое представление о цели отвлекало бы морально действующего от безусловности соответствующей каждому случаю категорической нормы поведения. Однако «разум никак не может быть безразличен к тому, каков ответ на вопрос: *что же последует из этого нашего правомерного действия* и к какой цели, — даже если допустить, что это и не вполне в нашей власти — мы можем направить свои поступки...» [8, с. 262]. То же, что прежде всего делает чистую религиозную веру *верой*, — это выходящая за пределы морального сознания *потребность* разума «признавать силу, способную с наибольшей полнотой (насколько это вообще возможно в мире) достичь результата нравственных законов и верных закону действий, соответствующего нравственной конечной цели» [8, с. 338].

Показать, почему именно эта потребность разумна, почему данный интерес должен быть интересом разума, — должно быть делом самого практического разума. Для доказательства этой (мысли. — *Пер*) мы не можем ждать столкновения философии и исторических религиозных учений — это доказательство должно быть дано уже в моральной теории и всесторонне подтверждено (аргументами. — *Пер.*) критики телеологической способности суждения, следовательно, подкреплено эвристическими соображениями философии природы⁴. Соединительным звеном здесь служит античное понятие «высшего блага», которое может быть наполнено эсхатологическим содержанием только через сопоставление с библейским понятием «Царства Небесного». Фактически исключительно благодаря неприметному предвосхищению мирооткрывающей силы религиозной семантики Кант нащупает дорогу к опирающемуся на постулаты учению, которое парадоксальным образом придает практическому разуму силу пробуждать доверие к «обетованию морального закона» [3, с. 1357 (сноска)].

(3) Строго говоря, компетенция практического разума распространяется только на моральные требования, которые он делает долгом для каждой отдельной личности согласно масштабам нравственного закона. И «царство целей», в котором все личности мыслятся как одновременно законодательствующие и в то же время верные закону граждане единой моральной общности, есть идея, которая ничего не добавляет к содержанию нравственного закона, адресованного каждому отдельному индивиду. Таким образом, Кант с помощью этой трансцендентальной идеи описывает определенную форму (в каком-то смысле, республикански устроенной) общественной жизни, которая возникает при условии всеобщего соблюдения морального закона (если действительно «каждый делает то, что он должен»). Однако если эта идея более не только морально наставляет в индивидуальных действиях, но трансформируется в идеал общественно-политического состояния, осуществляющегося в мире явлений благодаря совместной деятельности, то интеллигибельное царство целей превращается в одно из царств этого мира. Под именем «этической общности» Кант фактически осуществит такой переворот в религиозной философии. Но в рамках своей теории морали Кант в качестве переходного звена введет концепцию

⁴ Эти соображения, представленные в § 82–91 «Критики способности суждения», я не могу здесь рассматривать, за исключением нескольких, эпизодически привлекаемых, мест.

«высшего блага», которая также предлагает проект «согласия морали и счастья» как некоего состояния в мире. И все же этот идеал представлен не в качестве всеми вместе преследуемой цели, а как с надеждой ожидаемый коллективный результат устремлений всех отдельных, реализуемых каждым индивидуально согласно моральным законам, целей.

Такое идеальное состояние всеобщего счастья, возникающее только косвенным образом из суммы всех моральных действий, собственно говоря, не может сделаться предметом долга, если исходить из предпосылок кантовской теории морали. Если Кант говорит: «Мы *должны* попытаться содействовать высшему благу», то это, как следовало бы думать, слабое должествование наталкивается на границы человеческого здравого смысла (*Klugheit*), который при коллективном стремлении к осуществлению благородных целей сразу же запутывается в безысходном хаосе непредусмотренных побочных последствий⁵. Практический разум своими силами может прийти только до феноменального отображения ноуменальной реальности мира целей в являющемся бессилие, во всяком случае, морально необязательном *идеале* высшего блага. «Идеалы» Кант называет, еще и в смягчительном смысле, «платоническими». Так как человеческому рассудку не позволено предвидеть весь комплекс последствий нравственной кооперации в мире, управляемом законами природы, только тот действует из долга, кто ориентируется на *идеи* и ограничивает выбор своих целей моральными законами; он не может обязывать себя, ориентируясь на слишком грандиозную, то есть на превосходящую моральные законы, цель осуществления идеального состояния в мире.

Интересно, что Кант тем не менее натягивает все регистры своего понятийного инструментария, чтобы возвести *осуществление* высшего блага в мире в ранг морального долга. Хотя заповедь, согласно которой каждый должен делать высшее из возможных в мире благ — всеобщее согласование моральности и счастья — конечной целью своих действий, и не содержится в самих моральных законах, следовательно, не может быть оправданной *исходя из* нравственного закона, как это обычно происходит со всеми конкретными обязанностями («поэтому в вопросе о *принципе* морали учение о высшем благе ... может быть ... совершенно обойдено молчанием и оставлено в стороне» [6, с. 523]), Кант хотел бы убедить нас в том, что в «уважении к моральному закону» уже имплицитно присутствует «стремление к высшему благу» [2, с. 648–649]. Мы должны представлять высшее благо как «весь объект чистого практического разума», «так как одно из велений разума — делать все возможное для его осуществления» [2, с. 608–609]. Мы поймем эту превосходящую мораль заповедь, только хорошо разобравшись в вопросе, имеющем ответ: «Почему вообще быть моральным?»⁶

⁵ По вопросу об осуществлении высшего блага сравните превосходный анализ в книге: [44, S. 57–76, 186–207].

Впрочем, я не вижу, каким образом «содействие» высшему благу можно понимать в качестве морально обязывающей идеи, в то время как «осуществление этой конечной цели» считать только идеалом. Я могу «содействовать» осуществлению цели, только если попытаюсь внести свой вклад в её (реальное. — *Пер.*) осуществление.

⁶ Впрочем, Карл-Отто Апель в своих рассуждениях, по-видимому, идёт как раз вслед за Кантом и делает шаг, который, если отправиться от положений деонтологического подхода, ведёт к ошибочному телеологическому выводу: [18, S. 103–153]. Полемика — в работе: [25].

Однако этот вопрос — перед лицом безусловной обязательности нравственного закона, основанного только на факте чувства долга, — совершенно немислим для Канта. В обязательности нравственного закона мы можем убедиться, и не надеясь на эффективное содействие со стороны высшего блага и не предполагая соответствующий постулат. Со ссылкой на пример Спинозы эта мысль звучит так: «Если предположить, что человек ... соглашается с положением о том, что Бога нет, то он тем не менее в своих собственных глазах будет человеком недостойным, если захочет из-за этого считать законы долга только воображаемыми, не имеющими силы, необязательными» [3, с. 1333]. Таким образом, все попытки обоснования, которые Кант предпринимает в различных контекстах, не могут быть убедительными. Деонтологически обоснованная этика, которая понимает все моральные действия как действия, соответствующие морально оправданным нормам, не может подчинять самоограничение автономной воли моральными убеждениями еще какой-то цели.

На это Кант возражает: «В самом деле, без какой-либо цели не может быть никакой *воли*, хотя от цели и необходимо отвлечься, когда дело идет только о законном принуждении к поступкам...» [6, с. 522, сноска]. Итак, следует ли решение вообще придерживаться моральных законов, вместо того, чтобы быть злым — подчинять некоей цели? Но если все цели подлежат моральному осуждению, то в таком случае, каким образом из совокупности всех легитимных целей может «вытекать» еще и конечная цель, которая оправдывает само моральное бытие? Кант довольствуется ссылкой на бескорыстие потребности содействовать реализации конечной цели, которое можно мыслить только при условии его наличия на всех этапах моральной деятельности: «Поэтому мотив, который заложен в идее высшего блага, возможного в мире при его содействии, также не есть у человека его личное счастье как предмет его намерения, а есть лишь эта идея как цель сама по себе, стало быть (? — Ю. Х.), следование ей как долг. Действительно, этот мотив имеет в виду не просто счастье, а только соотношение между счастьем и достоинством субъекта⁷, кто бы он ни был. А определение воли, которая сама себя и свое намерение принадлежать к такому целому ограничивает этим условием, *не корыстно*» [там же, с. 523, сноска]. Но бескорыстие не составляет смысл долга, а является в конкретных случаях предпосылкой для следования *определенному*, противостоящему желаниям самого (субъекта. — *Пер.*), долгу. В конце концов, Кант был вынужден добавить, что здесь речь идет об «особого рода определении воли» [там же], которое не может быть приравнено к «обязанностям» («*Pflichten*»), как он их обычно понимает.

(4) И все-таки, почему Кант настаивает на долге содействовать высшему благу? На ответ наводит постулат о существовании Бога. Ведь если мы прежде всего признаем такой грандиозный сверхдолг, то возникнет вопрос: каким же образом в мире господствующей каузальности природы — как бы это не казалось нереальным — можно осуществить поэтапную реализацию морального закона высшего блага? Практический разум сможет только в том случае сделать содействие достижению этой цели морально обязывающей задачей, если осуществление идеала не является изначально не-

⁷ Мы предлагаем переводить: «и достоинством субъекта (*der Würdigkeit des Subjekts*)». — *Прим. пер.*

возможным. Оно, по меньшей мере, должно быть мыслимо как возможное. Таким образом, практический разум, одновременно с постановкой задачи, очевидным образом превосходящей человеческие силы, призывает нас принимать в расчет возможность (бытия. — *Пер.*) высшей интеллигенции⁸, которая приводит в гармонию необозримые последствия моральности и регулируемый природными законами мировой процесс: «Мы должны пытаться содействовать высшему благу (которое поэтому должно быть все-таки возможным). Следовательно, здесь *постулируется* также существование отличной от природы Причины всей природы; и эта Причина заключает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью» [2, с. 624–625].

Должны ли мы, стало быть, признать в отношении концепции высшего блага, которая не без труда согласуется с основоположениями теории морали, что Кант прибегает к туманной аргументации, чтобы иметь возможность по крайней мере постулировать существование Бога? Приписывание такого мотива было бы не только несправедливым в отношении неподкупного духа, который выражает эту философию буквально в каждом ее предложении, но и неправдоподобным. Нет, Кант привнес в моральный образ мыслей дополнительное измерение, открывшее перспективу лучшего мира — ради самой морали, то есть, чтобы подкрепить моральный образ мыслей доверием (субъекта. — *Пер.*) к самому себе и защитить ее от пораженческих настроений. Слова Адорно, что тайна философии Канта состоит в «немыслимости отчаяния», я понимаю не в смысле критики голубоглазой наивности просветителя, а как согласие с диалектиком Кантом, который смотрит в бездонные глубины Просвещения, прочно связывающего себя с субъектом. Кант хочет привить секулярному Спинозе, «который твердо соглашается с положением о том, что Бога нет ... и также нет будущей жизни», иммунитет против отчаяния из-за плачевных последствий морального действия, имеющего цель только в самом себе.

Конечно, Кант хотел бы отодвинуть метафизику, чтобы дать место для веры⁹. Но в отношении «веры» речь у него идет скорее о модусе, а не о содержании. Он ищет разумный эквивалент установки веры, когнитивный габитус верующего: «Вера (в обычном смысле, *то есть не только религиозная вера, но также и разумная вера*) есть упование на осуществление намерения, содействовать которому есть долг, но возможность претворения которого в действительность *усмотреть* нам не дано» (курсив мой. — Ю. Х.) [3, с. 1357]. Сноска выглядит в качестве разъяснения: «Вера есть доверие к обетованию морального закона; но не к такому, которое заключается в нем, а к такому,

⁸ Мы переводим здесь термин *Intelligenz* как «интеллигенция», т. е. он употребляется как чистый латинизм, как разъясняется в составленных Н. В. Мотрошиловой комментариях к новой редакции переводов И. Канта, представленных в двуязычном издании И. Канта. См.: [12, с. 746]. — *Прим. пер.*

⁹ Для выражения этой мысли знаменитый кантовский глагол *aufheben* переводится в его первом значении «приподнять, отодвинуть», чтобы освободить место, по праву принадлежащее чему-то другому. Очень существенно: то, что приподнимается, отодвигается — ни в коем случае не уничтожается, не принижается, даже не испытывает ограничения. Возможен также и предложенный А. Гульгой перевод *Aufhebung* как возвышение до уровня чего-то другого, превосходящего его, с сохранением всего лучшего, что в нём есть. Этот вариант парадоксален, но по существу верен, и далее он также будет использоваться. См.: [12, с. 747]. — *Прим. пер.*

которое я вкладываю в него (курсив мой. — Ю. Х.), и притом на достаточном в моральном отношении основании». Кант хотел бы сохранить момент обетования, но без его сакрального характера. Чтобы сделать моральный образ мыслей неуязвимым перед лицом лишаяющей мужества видимости, его необходимо расширить, ввести в измерение доверия к конечному успеху, для достижения которого все моральные действия в мире все-таки еще могли бы суммироваться. Тем самым Кант, прежде всего, хочет не выразить понятийно содержание религии, а интегрировать прагматический смысл *модуса* религиозной веры в модус разума. Он сам в этом месте комментирует свою попытку как «льстивое подражание» христианскому понятию веры. Ведь разумная вера обладает особым характером «убежденностью в истине» (*Fürwahrhalten*): от морального знания она сохраняет ссылку на убедительные основания, а от религиозной веры — интерес к осуществлению экзистенциальных ожиданий¹⁰.

Если осуществленное Кантом дополнение нравственного закона долгом содействия реализации конечной цели — проблематичное, исходя из его собственных посылок, — разъясняется мотивом «немыслимости отчаяния», то становится ясным, что прежде всего должно интересовать Канта в иудейско-христианской традиции. Это — скорее не относящееся к потустороннему миру обещание бытия Бога (или даже бессмертия человеческой души), а перспектива провозвещенного (установления. — *Пер.*) Царства Небесного на Земле: «Учение христианства, если даже его еще не рассматривают как вероучение, дает ... понятие высшего блага (Царства Божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию практического разума» [2, с. 632(4) — 635(5)]. Выходящая за пределы всех платонических идеалов эсхатологическая мысль о Боге, действующем в истории, позволяет превратить идею «царства целей» из трансцендентального призрака интеллигентности в утопию посюстороннего мира. При этом люди приобретут глубокую уверенность в возможности своими моральными поступками способствовать реальному осуществлению той «этической общности», суть которой Кант философски выводит из метафоры господства Бога на Земле.

В отсутствие исторического залога, который предоставляет позитивная религия с помощью ее стимулирующей наше воображение сокровищницы образов, практический разум был бы лишен эпистемологического импульса, побуждающего его к принятию постулатов, при помощи которых он пытается разъяснить в горизонте разумных рассуждений уже религиозно артикулированную *потребность*. Практический разум находит в религиозных традициях нечто, что обещает скомпенсировать сформулированный как «потребность разума» недостаток — если удастся усвоить исторически данное в соответствии с (его. — *Пер.*) собственным рациональным масштабом.

Кант не признает себе в этой эпистемологической зависимости, когда он придает позитивной религии и церковной вере инструментальную функцию. Он полагает, что людям требуются наглядные образы, служащие примером для подражания истории жизни пророков и святых, обещания и чудеса, суггестивные образы и доставляющие духовную радость повествования, чтобы преодолеть их «моральное неверие», и разъясняет эту ситуа-

¹⁰ Эта концепция не подчиняется схеме трёх модусов убеждённости в истине (*Fürwahrhalten*), которую Кант ввёл в «Критике чистого разума», — модусов «мнения, знания и веры». См.: [4, ч. 2, с. 1029 — 1043].

цию слабостью человеческой природы. Откровение только ускоряет процесс распространения истин разума. Оно делает доступным в форме доктрин истины, к которым люди и без авторитарного руководства, «посредством простого применения своего разума, сами собой *могут и должны* прийти»¹¹. Таким образом, «чистая моральная вера» выступит в конце концов из конвенциональных оболочек церковной веры: «Оболочки ... должны отпасть ... Помочи священной традиции, со своими привесками — статутами и церемониями, — которые в свое время сослужили добрую службу, становятся мало-помалу излишними, и, наконец, превращаются в оковы...» [8, с. 354].

(5) Впрочем, неправильно связывать данные мысли с этим сухим, религиозно-критическим, пониманием церковной веры как простого «медиума», способствующего распространению разумной веры, если учитывать, что Кант описывает «переход церковной веры к единодержавию чистой религиозной веры» в аспекте «приближения Царства Божьего»¹² (которое, опять-таки в зашифрованном виде, выражает состояние реализованного «мирового наилучшего») таким образом, что церковные организационные формы уже (сейчас. — *Пер.*) предвосхищают важные черты этого будущего состояния. Формулу «приближения» можно понимать в смысле *genetivus subjectivus*¹³ — как приближение Царствия Небесного, или в смысле *genetivus objectivus*¹⁴ — как приближение к Царству Небесному. Как раз если мы поймем установление «Царства Божьего на Земле» — несмотря на «нелепицу, что люди должны *основывать* Царство Небесное» [8, с. 378–379] — как результат кооперативно-го¹⁴ усилия самого человеческого рода, то институты спасения, первоначально многообразные, будут играть важную организационную роль на тяжелом пути к «истинной Церкви». Приближение к Царству Божьему «может представляться в чувственной форме Церкви, организация которой ... должна быть обязательным для людей делом, которое предоставлено им и которого от них можно требовать» [8, с. 378].

Институт церковной общины, понимающей себя «как народ Божий, подчиненный этическим законам», побуждает Канта сформулировать в религиозной философии понятие, которое позволяет неясному преданию из «фамильного наследия» метафизики — то есть «высшему благу» — обрести пластичное воплощение в конкретном образе жизненной формы. Кант развивает понятие «этической общности» не в контексте практической философии, но в процессе его применения к «реальной (*vorliegende*)

¹¹ См.: [8, с. 382]. Также и в «Споре факультетов»: «Основывающийся на Библии богослов говорит: ищите в Писании, в котором вы полагаете найти вечную жизнь. Но вечную жизнь ни один человек не найдёт ни в каком Писании, разве что он привнесёт её туда сам, так как условие её только одно — моральное совершенствование, которое человек как бы вкладывает в Писание, ибо необходимым для этого понятиям и принципам нельзя, собственно, научиться у других, они, когда этого требует изложение, должны быть развиты из собственного разума преподавателя» [9, с. 92].

¹² Таково название главы в первом разделе части 3 работы: [8, с. 348].

¹³ Оба латинских выражения здесь есть грамматические термины, указующие на семантические нюансы Царства Небесного в данной фразе, поэтому на русский язык они не переводятся. — *Прим. пер.*

¹⁴ Мы решили перевести наречие *kooperativ* как «кооперативный», чтобы более полно отразить его значение *bereitwillig*, обозначающее совместное действие, которое выполняется охотно, с готовностью, в отличие от наречия *freiwillig*, что трактуется как действие из собственной свободной воли. (Так разъясняет толковый словарь немецкого языка известного издательства "Dudenverlag".) — *Прим. пер.*

истории» [5, с. 889]. Очевидно, дело не только в том, что «религия в пределах только разума»¹⁵ извлекла из религиозных традиций все, что устоит перед лицом разума¹⁶; более того, создается впечатление, что последние, в свою очередь, также воспринимают импульсы для расширения (их. — *Пер.*) разумного, описанного узкодеонтологически, содержимого. При реконструкции разумного содержания «исторических и полученных из откровения учений» особый интерес Канта вызывает тот вклад, который вносят в процесс «учреждения Царствия Небесного на Земле» организованные сообщества верующих. «Примененное (Кантом. — *Пер.*) религиозное учение» раскрывает разумное понятие «этической общности», необходимое для расшифровки (смысла. — *Пер.*) Царства Божьего на Земле, и таким образом побуждает практический разум выйти за пределы чисто морального самозаконодательства в интеллигибельное «царство целей».

Как уже говорилось, моральная теория придает «царству целей» интеллигибельный статус, который не требует никакого «земного» дополнения. Эта идея обращена в каждом случае к конкретным адресатам нравственного закона. Она не требует какого-либо воплощения в образе моральной общности, так как в этой модели «объединения разумных существ посредством объективных общественных законов» отсутствует смысл обязывать к какой-либо кооперации, то есть к участию в *совместной* практике. «Царство целей» ясно показывает состояние господства обладающих категорической значимостью моральных законов только в абстракции, без учета фактических последствий поступков в комплексном мире явлений. *Общественный* характер этого *mundus intelligibilis* (интеллигибельного мира) остается в определенной степени виртуальным. Его реальным прототипом в мире является общность граждан республиканского государства, организованная на основе юридических законов. Мыслимая в качестве внутренней модальность может лишь через медиум принудительного права проявиться и оставить видимые следы в легальном поведении.

Кант поступает этим строгим дуализмом внутреннего и внешнего, моральности и легальности, когда он трансформирует идею универсальной и невидимой Церкви, которая зафиксирована во всех религиозных объединениях, в понятие «этическая общность». При этом «царство целей» выступает из сферы внутреннего и принимает — по аналогии с церковной общиной, открытой по отношению к миру, — институциональную форму: «Объединение людей под водительством законов добродетели в их чистом виде ... можно назвать этическим и, поскольку данные законы носят общественный характер, этически-гражданским (в отличие от юридически-гражданского)» [8, с. 329]. В этом месте становится слишком очевидной *эпистемологическая зависимость* процесса формирования философских понятий и теорий от *вдохновляющего источника религиозной традиции*.

С помощью понятия «этически-гражданского состояния», обозначающего сформированную только по законам добродетели общность, которая

¹⁵ Из контекста фразы следует, что Хабермас имеет в виду здесь не название работы, а весь интеллектуальный проект Канта, поэтому мы даём здесь первое слово со строчной буквы. — *Прим. пер.*

¹⁶ Разъяснённая Кантом цель религиозной философии такова: «... то, что в тексте принимается за откровение религии, Библию, может быть понято также и посредством одного лишь разума» [9, с. 28, сноски].

существует наряду с «политически-гражданским состоянием» политической общности, Кант предлагает для (понятия. — *Пер.*) «конечная цель разумных существ мира» новый, интерсубъективный способ прочтения. Вследствие этого приобретает другой смысл также и долг содействия реализации конечной цели. До сих пор «осуществление» высшего блага следовало мыслить скорее как недоступный человеческим интенциям «результат», возникающий из суммы не поддающихся предвидению комплексных прямых и побочных последствий всех моральных действий. Следовательно, и примечательный «долг» содействия реализации конечной цели не мог иметь прямого влияния на ориентацию действий, а влиять разве что на мотивацию к действиям. Ориентирующей силой обладают только моральные законы, в соответствии с которыми каждая личность для себя решает, что же предписывает делать долг в любой конкретной ситуации. Даже если идеальное состояние соответствия добродетели и счастья соотносится не с личным благополучием, а с «наилучшим для мира», сверхдолг содействия этому состоянию остается бессодержательным, так как его никак нельзя осуществить иначе, кроме как на косвенном пути индивидуального выполнения простых обязанностей.

Любой индивид «непосредственно» подлежит нравственному закону. Это (положение дел. — *Пер.*) изменится с замещением высшего блага, осуществлению которого любой поступающий по закону (субъект. — *Пер.*) надеется способствовать посредством постоянных моральных действий, интуицией жизненной формы, выраженной понятием этической общности. Ведь теперь локальные практики жизни религиозных общин, которая как искажает такую жизненную форму, так и всегда ее предвосхищает и воплощает, более или менее к ней приближаясь, образуют «сборные пункты» для совместных попыток прогрессирующего приближения (к этой жизненной форме. — *Пер.*): «Только тогда у доброго принципа появится надежда на победу над злым¹⁷. Морально законодательствующему разуму следует, помимо тех законов, которые он предписывает каждому в отдельности, поднять еще и знамя добродетели, обозначив сборный пункт для всех, кто любит добро, дабы объединиться под этим знаменем...» [8, с. 329]. Исходя из этой перспективы, индивидуальный долг содействия высшему благу преобразуется в долг членов различных уже существующих сообществ объединиться в «этическое государство», то есть в охватывающее все конкретные сообщества, всегда для них открытое (inklusive), «Царство добродетели» [8, с. 330].

(6) Но не благодаря постулатам Бога и бессмертия души может разум достигнуть уровня (понимания. — *Пер.*) этой превосходящей нравственный закон идеи приближения к Царству Божьему на Земле. Более того, интуиция, связанная с данной проекцией, напоминает о том, что морально правильное должно искать себе опору, обращаясь к конкретным благам лучших и улучшенных жизненных форм. Ориентирующие образы не-неудавшихся жизненных форм, которые поддались влиянию морали, хотя божественное содействие им и не очевидно, предстают перед нашим мысленным взором как одновременно открывающий (обзор. — *Пер.*) и ограничивающий горизонт действий — но не как одна-единственная этическая

¹⁷ Это предложение мы предлагаем переводить: «Ведь только так можно надеяться на победу доброго принципа над злом». В оригинале: «Denn so allein kann für das gute Prinzip über das Böse ein Sieg gehofft werden». — *Прим. пер.*

общность Канта, и не в четком контуре обязательного. Они вдохновляют и воодушевляют нас к совершению — и к упорному повторению — своего рода осторожных кооперативных попыток, которые так часто оказываются безуспешными потому, что удача им может сопутствовать только при *благоприятных* обстоятельствах.

Учение о постулатах Канта обязано введению проблематичного долга, который настолько превосходит человеческие возможности, что эта асимметрия должна быть исправлена с расширением знания о вере. В этом (положении дел. — *Пер.*) отражается еще и дилемма, в которую Кант попал вследствие того, что в нем боролись два намерения — выступать в отношении религии одновременно и в качестве ее (духовного. — *Пер.*) наследника, и в качестве оппонента. С одной стороны, он рассматривает религию как источник морали, которая соответствует масштабам разума, с другой — как мрачную обитель, которую надлежит философски очистить от обскурантизма и мечтательности. Попытка рефлексивного усвоения религиозных содержаний находится в противоречии с религиозно-критической целью — *философски судить* об их истинности или ложности. Разум не может одновременно проглотить пирог религии и сохранить его. Тем не менее конструктивное намерение кантовской философии религии по-прежнему заслуживает нашего интереса, если мы хотим узнать, чему мы, в условиях постметафизического мышления, можем научиться у артикуляционной силы мировых религий для того, чтобы применять практический разум.

Трансформация идеи Царства Божьего на Земле в понятие республики, подчиненной законам добродетели, образцово демонстрирует, что Кант соединяет критическое и одновременно самокритическое разграничение разума и веры с вниманием к возможной когнитивной релевантности содержаний, сохраненных в религиозных традициях. Вся философию морали Канта можно понимать как попытку реконструировать категорическое должностное божественных заповедей с помощью дискурса. Трансцендентальная философия в целом имеет практический смысл — перевести трансцендентное божественное суждение в функционально эквивалентную перспективу *внутреннего мира* (личности. — *Пер.*) и сохранить его в качестве моральной точки зрения [14, с. 57–59]. Такова генеалогия также и попытки уменьшить значимость модуса веры, не ликвидируя его.

Сам лишенный иллюзий идеализм Канта есть выражение когнитивной установки, которая связывает честную открытость в отношении пессимистических возражений теоретического разума с оптимистической решимостью бесстрашного практического разума. Эта комбинация установок предохраняет «габитус разума», изначально предрасположенный к скептицизму, от снижающего его ценность равнодушия и цинического саморазрушения. Конечно, Кант еще не достиг уровня исторического сознания, философскую релевантность которого осознал только Гегель. Кант понимал рефлексивное усвоение содержания религии еще из перспективы постепенной замены позитивной религии чистой верой разума, а не как генеалогическую расшифровку исторических взаимосвязей возникновения, к которой принадлежит сам разум. Но уже учение о постулатах в некотором смысле примиряет уверенность религиозно-критического разума с намерением душевспасительной трансформации религиозных содержаний.

Естественно, наш герменевтический взгляд на религиозную философию Канта приобрел свои черты благодаря 200-летней истории ее влия-

ния. В этой связи я вспоминаю об апологетическом характере самого значительного труда по религиозной философии, принадлежащего традиции неокантианства: Герман Коген применяет разумную религию Канта как ключ для детальной интерпретации литературных источников еврейской традиции¹⁸. Вопреки интеллектуальному антисемитизму своего окружения, Коген хочет обратить внимание на гуманистическое содержание и универсалистский смысл Ветхого Завета и доказать философскими средствами равнозначность иудаизма и христианства¹⁹.

Три влиятельнейшие фигуры, на которых я хочу сконцентрироваться в дальнейшем, конечно, не принадлежат к родословной прямых последователей Канта. Гегель, Шлейермахер и Кьеркегор — каждый по-разному отреагировали на кантовское критически-религиозное разграничение знания и веры, но их суждения имели в равной мере значительные последствия. Все они были убеждены в том, что критик религии Кант, как сын XVIII столетия, остался пленником абстрактной формы Просвещения и лишил религиозные традиции их подлинной субстанции. В этой части истории влияний (кантовской мысли. — *Пер.*), где не случайно господствовали протестанты, ведутся споры прежде всего вокруг нередуцированного описания «религиозного феномена» и правильного разграничения разума и религии. Я смогу только в самых грубых контурах наметить три линии мета-критики (философии Канта. — *Пер.*), восходящие к Гегелю, Шлейермахеру и Кьеркегору, проследив их влияние до современной ситуации.

(7) Гегель критикует Канта как просветителя, который понимает религию сообразно масштабам абстрактных понятий рассудка и разоблачает содержание ее знания как нечто только лишь позитивное. Тем самым самонадеянный субъективный разум одерживает Пиррову победу над мнимым обскурантизмом; ложное трансцендентальное самоограничение разума порождает, в качестве своей противоположности, только позитивистски редуцированное понятие религии²⁰. Эту критику можно понимать даже еще и как радикализацию кантовского подхода, поскольку она хотела бы снять противоположность веры и знания также внутри горизонта разумно *расширенного* знания. Гегель понимает историю религий, конечно, в широком диапазоне ее ритуальных практик и миров представлений, но все же — как генеалогию всеобъемлющего разума, рупором которого является философия. И он тоже твердо придерживается притязания философского Просвещения — оправдать истинное содержание религии сообразно масштабам разума²¹.

¹⁸ «Если уже для (разъяснения. — *Пер.*) понятия религии я указал на литературные источники — тексты пророков, то они всё же оставались бы немymi и слепыми, если бы я, конечно, наставляемый ими, но не руководствующийся только их авторитетом, напротив, не приступил бы к ним с понятием, которое я сам прежде положил в основу наставления, оказываемого ими» [20, S. 4].

¹⁹ Мича Брумлик высоко оценивает это произведение как выражение «еврейского гуманизма» в работе: [19].

²⁰ «Славная победа, которую одержал просвещающий разум над тем, что он, сообразно малой степени своего религиозного понимания, рассматривал как противостоящее ему в качестве веры, при ясном рассмотрении, есть не что иное, как не являющееся ни позитивным (в — *Пер.*) религии, с которым разум старался бороться, ни тем, что остаётся разумом — в том, что (якобы. — *Пер.*) побеждено» [27, S. 208]. Ср. с этим: [41].

²¹ «В философии религия получает своё оправдание со стороны мыслящего сознания» [1, т. 2, с. 244].

С другой стороны, на место избирательного усвоения отдельных религиозных содержаний осознающим свои границы разумом теперь приходит возвышение и сохранение (*Aufhebung*) религии в целом в понятии. Философия познает, что есть разумного в представляющем мышлении религии. Но неравный брак, к которому философия принуждает побежденную религию, заключив ее в свои объятия, для другого партнера — мнимого победителя — имеет, в свою очередь, амбивалентное последствие. С помощью понятия Абсолютного Духа, который овнешняет себя в природу и историю, чтобы рефлексивно усвоить свое содержание в этом ином, философия хотя и присоединяет к своим владениям основные мысли христианства и делает вочеловечивание Бога принципом своего собственного диалектического мышления — но заплатив за это двойную цену. Во-первых, прорыв за границы трансцендентального разума, установленные его самокритикой, привел Гегеля обратно в метафизику; во-вторых, фатализм проходящего свой круг Духа — который, как только он достиг вершины абсолютного знания, должен опять перейти в природу — закрыл как раз эсхатологическое измерение нового начала, на которое все-таки направлена надежда верующих на спасение [30].

Двойное разочарование — как из-за впадения обратно, в метафизику, так из-за квиетистского отступления теории от практики — побудило левых учеников Гегеля радикализировать кантовскую критику религии в другом — материалистическом — смысле. Фейербах и Маркс «перепахали поле» идеалистической истории развития Абсолютного Духа, ориентируясь на (понятие. — *Пер.*) интерсубъективного, воплощенного в теле и в языке, помещенного в историю и в общество разума, и восстановили кантовский примат практического разума над теоретическим. Они понимали религию без иллюзий — как отражение распавшихся жизненных отношений и одновременно как механизм сокрытия этой отчужденной жизни от себя самой²². Их критика религии предвосхищала психологическое объяснение Фрейда, согласно которому религиозное сознание проективно удовлетворяет неудовлетворенные потребности. Но, как и у Канта, это разрушение ложной позитивности должно освободить истинное содержание, которое только и ждет своего практического воплощения. Это — опять-таки идея Царства Небесного на Земле как этической общности, которая теперь должна найти свое светское воплощение в революционном образе эмансипированного общества²³.

Атеистическое усвоение содержания религии имеет живое продолжение в западном марксизме. Здесь можно легко расшифровать теологиче-

²² «Человек — это *мир* человека, государства, общества. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира ... его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *услугой* которого является религия» [11, с. 414–415].

²³ «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает *человеческой сущности* в себе ни как в *существе моральном*, ни как в *мыслящем*. *Человеческая сущность* налицо только в общении, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты» [13, § 59, с. 203]. Фейербах предвосхищает существенные мотивы философии диалога Мартина Бубера. Ср. с этим: [43, S. 243–373].

ские мотивы, будь то в философии надежды Блоха, полагающей свое основание в философии природы, в исполненном отчаяния, но вдохновленном мессианством устремлении к спасению Беньямина, или в чопорном негативизме Адорно. Некоторые философские подходы нашли резонанс даже внутри теологии, как, например, у Йохана Баптиста Метца или Юргена Мёльтмана.

От Гегеля до Маркса и гегельянского марксизма философия пытается усвоить ведущее к *коллективному* освобождению содержание иудейско-христианского благовестия, двигаясь по проложенному Кантом семантическому следу. Для Шлейермахера же и Кьеркегора центр веры образует *индивидуальная* святость, которая уготовила направленной на всеобщее философии большие трудности. Оба они — христианские, но постметафизические мыслители. Первый попеременно меняет разведенные Кантом роли религиозного философа и теолога; второй в роли религиозного писателя бросает вызов философствующего по-кантовски Сократа.

(8) Шлейермахер признает межевые столбы, которые установил Кант своей критикой метафизики, иначе, чем Гегель. Хотя он и разделяет сдержанность Гегеля в отношении критики, которая находит в религии всегда только мораль, но в эпистемологическом отношении он твердо придерживается самосоотнесенности (*Selbstbezug*) субъективного разума. Границу между верой и знанием он передвигает в пользу аутентичной веры по ту сторону лишь только разума, разрабатывая подход, раскрывающий собственный смысл религиозного и обосновывающий его право на существование внутри горизонта фундаментальных понятий философии сознания. Шлейермахера как философа интересует не содержание религиозной веры (*fides quae creditur* — вера, во что верят), но вопрос, что перформативно означает: быть верующим (*fides qua creditur* — вера, потому что верят)²⁴. Он различает научную теологию, которая догматически перерабатывает содержание веры, и глубокую веру (*Frömmigkeit*), которая вдохновляет и поддерживает личный образ жизни верующего.

Шлейермахер расширяет, но не взрывает кантовскую архитектуру способностей разума, когда он придает религиозной вере, наряду со знанием, моральным благоразумием и эстетическим опытом, свое собственное трансцендентальное место. В ряд с известными способностями разума теперь встает религиозность верующей личности, которая в чувстве глубокой вере непосредственно осознает как свою собственную спонтанность, так и элементарную зависимость от Другого. Шлейермахер показывает, как процессы самоопределения (*Selbstvergewisserung*) и осознания Бога «входят в резонанс друг с другом». Знаменитый аргумент (Шлейермахера. — *Пер.*) исходит из установки внутреннего мира субъекта, которая характеризуется способностью восприимчивости и самодеятельности, а также взаимодействием пассивного и активного отношения к миру [39]. Для конечного субъекта, который обращен к миру, *немыслимы* ни абсолютная свобода, ни абсолютная зависимость. Как абсолютная свобода несовместима с ограничениями, которые мир налагает на связанные с конкретными ситуациями действия, так и абсолютная зависимость, наоборот, не согласуется с намеренным дистанцированием (субъекта. — *Пер.*) от мира, без которого нельзя

²⁴ Что объясняет, почему Бульман мог найти путь от Шлейермахера к Кьеркегору, ср. с этим: [35, S. 70–89].

познать положение дел и как-то на него влиять. Но если этот субъект и сохраняет по отношению к миру некую дистанцию, то в понимании спонтанности своей собственной сознательной жизни его охватывает чувство элементарной зависимости: в процессе интуитивного самоопределения себя он осознает зависимость от Другого, который — находясь по эту сторону различия между тем, что мы воспринимаем в мире, и на что мы в мире воздействуем, — только и делает возможной нашу сознательную жизнь.

Этот трансцендентальный анализ чувства глубокой веры придает религиозному опыту всеобщий, независимый как от теоретического, так и от практического разума фундамент, на котором Шлейермахер развивает далеко ведущую альтернативу просветительской концепции разумной религии. Религиозный опыт, который укоренен в «непосредственном самосознании», может заявить о такой же своей изначальности, что и разум, происходящий от того же самого источника. Преимущество трансцендентальной философии Шлейермахера, вводящей религиозность, перед концепцией разумной религии состоит в том, что она сумела принять в расчет религиозный плюрализм в обществе и в государстве, не урезав позитивность (или даже не отказав последней в правах) самобытных религиозных традиций. А именно пиетистское акцентирование внутренней сущности религиозности приводит к следующему аргументу: антропологически универсальное чувство зависимости *распадается на различные* традиции, как только чувство глубокой веры начинает артикулироваться определенным образом, то есть поднимается до уровня символического выражения и принимает, в коммуникативном процессе объединения верующих в сообщество (*in der kommunikativen Vergesellschaftung von Gläubigen*), практический образ веры как *церковной практики*.

Философское постижение того, что все религии имеют одни и те же разумные истоки, открыло церквям — и догматическим истолкованиям соответствующих церковных вер — возможность найти легитимное место в дифференцированной структуре обществ модерна. Придерживаясь этой посылки, мы можем, не нарушая притязания на истинность каждой из них по отношению к иноверам и неверующим, сложившимся в каждой религиозной традиции, практиковать взаимную веротерпимость, признавать светский порядок либерального государства и уважать авторитет наук, специализирующихся на знаниях о мире. Ведь философское оправдание религиозного опыта вообще снимает с теологии ненужное бремя доказательств. Метафизические доказательства Бога и тому подобные спекуляции — излишни. Теология, используя для разработки своей догматической сущности лучшие научные методы, может без привлечения лишнего внимания обосноваться в университетах в качестве практической дисциплины наряду с другими (предметами. — *Пер.*). Однако культурный протестантизм рубежа XIX — XX веков отчетливо показал, какую цену заплатил Шлейермахер за это элегантное примирение религии и модерна, веры и знания. Интеграция церкви в общество и приватизация веры лишило религиозный посыл к трансцендентному его взрывной силы во внутреннем мире (субъекта. — *Пер.*).

Произведение Адольфа фон Харнака «Сущность христианства» и его выступления обратили на себя подозрения в том, что он ослабляет серьезность религии. Модернизирующее приспособление религии к духу модерна отнимает у солидарного действия религиозного сообщества силу реформи-

рующей, и тем более — энергию революционной, практики *в мире*. При таких логических посылах присутствие Бога отступает в глубину индивидуальной души: «Царство Небесное приходит тем, что оно приходит к индивидам, торжественно вступает в их душу» [26, С. 90]²⁵. Макс Вебер и Эрнст Трёльч, как и Шлейермахер, понимали религию как форму сознания, которая и в обществах модерна сохраняет свою самостоятельность и структурообразующую силу. Правда, смысл религиозной традиции им открылся все-таки только из эмпирически постижимых очевидностей. Обязательное нормативное содержание религии они смогли уже только хитростью вовлечь в поток историцизма, посредством рефлексии на христианские корни либерально просвещенной, индивидуалистической культуры современности, в которой они нашли свое собственное самопонимание [21].

(9) Творчество Кьеркегора являет собой полную противоположность сглаживающего анализа исполненной глубокой веры и примиренной с модерном экзистенции, проведенного Шлейермахером. Со своим товарищем-современником Марксом он разделяет кризисное сознание *беспокойного* модерна. Но в отличие от него он ищет выход из спекулятивного мышления и коррумпированного буржуазного общества не на пути переворота в отношении «теория — практика», а в поиске экзистенциального ответа на занимающий его вопрос Лютера о милостивом Боге. С радикализированным осознанием греха автономия разума попадает в тень совершенно гетерогенной силы Бога — непознаваемого, но исторические засвидетельствованного, сообщающего о самом себе. Этот неортодоксальный подход к антропоцентрическому самопониманию модерна образует важную стадию в истории влияния (на умы. — *Пер.*) религиозной философии Канта. А именно он подтверждает разграничение между разумом и религией на этот раз со стороны веры, основанной на откровении. При этом Кьеркегор обращает кантовское трансцендентальное самоограничение разума против его (разума. — *Пер.*) собственного антропоцентризма. Не разум полагает границы религии, а религиозный опыт указывает разуму на его пределы. Конечно, Кьеркегор знает, что разум можно бить только его собственным оружием. Он должен убедить «Сократа» — персонажа его (интеллектуальной. — *Пер.*) игры с самим собой, выступающего в роли кантовского противника — в том, что постконвенциональная мораль совести только тогда сможет стать «ядром кристаллизации» сознательно ведомой жизни, если она органично интегрирована в религиозное самопонимание [17, с. 18].

Итак, Кьеркегор посредством патологических жизненных форм описывает симптоматические стадии целительной «болезни к смерти» — образы отчаяния: первоначально вытесненного, затем переступающего порог сознания и, наконец, побуждающего центрированное на я сознание к совершению переворота. Эти различные образы отчаяния есть также многообразные манифестации *ошибочности* того фундаментального экзистенциального отношения к себе, которое делает возможным аутентичное бытие самости. Кьеркегор изображает внушающие беспокойство состояния личности, которая хотя и осознает свое предназначение — быть собой, но в ответ на это (осознание. — *Пер.*) спасается бегством в альтернативы: отчаивается «не желать быть собой, или еще хуже: не желать быть Я, или же самое худшее: желать быть другим, желать себе новое» [10, с. 286]. Кто в конце

²⁵ Ср. также: [45].

концов постигнет, что источник отчаяния лежит не в окружающих обстоятельствах, а в его собственных движениях бегства, тот предпримет сколь упрямую, столь и безуспешную попытку «хотеть быть самим собой».

Ввергающая в отчаяние неудача этого последнего «силового акта» воления быть самим собой, упорствующего в том, чтобы целиком полагаться на самого себя — должно подвинуть конечный дух к трансцендентированию своей самости и тем самым к признанию зависимости от абсолютно Другого, в котором лежит основание (его. — *Пер.*) собственной свободы. Этот разворот знаменует собой поворотный пункт, то есть преодоление секуляризованного самопонимания новоевропейского разума (*modernen Vernunft*): «Обращаясь к себе самому, стремясь быть собой самим, мое Я погружается — через свою собственную прозрачность — в ту силу, которая его полагает» [10, с. 286]. Только это сознание делает возможным аутентичное бытие самости [42]. Рефлектирующий вплоть до самого глубинного основания разум открывает, что он происходит из Другого; и Его судьбоносную силу он должен признать, чтобы не потерять свою ориентацию в тупике гибридного порабощения себя самим собой (*Selbstbemächtigung*).

У Шлейермахера этому преображению (*Konversion*) разума силами (самого. — *Пер.*) разума надлежит свершиться в самосознающем бытии познающего и действующего субъекта, у Кьеркегора — в историчности экзистенциального самоопределения (субъекта. — *Пер.*). В обоих случаях осознающий свои границы разум переступает через себя самого в направлении Другого — будь то в чувстве защищенности вследствие зависимости от космического Всеобъемлющего, или в отчаянной надежде на историческое событие спасения. Решающее отличие между ними состоит в том, что Кьеркегор понимает это преобразование разума как отречение им от самого себя перед авторитетом открывающего себя христианского Бога, в то время как Шлейермахер твердо придерживается антропоцентрической точки зрения и философски обосновывает фундаментальный религиозный опыт, из которого только и проистекают позитивные традиции веры.

Для Карла Барта такое философское понимание религиозности и религии есть просто «безверие» — и христианское откровение об «упразднении (*Aufhebung*)²⁶ религии» [37, S. 135]. Барт и Бультман присоединяются к точке зрения Кьеркегора, чтобы настоятельно представить и четко показать нормативную непреклонность веры откровения и экзистенцию христианской веры в противовес потоку исторического мышления, вопреки давлению секуляризации общества и приватизации веры. Они открывают в благовестии христианской веры неинтегрируемое — непримиримую оппозицию знания и веры. Но это противостояние происходит на основе постметафизического мышления, что предохраняет критику модерна от реакционного антимодернизма (как показывает политическая позиция Барта и Бультмана в отношении режима национал-социалистов).

С другой стороны, также философия экзистенциализма вступила во владение наследством Кьеркегора. Она следует на пути к этике, которая уже только *формально* выделяет исторический *модус* самокритично осознанного образа жизни [17, с. 16, 20, 21]. Кроме того, Карл Ясперс пытается

²⁶ Здесь из контекста напрашивается перевод термина *die Aufhebung* именно русским словом «упразднение». Можно также: «преобразование в какое-то иное, невиданное качество». — *Прим. пер.*

разумным образом, со светской точки зрения «экзистенциального озарения», реконструировать радикальный разрыв между трансценденцией и внутренним миром (личности. — *Пер.*). Но это ему удастся только ценой уравнивания притязания на значимость философских высказываний со статусом истин веры. Он универсализирует концепцию разумной веры Канта, которая была соотнесена с постулатами Бога и бессмертия души, перенося ее на философию в целом, и разграничивает «философские верования» и познавательный модус науки. Вследствие этого возникает генетическое сходство между философскими учениями и религиозными традициями. Обе стороны оказываются в состоянии конкуренции за власть в вопросах веры. Философия должна в лучшем случае прояснить характер этого спора, но уладить сам спор с помощью аргументов она не может [29].

(10) Чему можно научиться из кратко обрисованной истории влияния религиозной философии Канта по вопросу относительно ее актуальности? Этот вопрос сегодня ставится из перспективы угрозы нормативного содержания возникшего на Западе модерна. Гегель охарактеризовал достижения модерна с помощью понятий «самосознание», «самоопределение» и «самореализация». Самосознание обязано увеличению рефлексивности в процессе продолжительной ревизии размытого содержания традиций; самоопределение — осуществлению эгалитарно-индивидуалистического универсализма в праве и морали; и самореализация — принуждению к индивидуализации и самоуправлению в условиях высокоабстрактной Я-идентичности [16, с. 348]. Это самопонимание модерна есть также результат секуляризации, то есть освобождения от принуждения со стороны религий, обладающих политической властью. Но сегодня угрозы этому нормативному сознанию исходят не только извне — со стороны реакционной тоски по фундаменталистскому антимодерну, но и изнутри — со стороны модернизации, выскользнувшей из (своей. — *Пер.*) колеи. Разделение функций между интегрирующими механизмами рынка, бюрократии и общественной солидарности вышло из равновесия, и оно сместилось в пользу экономического императивов, задающих приоритет ориентированному на свой собственный успех поведению действующих субъектов в отношениях друг с другом. Кроме этого внедрение новых технологий, глубоко вторгающихся в воспринимавшийся до сих пор «природным» субстрат человеческой личности, способствует натуралистическому самопониманию вовлеченных субъектов в отношении своего внутреннего мира [15].

Шаткость нормативного сознания модерна проявляется также и в уменьшении восприимчивости людей к социальным патологиям — к неудавшейся жизни вообще. Постметафизически разочаровавшаяся философия не может устранить этот изъян, который ощущал уже Кант. Она больше не располагает такого рода обоснованиями, которые могли бы выделить из всех *одну-единственную* мотивирующую картину мира, а именно ту, которая удовлетворяет экзистенциальные ожидания, ориентирует всю жизнь в целом на обязательные нормы или даже дарует утешение. Мы видели, что Кант своим учением о постулатах хотел взять у религии больше субстанциональности, чем на самом деле мог вынести практический разум.

То, о чем мыслил Кант посредством модуса разумной веры, соответствует скорее рефлексивному самопониманию членов религиозных общин, культурных групп вообще, которые определены сильными традициями, формирующими идентичность. Этот модус веры подобен пропозицио-

нальным установкам, которые мы принимаем по отношению к нашему собственному — как мы считаем, аутентичному — образу жизни. Мы живем в уверенности в (нашем. — *Пер.*) образе жизни, если мы убеждены в его ценности. Но ведь имеются различные, в равной мере аутентичные, образы жизни, так что в этом отношении уверенность и истинная значимость интересным образом не совпадают друг с другом. И сколь сильно мы ни уверены в таком экзистенциальном самопонимании, столь мало мы вправе смешивать основополагающие ценностные суждения с допускающими универсализацию моральными убеждениями (или даже теоретическими высказываниями). Во всяком случае, мы не связываем притязание на достойность быть признанными в качестве универсальных с ценностными ориентирами, имеющими для нас — и таких же членов (культурных сообществ. — *Пер.*), что и наше — экзистенциальное значение.

В противовес Канту мы должны прежде всего констатировать, что представления о Царстве Божьем или об «этической общности» изначально многообразны. Но не Гегель, а уже Кант увидел в религиозной философии, что одна-единственная мораль разума и конституционно-правовая институционализация прав человека и демократии требуют своего включения в тесный контекст одной жизненной формы. Однако они становятся источниками движения благодаря включенности в *разнообразные* контексты картин мира и образов жизни, которым приписаны *конкурирующие друг с другом* конечные цели. Между ними имеют место разумным образом ожидаемые разногласия, которые, поскольку по пути молчаливой враждебности или вынашивания насильственных планов идти нельзя, необходимо проговорить в общественных дискурсах. При этом философия в роли переводчика может способствовать достижению морального, правового и политического согласия только в том случае, если она в легитимном многообразии субстанциональных жизненных проектов верующих, иноверцев и неверующих выступит с позиции просветителя, но не как конкурент, лучше знающий (истину. — *Пер.*). В этой роли интерпретатора философия даже может содействовать обновлению эмоциональных способностей, мыслей и мотивов, которые хотя и рождены из других источников, однако останутся погребенными под спудом, если посредством работы философского понятия они не будут извлечены на свет общественного разума.

Религиозная философия Канта заложила масштабы как для самокритичного сдерживания *проводящего границы* разума, так и для майевтической роли общественно-дискурсивного *усвоения* этого партикуляристского, сокрытого в особенных языках семантического потенциала. Но только в контексте истории ее влияния она проливает свет на положение дел во взаимоотношениях веры и знания в нашем современном постсекулярном обществе. Каждое из трех упомянутых направлений в этой истории — гегелевский марксизм, культурный протестантизм и экзистенциальная диалектика — выделяет один из аспектов этого изменившегося положения дел. По этому поводу — одно короткое замечание в заключение.

(11) Генеалогический взгляд Гегеля расшифровывает суггестивные образы и многочисленные смыслы великих мировых религий как историю духа, который ожидает рефлексивного усвоения посредством работы понятия. С этой точки зрения философия в непонятных религиозных традициях и в понятийно невыразимых практиках жизни религиозных общин и поныне еще встречается с воззрениями, интуициями, выразительными возможно-

стями, эмоциональными способностями и формами общения, которые хотя и не являются изначально чуждыми общественному разуму, но слишком загадочны, чтобы быть непосредственно восприимчивыми в коммуникативные потоки, циркулирующие в обществе в целом. Данные содержания могут придать захиревающему нормативному сознанию силу к возрождению, если на этой основе удастся развить новые понятия, формирующие перспективу. Таким образом, во времена Гегеля такие фундаментальные понятия, как «позитивность», «отчуждение» или «опредмечивание» (Reifizierung), — не отрицающие своего происхождения из запрета на образность (Bilderverbot) и из грехопадения — универсальным образом изменили восприятие (мира. — *Пер.*). Они представили в ином свете триумфальное шествие капиталистической модернизации и обострили притушенные в отношении общественных патологий чувства. Критическое применение таких понятий сорвало с привычных отношений покрывало нормальности.

После цивилизационного надлома такое понятие, как, например, не оцененное в прошлом по достоинству «анамнестическая солидарность» Беньямина, — которое очевидным образом возникло в зияющей пустоте утраченной надежды на Страшный суд — напоминает о коллективной ответственности по ту сторону морального долга [36, S. 278 и далее]²⁷. Усвоенная в границах одного только разума идея приближения к Царству Божьему направляет наш взгляд не только в будущее. Она пробуждает в нас вообще осознание коллективной ответственности за неоказание помощи, несовершенство кооперативных усилий, чтобы противостоять приближающейся беде или также лишь улучшить возмутительное положение. Конечно, только *в счастливые моменты* успешное сотрудничество личностей может оказаться на высоте этого ожидания. Но слабая ответственность за коллективную судьбу как ближних, так и дальних не снимается с наших плеч, несмотря на то, что она по меньшей мере превосходит наши подверженные ошибкам способности и иногда ведет к заблуждениям упорствующие в неразумии или фанатичные души, забывающие о своей подверженности ошибкам.

Кант, Гегель и Маркс дали секулярному сознанию почувствовать остроту религиозного наследия. Но только Шлейермахер и Кьеркегор требовали, чтобы философия признала религию оппонентом, равным ей по рангу. Они освободили христианство от пут, привязывающих его к греческой метафизике, и, находясь на уровне постметафизического мышления Канта, защищали либо критиковали христианство перед образованными и индифферентными, презирающими его, лицами.

Шлейермахер объясняет, почему религия не есть нечто преходящее, которое с необходимостью противопоставляет себя сложности модерна. Он показывает, каким образом церкви, религиозное сознание и теология могут утвердиться в рамках процесса культурной и общественной дифференциации в качестве современных и даже обладающих специфическими функциями образований духа. Шлейермахер стоит у истоков сознания постсекулярного общества, которому присуща установка на продолжение существования религии в окружении, где непрерывно идет вперед процесс секуляризации. Одновременно он как бы изнутри осуществляет модернизацию религиозного сознания, и оно теперь входит во взаимодействие с нормативно неподлежащими отвержению условиями посткон-

²⁷ Ср. с этим: [24, S. 514 и далее].

венционального права, с мировоззренческим плюрализмом и с научно институционализированным знанием о мире. Разумеется, Шлейермахер постольку идет навстречу философии, которая желает обнаружить в вере элементы знания, поскольку сам совершает примирение религии и модерна еще философскими средствами.

Только Кьеркегор противопоставляет постметафизическому мышлению непреодолимую разнородность веры (в отношении к этому мышлению. — *Пер.*), разнородность, которая бескомпромиссно отрицает антропоцентрическую точку зрения философского мышления, ориентированную на внутренний мир (субъекта. — *Пер.*). Только благодаря этому вызову философия достигает серьезного диалектического отношения к сфере религиозного опыта. Суть этого опыта точно так же не поддается секуляризующему подходу философского анализа, как эстетический опыт — рационализующему подходу. Ведь с помощью понятий красивого, безобразного и возвышенного философия едва ли совершает что-то помимо осторожного обозначения сферы тех онемевших эмоционально-волнительных порывов, которые возбуждает игра рефлектирующей способности суждения. Источник чувственности сторонится рассудка. С врывающейся в мир извне «трансценденцией» дело обстоит так же. С помощью этого понятия философия как раз и обозначает ту происходящую из бездонных глубин утопическую энергию «содействия высшему благу», над источниками которой больше не претендует господствовать детрансцендентализированный разум. Он может дискурсивно воспроизводить только трансценденцию изнутри [23, S. 127–156].

Философия только до тех пор *разумным образом* черпает силы из религиозного наследия, пока ортодоксально противостоящий ей источник откровения останется для нее когнитивно неприемлемым чрезмерным требованием. Перспективы, которые центрированы *либо* в Боге, *либо* в человеке, нельзя сводить *друг в друга*. Как только эти границы между верой и знанием становятся проницаемыми, и религиозные мотивы *под ложными именами* внедряются в философию, разум теряет свою опору и впадает в фантазии. Кантовская самокритика разума должна была не только прояснить отношение теоретического и практического разума, но и оградить сам разум в его оправданном теоретическом и практическом употреблении, с одной стороны, от чрезмерности метафизических познавательных притязаний, с другой стороны, от сверхчувственности постулатов религиозной веры. Такое определение границ постметафизического (и постхристианского) мышления может послужить для нас основанием и сегодня, если мы хотим найти ориентацию в современном философском ландшафте в вопросе об отношении между верой и разумом.

(12) Чтобы приблизительно установить наше местоположение на пути (по этому философскому ландшафту. — *Пер.*), мне хотелось бы отличить направления мысли, которые позади кантовских разграничений вернулись обратно, в традицию метафизики (а), от подходов, которые соблюдают границы постметафизического мышления (б) или же снова стирают эти разграничительные линии в процессе «выхода» за пределы проводящего границы мышления (в).

(а) Конечно, та спекулятивная потребность, которую придал философии в момент ее рождения Платон — в восхождении к идеям и в освобождении духа от оков материи — не обрела своего успокоения. Так, возрож-

дение или — на посткантовском базисе самосознания — диалектическое усвоение образцов аргументации классических традиций по меньшей мере имплицитно служит спасению релевантных для (идеи. — Пер.) святости взглядов. Часто эти мотивы (как у Леви-Стросса) соединяются с критическими импульсами в отношении модерна и соответствующими политическими намерениями. Однако реконструкция (*Rückgewinnung*) традиции западной метафизики нацелена не всегда на греческие истоки, но часто (как у Карла Шмитта) также на онтологическую теологию Средневековья. В таком случае раны, нанесенные модерном, должны будут лечиться не на пути созерцательного наблюдения космического порядка (сущего в целом), то есть на «пути к святости», который устанавливает родство между *bios theoretikos* (созерцательной жизнью) и дальневосточными медитативными практиками. Речь в этом случае идет, как когда-то в неотолизме, а сегодня — в исламской философии, скорее о метафизическом оправдании фундаментальных высказываний монотеистических (религиозных. — Пер.) учений. При определенном способе прочтения и теологическое гегельянство или аналитическую онтологию так же можно понимать, как продолжение классической апологетики другими средствами.

(б) Кант произвел разграничение между верой и знанием, которое предполагает разрыв с всеобъемлющим познавательным притязанием метафизики. Этот поворот к постметафизическому мышлению обесценил определенный онтологический понятийный аппарат и определенную структуру объяснения; он должен уравнивать философию в ранге с новейшей наукой [22]. Само собой разумеется, философия заняла неоднозначную позицию по отношению к религии.

Современная апологетика, в центре которой по-прежнему находится католическая религиозная философия, отличается от классической не только мыслительными средствами, но и целью аргументации. Обе — и современная апологетика, и католическая философия — говорят, в отличие от теологии, не «от имени», а «ссылаясь» на *предполагаемую в качестве истинной* традицию веры, и обе в каждом конкретном случае используют современные философские подходы (диапазон которых сегодня простирается от критической теории (Франкфуртской школы. — Пер.) до Витгенштейна) с целью разумного оправдания когнитивных элементов религиозного учения, предпочтительного в данном случае²⁸. Но современная апологетика больше не разделяет с классической отречение от духовных оснований современного общества и культуры. Она, преследуя одновременно критическое и апологетическое намерения (в тесном сотрудничестве с современной теологией), движет процесс внутренней рационализации традиции веры с целью найти догматически удовлетворительный ответ на современные вызовы религиозного плюрализма, монополии наук на знание и демократического правового государства.

На противоположном полюсе от этой рациональной реконструкции содержания веры находится сциентизм, для которого религиозные убеждения *per se* (сами по себе) являются неистинными, иллюзорными или бессмысленными. Согласно этой точке зрения, легитимное знание должно опираться на признанное в соответствующих случаях «состояние» институционализированных в обществе опытных наук. И законность религиозных

²⁸ Например: [31; 36; 38].

убеждений также определяется сообразно этому и только этому масштабу; поэтому религиозная языковая игра, уже по грамматическим основаниям, должна быть отвергнута в целом как когнитивно несущественная. В таком случае практическая оценка религии — расценивается ли она в качестве опасной и при необходимости подлежащей либо терапевтическому лечению, либо борьбе с ней — зависит только от эмпирического исследования ее причин, функций и последствий. Разумеется, сциентизм вступает с религиозными учениями в настоящие отношения соперничества, как только он составляет проект естественнонаучной картины мира и привносит в жизненный мир научно объективирующий взгляд на действующую и сопричастную личность, требуя самообъективацию повседневного сознания.

Наконец, «постметафизической» (не только в методическом, относящемся к методам и способу мышления, но и в субстанциональном смысле) я называю агностическую позицию, которая проводит различие между верой и знанием, не предполагая (как это делает современная апологетика) законность определенной религии или не оспаривая в целом наличие возможного когнитивного содержания в этих традициях (как это делает сциентизм). При этом я хотел бы отличить *рационалистические* подходы, которые, будучи представлены в работах последователей Гегеля, *возвышают (aufheben)* субстанцию веры до уровня философского понятия, от *диалогических* подходов, которые (как подход Карла Ясперса) относятся к религиозным традициям одновременно критически и *с готовностью у них учиться*.

Эта классификация основана на том, будем ли мы считать философию вправе брать на себя смелость самой решать, что есть истинного и неистинного в религии, или же предоставим вопросы о внутренней значимости религии критической полемике (сторонников. — *Пер.*) рациональной апологетики и будем интересоваться только обнаружением когнитивных содержаний в религиозных традициях. «Когнитивными» в этом смысле считаются все семантические содержания, которые могут быть переведены (на понятный язык. — *Пер.*) в дискурсе, снимающем «эффект замкнутости» постулатов откровения. В этом дискурсе идут в счет только «общественные» основания, то есть основания, которые способны убедать также и за пределами какого-нибудь партикулярного сообщества верующих. Методическое разделение обоих универсумов дискурса совместимо с открытостью философии в отношении возможного когнитивного содержания религии. «Усвоение» происходит без намерения совершить вмешательство в чужое или его заимствование. Впрочем, в этом сколь толерантном, столь и ясном размежевании с религиозной догматикой отображается состояние сознания светских граждан, которые отдают себе ясный отчет в том, что они живут в постсекулярном обществе. В этой установке постметафизическое самопонимание, восходящее к Канту, отличается от того неоязычества, который — по праву или нет — опирается на Ницше.

(в) Точка зрения философии на религию выражает не только противоречивое самопонимание философии — что она не может сделать все то, что задумывает. Интерпретация отношений философии и религии выдает также преимущественно отрицательную или критически-одобрительную установку по отношению к модерну. Так, целительная сила метафизического наследия должна компенсировать дефицит, ощутимо присутствующий в модерне. Постметафизическое же мышление, напротив, может дистанцироваться от смыслов, содержащихся в мирообразующей конструкции

целостности природы и истории, так как оно *подвергло* себя разграничениям модерна, пусть даже и с критическим намерением; как показывают три «Критики» Канта, оно *непосредственно связано* с тремя размежевавшимися друг с другом сферами значимости — наукой и техникой, правом и моралью, искусством и эстетической критикой. Остающаяся по большей части имплицитной взаимосвязь между установками по отношению к религии, с одной стороны, и к модерну, с другой стороны, в конце концов эксплицитно выявляется в лагере постмодернистских наследников Канта.

Тематику обсуждений здесь определяет прежде всего намерение указующего в будущее революционного преодоления судьбоносного и *осужденного* модерна. Но в этом случае возврат ведет к «другому началу» позади «осевого времени» (Ясперс). В заточившем себя в собственную темницу, забывшем традицию модерне должна достигнуть кульминации история упадка, которая началась уже с деятельностью зачинателей метафизики и религии, Сократа и Моисея. Из этого диагноза (нашего. — *Пер.*) времени вытекает отнесение религии к негативному рангу — она должна, точно так же, как и сама метафизика, быть выражением забвения бытия. Лишь изначальные силы мифа, которые когда-то в будущем придут (в наш мир. — *Пер.*), могут совершить чаемый переворот, восстанавливающий расстроенный Логосом (порядок бытия. — *Пер.*). Однако эта неоязыческая спекуляция на тему «бегства или прихода Богов», произносимая из мест, потусторонних Логосу, вверена риторике, которая оставляет силу убеждающего аргумента и взамен прибегает к вызываемой заклинаниями самоинсценировке «великого и сокровенного одиночки».

Для этих целей, по иронии судьбы, в распоряжении (таких философов. — *Пер.*) имеется только известная эсхатологическая лексика. Так, поздний Хайдеггер говорит о страхе, риске и прыжке, решительности и ладнокровии, воспоминании и отрешенности, лишении и приходе, преданности и даре, событии и повороте. Одновременно он обязан замести следы, указующие на происхождение этой языковой игры. Ведь христианскую весть о спасении, от семантики которой он не может отказаться, он давно низвел до уровня лишенной значения онтологическо-теологической интермедии «отжившего господства Церкви» [28]. Осуществленное Кантом в религиозной философии ограничение разума его практическим употреблением сегодня в меньшей степени имеет отношение к религиозной мечтательности, нежели чем к мечтательной философии, которая лишь *заимствует* и использует для своей выгоды наполненные обетованиями смыслы из лексикона религии спасения, чтобы освободить себя от строгости дискурсивного мышления. Мы могли бы научиться у Канта еще и этому: его религиозную философию можно в целом понимать как предупреждение против «религиозной философии».

Перевод с нем. А. Ю. Шачиной и С. В. Шачина

Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 2007. Т. 1. С. 155—411; Т. 2. С. 7—246.
2. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. / подгот. к изд. Н. Мотрошиловой и Н. Дуглач (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М., 1997. Т. 3. С. 277—733.

3. *Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. Н.М. Соколова (1898), перераб. для изд. 1999 г. // *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 1007–1373.
4. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. М., 2006. Т. 2, ч. 1, 2.
5. *Кант И.* Метафизика нравов / пер. с нем. С.Я. Шейнман-Топштейн и Ц.Г. Арзаканьяна, с уточнениями юридических терминов С.Ф. Кеченьяна (1999) // *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 563–894.
6. *Кант И.* О поговорке «может быть, это и приемлемо в теории, но не годится на практике» / пер. с нем. Н. Вальденберг (1913) // Там же. С. 515–562.
7. *Кант И.* Предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М., 2006. С. 17–37.
8. *Кант И.* Религия в пределах только разума / пер. с нем. Н.М. Соколова (1908), перераб. А. Столяровым для издания 1996 г. // *Кант И.* Трактаты. СПб., 1996.
9. *Кант И.* Спор факультетов / пер. с нем. Ц.Г. Арзаканьяна [и др.]; отв. ред. Л.А. Калинин. Калининград, 2002.
10. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с нем. С.А. Исаева. М., 1993. С. 251–350.
11. *Маркс К.* К критике Гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 1. С. 414–429.
12. *Мотрошилова Н.В.* Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. М., 2006. Т. 2, ч. 2. С. 693–777.
13. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: в 2 т. М., 1955. С. 134–204.
14. *Хабермас Ю.* Генеалогическое рассмотрение когнитивного содержания морали // *Хабермас Ю.* Вовлечение Другого. СПб., 2001. С. 51–118.
15. *Хабермас Ю.* На пути к либеральной евгенике? Борьба за этическое самопонимание человеческого рода // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? / пер. с нем. М.Л. Хорькова. М., 2002. С. 27–88.
16. *Хабермас Ю.* Нормативное содержание модерна // *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне / пер. с нем.; под ред. Е.Л. Петренко. М., 2005. С. 347–394.
17. *Хабермас Ю.* Обоснованная непритязательность²⁹. Имеются ли постметафизические ответы на вопрос о «правильной жизни»? // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? С. 11–26.
18. *Apel K.-O.* Diskurs und Verantwortung. Frankfurt-am-Main, 1988.
19. *Brunlik M.* Vernunft und Offenbarung. Berlin – Wien, 2001. S. 11–28.
20. *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden, 1988. (Nachdruck der 2. Aufl., 1928.)
21. *Graf F.W. Troeltsch, Ernst.* Theologie als Kulturwissenschaft des Historizismus // *Neuner P.; Wenz G.* Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt, 2002. S. 53–69.
22. *Habermas J.* Motive nachmetaphysischen Denkens // *Habermas J.* Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt-am-Main, 1988. S. 35–60.
23. *Habermas J.* Texte und Kontexte. Frankfurt-am-Main, 1991.
24. *Habermas J.* Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt-am-Main, 1984.

²⁹ Мы предлагаем переводить название статьи как «Обоснованная воздержанность (die Enthaltbarkeit)» – в том смысле, что от ответа на вопрос о правильной жизни Ю. Хабермас предлагает воздерживаться, и вся статья посвящена обоснованию данной позиции. О «притязаниях» же Ю. Хабермас в статье напрямую не пишет, кроме того, сам термин «притязания» (die Ansprüche) в его философии коммуникативного разума имеет важный смысл – как «притязания на значимость» (die Geltungsansprüche), так что перевод статьи как «Обоснованная непритязательность» вызывает такие нежелательные в данном контексте ассоциации. – *Прим. пер.*

25. *Habermas J.* Zur Architektonik der Diskursdifferenzierungen // Habermas J. Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt-am-Main, 2005. S. 84–105.
26. *Harnack A.v.* Das Wesen des Christentums / Hrsg. V.T. Rendtorff. Gütersloh, 1990.
27. *Hegel G.-W.* Glauben und Wissen // Hegel G.-W. Werke. Bd. 2. Frankfurt-am-Main, 1986.
28. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt-am-Main, 1989.
29. *Jaspers Karl.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1984.
30. *Löwith K.* Hegels Aufhebung der christlichen Religion // Löwith K. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart, 1966. S. 54–96.
31. *Lutz-Bachmann M.* Materialismus und Materialismuskritik bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno // Festschrift Alfred Schmidt. München, 1991. S. 143–159.
32. *Lutz-Bachmann M.* Religion nach der Regionskritik // Theologie und Philosophie. 77. Jahrgang. 2000. Heft 2. S. 374–388.
33. *Lutz-Bachmann M.* Religion, Philosophie, Religionsphilosophie // Jung M., Moxter M., Schmidt Th. M. (Hg.) Religionsphilosophie. Würzburg, 2000. S. 19–26.
34. *Nagl-Docekal H, Langthaler R.* (Hg.). Recht, Geschichte, Religion. Berlin: Akademie-Verlag, 2004.
35. *Neuner P., Wenz G.* (Hrsg.). Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt, 2002.
36. *Peukert H.* Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie. Düsseldorf, 1976.
37. *Pfleiderer G.* Karl Barth – Theologie des Wortes Gottes als Kritik der Religion // Neuner P., Wenz G. Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt, 2002. S. 124–144.
38. *Ricken F.* Religionsphilosophie. Stuttgart, 2003.
39. *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube (1830/31). § 3–5.
40. *Schluchter W.* Die Zukunft der Religion // Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. 2. Frankfurt-am-Main, 1988. S. 506–534.
41. *Schmidt Th.M.* Anerkennung und absolute Religion. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1997.
42. *Theunissen M.* Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Mesenheim – Frankfurt-am-Main, 1991.
43. *Theunissen M.* Der Andere (1964). Berlin, 1977.
44. *Wimmer R.* Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin, 1990.
45. *Wenz G.* A.v. Harnack – Herzensfrömmigkeit und Wissenschaftsmanagement // Neuner P., Wenz G. Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt, 2002. S. 33–52.

Об авторе

Хабермас Юрген (Habermas, Jürgen) – проф. философии университета им. И. В. Гете Франкфурта-на-Майне (ФРГ), на пенсии.