

УДК 1(091)

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

А. Швейцер*

Итак, мы сопоставили два ряда мыслей «религиозно-философского наброска» Канта в «Критике чистого разума» друг с другом, стремясь, как можно четче, выявить их смысловую суть, несмотря на ее затемненность в расплывчатом и фрагментарном ходе мыслей самого Канта, что видно из «наброска». Такой подход с нашей стороны оправдывает себя тем, что проведенное четкое разграничение и сопоставление этих двух рядов подтвердилось всем дальнейшим развитием философии религии Канта. Если в «наброске» они еще не представлены самим Кантом в достаточной степени проясненности их разницы, то в последующих работах эти два ряда мыслей очерчены в их различающейся специфике со всей идейно значимой четкостью. Выведенный нами как «первый» из этих двух получает свое завершение в «этикотеологии», как она развита в «Критике способности суждения» и «Религии в пределах только разума». Для первого ряда характерно нарастание этического элемента, что выражается в отступлении на задний план какого-либо нравственного интереса, связанного с продолжением нашего существования, будь то в форме какой-либо иной будущей жизни или бессмертия: все большую значимость приобретает этический интерес в нашем земном существовании. С завершающей ясностью это находит свое проявление в углублении вопроса о нравственной свободе и доминировании этического элемента в толковании понятия Бога. Этот явный прогресс в «Критике способности суждения» и в «Религии в пределах только разума» в сравнении с ходом мыслей первого ряда в «религиозно-философском наброске» зиждется на нарастающем углублении Кантовой трактовки нравственного закона.

¹ Продолжение, начало см.: Швейцер А. Философия религии Канта (от «Критики чистого разума» до «Религии в пределах только разума»). Предисловие. Ч. 1 // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, №2. С. 109–118; №3. С. 82–98; №4. С. 73–78; 2017. Т. 36, № 1. С. 90–103.

* Поступила в редакцию: 10.03.2017 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-7

© Гильманов В.Х., пер., 2017

В то время как на каждой ступени движения мысли в первом ряду триада идей — Бог, свобода, бессмертие — все больше отступает на задний план из-за снижения значимости идеи бессмертия для нравственного элемента, во втором ряду эта схема идейного триединства становится доминирующей. Это находит завершающее выражение в «Критике практического разума»: здесь благодаря интенсификации нравственного акцента в факте морального закона, Кант последовательно развивает решение проблемы свободы, делая это намного глубже в сравнении с «наброском». Одновременно ему удается обосновать связь продолжения нашего существования с повышением нравственного фактора в судьбах разумных существ: из положения о какой-либо иной будущей жизни вырастает идея бессмертия, нравственная значимость которой в «Критике практического разума» выражается в том, что она, во-первых, предшествует идее Бога, а, во-вторых, реализуется независимо от этой последней. Как помним, в «наброске» идея будущей жизни возникает лишь как следствие идеи Бога. Необходимо, однако, отметить одну особенность этого второго ряда мыслей Канта, проявляющуюся на всех этапах его развития: в ходе этого развития Канту не удается действительно и убедительно обосновать свои утверждения о том, что выполнение моральных законов есть продуктивная нравственная работа над достижением нравственного совершенства мира.

Итак, можно считать, что нами достигнуто аналитическое понимание самого внутреннего из концентрических кругов в нашем исследовании «наброска», имеющего отношение к различению двух рядов мыслей Канта в его попытке обосновать философию религии в рамках критического идеализма. Эта первая часть завершающего осмысления проделанного нами анализа позволила уточнить соотношение мыслей «религиозно-философского наброска» со всей кантовской философией религии в ее общем развитии. Следующий круг в нашем движении от внутреннего к внешнему имеет отношение к религиозно-философскому плану и смысловым построениям «наброска» как целого, изложенных в трех разделах «Канона чистого разума». Этот круг есть одновременно подготовка к следующему за ним, который обращен к вопросу о соотношении религиозно-философского плана и смысловой архитектуры «наброска» с религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики: ответ на него должен завершить все исследование начал философии религии Канта в «Критике чистого разума».

Итак, обратимся сначала к общему обзору «религиозно-философского наброска». До этого мы в нашем исследовании исходили из того, что «набросок» представляет собой законченное целое, не собираясь проверять, насколько обосновано наше предположение о трех разделах «Канона чистого разума» как законченном и органически связанном в своих частях тексте. Такой подход не может подвергаться сомнению при уяснении того принципа диспозиции, который задан Кантом в начале второго раздела на с. 588: «Все интересы моего разума (и спекулятивного, и практического) объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?

Первый вопрос чисто спекулятивный... Второй вопрос чисто практический... Третий вопрос, а именно вопрос о том, на что я смею надеяться, если делаю то, что мне надлежит делать, есть вопрос одновременно практический и теоретический».

Первый раздел «Канона чистого разума» разбирается с первым вопросом. В нем определяются границы и предметы нашего спекулятивного знания и проводится их отмежевание от вопросов, касающихся только практической сферы. На с. 585 Кант пишет: «Все снаряжение разума при разработке того, что можно назвать чистой философией, в самом деле направлено только на упомянутые три проблемы². А эти три проблемы в свою очередь имеют более отдаленную цель, именно [определение того], что должно делать, если воля свободна, если существует Бог и если есть иной мир». Основной интерес при разработке первой проблемы направлен на то, чтобы показать, что «вопрос о трансцендентальной свободе касается только спекулятивного знания и может быть оставлен нами в стороне, так как он совершенно безразличен для нас, когда речь идет о практическом» (с. 587). Возможность практической свободы задана как факт в самом чистом практическом разуме. При этом нужно все время иметь в виду то, что в «Каноне» речь идет не о том чистом практическом разуме, который реализует себя только лишь в его соотношении с нравственным законом, как в «Критике практического разума»: в «наброске» практическое соотносено с «соображениями о том, что желательно для всего нашего состояния, то есть что приносит добро или зло» (с. 586). То есть, «мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли (с. 586–587). Поэтому остаются только два вопроса, которые, будучи подняты в сфере спекулятивного применения разума, касаются также практического интереса чистого разума: «Эти вопросы таковы: существует ли Бог? существует ли иная жизнь» (с. 587).

Второй раздел «Канона» обращен к поиску ответов на второй и третий вопросы диспозиции, заданной на с. 588. Второй вопрос выносится за скобки критики Канта: он — «чисто практический. Как таковой он может, правда, принадлежать чистому разуму, но в таком случае этот вопрос не трансцендентальный, а моральный, стало быть, наша критика сама по себе не может заниматься им» (с. 588). Это место в тексте очень поучительно для правильного уяснения того, что Кант в своем «религиозно-философском наброске» понимает под практическим применением разума. Если в «Критике практического разума» суть практического разума состоит только в моральном использовании чистого разума, так как там чистый практический разум может быть только моральным разумом и никаким другим, то в «наброске» моральное применение чистого разума есть только один из оттенков в его практической реализации. Так об этом ясно говорится на с. 589, где речь идет о «некотором практическом» моральном применении разума и, соответственно, о таких поступках, «которые могли бы встречаться в истории человека сообразно нравственным предписаниям». На этом пути «религиозно-философский набросок» считает возможным снять какие-либо сомнения в отношении второго пункта диспозиции вопросов на с. 588.

Третий пункт, имеющий одновременно практический и теоретический интерес, основан на заданном втором подходе к сущности практического разума. Вопрос, поставленный в нем: На что я смею надеяться? И в ответе на него Кант создает прямую связь между практическим применением ра-

² См.: «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога» (с. 583) (*примеч. пер.*).

зума и блаженством, будто именно оно составляет единственный интерес чистого разума. Он, правда, упоминает фактор нравственного закона в практическом применении разума, но решающим в том, как Кант понимает его в «наброске», является его ход мысли, представляемый нами ниже. Кант ясно показывает здесь, что нравственное совершенствование само по себе, как это акцентировано им в «Критике практического разума», в «наброске» не находится на первом плане, объединяя теоретический и практический интересы чистого разума в проблеме продолжения нашего существования: «Всякая надежда имеет в виду блаженство и в отношении практического и в отношении нравственного закона составляет то же самое, что знание и закон природы в отношении теоретического познания вещей» (с. 588). Это суждение точно выражает уровень Кантова понимания в отношении вопроса о практическом применении разума в «наброске»: понятие блаженства предваряет понятие морального мира. Поэтому второй раздел «Канона чистого разума» разбирается только с двумя вопросами, представляющими одновременно теоретический и практический интерес для третьего пункта диспозиции: есть ли Бог и есть ли иная жизнь? То, как Кант практически реализует обе идеи Бога и иной жизни представлено нами в аналитическом исследовании выше. Второй раздел завершается выходом на телеологические соображения, то есть к выводу о целесообразном единстве всех вещей в аспекте нравственности в мире.

Третий раздел демонстрирует свою органическую связь с тремя вопросами диспозиции и с двумя предшествующими разделами уже в самом названии — «О мнении, знании и вере»: эти три пункта соответствуют трем частям диспозиции на с. 588. Как и во втором, в третьем разделе речь идет о двух «символах веры», имеющих отношение к вопросам «бытия Бога и иной жизни» (с. 605). Вопрос свободы больше не затрагивается. Интересно то, как, согласно этому разделу, соединяются друг с другом теоретический и практический интересы чистого разума. Учение о бытии Бога признано Кантом как относящееся к доктринальной вере (с. 602). Исходя из этого, направление мыслей Канта приобретает явный теологический оттенок. Так, по Канту, для обоснования целесообразного единства в природе и возможности найти «путеводную нить» в ее исследовании нет «никакого иного условия... кроме предположения, что некая высшая интеллигенция все устроила согласно премудрым целям» (с. 602). Однако, уточняет Кант, «если бы я назвал свое допущение только мнением, я сказал бы слишком мало: даже в этом чисто теоретическом отношении можно сказать, что я твердо верю в Бога, но в таком случае моя вера, строго говоря, не практическая вера, а должна называться доктринальной верой, которую необходимо порождает теология природы (физикотеология). В отношении этой же мудрости, принимая в расчет превосходные способности человеческой природы и столь несоразмерную с ними краткость жизни, можно найти также достаточное основание для доктринальной веры в будущую жизнь человеческой души» (с. 602–603).

Это решительное и уверенное обращение Канта к телеологически ориентированному ходу мыслей является знаковым кодом к «религиозно-философскому наброску». Но на фоне этой решительности и уверенности невольно возникает вопрос: что все-таки чему предшествует — решительная критика телеологического доказательства бытия Бога в главе «Идеал чистого разума» или телеологический акцент в третьем разделе «Канона

чистого разума»? Как бы там ни было, нельзя не признать, однако, что, несмотря на уверенное обоснование телеологического фундамента в этом разделе, сам Кант осознает шаткость построенного на нем сооружения, когда пишет: «Но одна лишь доктринальная вера содержит в себе нечто нетвердое; нередко затруднения, встречающиеся в спекуляции, отдаляют нас от нее, хотя мы постоянно возвращаемся к ней» (с. 603). В этой формулировке не достает необходимой ясности в отношении сокровенной сути этих затруднений в спекуляции, демонстрируемой трансцендентальной диалектикой: сводя их к какому-нибудь определенному принципу, она одновременно показывает, почему невозможно обойтись без возвращения к «символам веры». Для устранения упомянутой выше шаткости Кантова сооружения, колеблемого затруднениями в спекуляции, разум прибегает к помощи моральной уверенности и укрепляет тем самым положение обоих «догматов веры» в его фундаменте: «...я неизбежно буду верить в бытие Бога и иную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения» (с. 604).

Чрезвычайно интересен ход мыслей Канта на с. 604—605: здесь новое усиление практической уверенности в бытии Бога и иной жизни походит на допущение моральных убеждений. Выше уже было показано, что в «религиозно-философском наброске» практическое применение чистого разума не есть только моральное, как позже в «Критике практического разума»: в «наброске» границы практической реализации разума простираются за пределы морального использования. На с. 604—605 Кант, похоже, озабочен тем, чтобы, акцентируя допущение моральной уверенности, сделать это прежнее более широкое толкование практического интереса чистого разума еще более широким. Аргументом при этом становится пример «человека, который был бы совершенно равнодушен к нравственным законам». Кант считает, однако, что и для него практический интерес к двум «символам веры» не может не быть достаточным в той мере, чтобы он дерзнул отрицать бытие Бога и иную жизнь, полагая свою «веру» на страхе: «Впрочем, в этих вопросах ни один человек не свободен от всякого интереса. В самом деле, хотя бы у человека не было морального интереса из-за отсутствия добрых чувств, однако и в таком случае имеется достаточно оснований вселить в него страх перед бытием Бога и иной жизнью» (с. 605). Этим суждением завершается тот ход мыслей Канта в «наброске», который ясно указывает на его понимание сущности и границ практического применения чистого разума и одновременно на разумные основания достоинства его использования, покоящиеся на факте нравственного закона в нем.

В заключении «наброска» выражается мнение о достаточности оснований «быть довольным» чистым разумом в его практическом применении. Ведь выяснилось, что, утверждая свой канон, он смог за пределами опыта достичь обоснования двух «символов веры», каковые, на первый взгляд, не вызывают вопросов и со стороны обыденного рассудка. Но в «наброске» они спасены Кантом для доктринальной веры в их обусловленности телеологической направленностью мышления, а в модусе своей необусловленности они твердо стоят на стороне чистого разума в его практическом, преимущественно моральном интересе. Этот столь успокоительный для веры результат показывает, что «природу нельзя обвинять в пристрастном

распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанном природой также и самому обыденному рассудку» (с. 606).

Обобщим теперь мысли Канта, относящиеся к характеристике «религиозно-философского наброска», в попытке их рассмотрения как единого целого. Они связываются друг с другом через трехчастную диспозицию в начале второго раздела «Канона чистого разума» на с. 588. Ход этих мыслей в отношении свободы ведет к той ситуации, в которой вопрос о трансцендентальной свободе не имеет ничего общего с практической свободой. Последняя, согласно «наброску», возможна только при допущении более широкого понимания практического применения чистого разума, которое здесь зиждется на таком толковании факта нравственного закона, каковое еще не достигло высшей степени глубины сущности этического. В этой связи этический элемент в решении обоих вопросов о бытии Бога и ином мире, в которых теоретический и практический интерес чистого разума сопряжены друг с другом, странным образом отступает на задний план, поскольку моральный интерес в отношении к ним проявлен в недостаточной значимости. В «наброске» большое значение приобретает телеологический ход мыслей, в котором убеждение о бытии Бога и будущей жизни обосновывается таким образом, что в конце третьего раздела «Канона» возникает впечатление, будто бы назначение ясного осознания необходимости моральности только в том, чтобы нейтрализовать неизбежные колебания в доктринальной вере по отношению к этим двум вопросам.

На этом фоне мы подошли к той черте, на которой надо решить, соответствует характер мыслительных конструкций «религиозно-философского наброска» религиозно-философскому плану трансцендентальной диалектики. И если да, то в какой степени этого соответствия? Как помним, основанием этого плана является единство чистого разума в его теоретическом и практическом применении. Исходя из этого, план намерен осуществить возможность обосновать право на существование трех «идей», объединяющих практический интерес системы трансцендентальных, или, согласно ходу мыслей на с. 366–367³, космологических идей, в сфере практического использования разума. Это должно происходить следующим образом: теоретический разум сопровождает соответствующую трансцендентальную идею через все фазы ее пути до границы, где она собирается, будучи снабженной дорожной грамотой, выданной в стране критического идеализма, перейти границу и поселиться в новой области практического применения чистого разума. Из трех идей схематической триады нам удалось проследить различные фазы движения — от точки самого широкого толкования понятия трансцендентальной идеи до ее дефинитивной морально-практической формы — только в отношении идеи свободы: в про-

³ См.: «Итак, на стороне догматизма в определении космологических идей разума, или на стороне тезиса, обнаруживается: во-первых, определенный практический интерес, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду. Что мир имеет начало, что мое мыслящее «Я» обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первосущности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь, — это краеугольные камни морали и религии» (Примеч. пер.).

цессе осуществления плана только она одна подготавливается Кантом для ее практической реализации. И таким образом, только она одна становится наиболее значимой для реализации религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики.

Основной пункт этого плана в отношении идеи свободы в том, «что практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы» (с. 409—410). При этом все, на что оказывается способен критический идеализм в подготовке практической идеи свободы, сводится к обоснованию того, что «природа по крайней мере не противоречит причинности через свободу» (с. 426).

Проведенное нами подробное исследование толкования проблемы свободы в «наброске», особенно хода мыслей Канта на с. 585—587, показало, что позиция Канта в отношении этого решающего вопроса свидетельствует о полном срыве религиозно-философского плана трансцендентальной диалектики. В то время как в разделе «Разрешение космологических идей о целокупности выведения событий в мире из их причин» (с. 409—426) Кант упорно исходит из единства трансцендентальной свободы и свободы практической, в конце раздела первого «Канона чистого разума» (с. 585—587) он полностью отделяет вопрос о трансцендентальной свободе от вопроса о практической свободе, демонстрируя тем самым, что именно в проблеме их соединения заключается основная трудность в разрешении решающего для плана вопроса о свободе. Ход мыслей на с. 585—587 таков, будто до этого не было всей кропотливой подготовительной работы трансцендентальной диалектики. Правда, заключительное предложение на с. 426 в конце раздела о трансцендентальной свободе, оказалось в какой-то мере пророческим в отношении будущего:

Свобода трактуется здесь только как трансцендентальная идея, благодаря которой разум полагает, что он безусловно начинает [данный] ряд условий в явлении посредством чувственно не обусловленного, но при этом впадает в антиномию со своими собственными законами, которые он предписывает эмпирическому применению рассудка. Что эта антиномия основывается лишь на видимости и что природа по крайней мере не противоречит причинности через свободу — вот то единственное, что мы могли решить, и что было важно для нас (с. 426).

Но отчего такая скромность и одновременно уверенность? Оттого, что сейчас практической свободе, несмотря на ее декларируемую соединенность с трансцендентальной идеей свободы, больше ничего не препятствует на пути ее реализации. Но на этом пути она, подобно развитию действия в театральной пьесе, достигает той точки кульминации, в которой она отказывается от какой-либо связи с трансцендентальной идеей свободы, поскольку эта последняя больше не имеет ничего общего с практикой!

Уже это доказывает то, что ход мыслей в «религиозно-философском наброске» полностью противоречит религиозно-философскому плану трансцендентальной диалектики. И мы можем даже объяснить это противоречие: его ненамеренный характер свидетельствует о том, что оно возникло неосознанно в полной смысловой разобщенности между планом и «наброском»: «набросок» написан вне плана трансцендентальной диалектики, для него его просто не существует!

Чтобы полностью уяснить это, нужно проследить это противоречие и в других пунктах. Ранее мы отметили, что идея продолжения нашего существования и идея Бога не достигают в трансцендентальной диалектике той границы, на которой они приближаются к их практической реализации. То есть, в отношении этих идей в отличие от идеи свободы мы не можем судить о том, в какой степени соответствия или несоответствия их реализация в «религиозно-философском наброске» соотнесена с религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики. Но все же у нас есть одно средство, чтобы попытаться проверить это. В решающем фрагменте из раздела третьего «Антиномии чистого разума» на с. 366–367, в котором система космологических идей подвергается морально-религиозному переформатированию, для выхода к практическому формату этих идей Канту удается удерживать определенную последовательность в их системной взаимосвязи: в этой последовательности идея свободы стоит между идеей бессмертия и идеей Бога. В «наброске» свобода полностью выделена из этой последовательности и подвергается толкованию в явной асимметрии к двум другим: ей отказано во взаимосвязи с трансцендентальной идеей свободы, в то время как наличие этой взаимосвязи с двумя другими идеями напрямую, по крайней мере, не отрицается. Но дело заходит еще дальше: после отделения идеи свободы идея бессмертия и идея Бога должны, казалось бы, сохранить предыдущий принцип последовательности. Однако он оказывается измененным — идея бессмертия занимает место за идеей бытия Бога и модифицируется в представление об иной «будущей жизни».

Подведем итог в отношении всех тех изменений, которые произошли между ходом мыслей в третьем разделе «Антиномии чистого разума» (с. 409 и далее), касающемся системы космологических идей в практической сфере, и смысловыми построениями Канта в «религиозно-философском наброске». В процессе этих изменений из системной взаимосвязи «бессмертие — свобода — бытие Бога» получился бессвязный ряд «свобода — бытие Бога — бессмертие»! При этом полностью изменился статус значимости для двух из трех величин в этой триаде. Из нее фактически вычленяется свобода, теряя равнозначность с двумя другими членами: из триады получается диада, в ней же самой идея, выдвинутая в ориентации на бессмертие, превращается в представление о некоей будущей жизни! И получается, что и здесь религиозно-философский план диалектики оказывается полностью сорванным.

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

(Продолжение следует)

О переводчике

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

About the translator

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