

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

АЛЛЕН ВУД

(Корнеллский университет)

Роль религии в Кантовой философии истории

Учение Канта о религии глубоко исторично в двух отношениях. Оно адресовано немецкой интеллектуальной культуре его собственного времени и в то же время основано на понятии истории человечества, в котором история играет все более важную и позитивную роль. Кант всегда рассматривал религиозные идеи в контексте культурных процессов Просвещения, которые он имел возможность наблюдать. Как в «Критике чистого разума» (1781), так и в трактате «Что такое Просвещение?» (1784) он настоятельно требовал для науки, и вообще для интеллектуальной жизни, свободного от стесняющих ограничений религиозной ортодоксии социального пространства, настаивая на законности и необходимости подвергать и политические, и религиозные авторитеты свободному критическому испытанию со стороны человеческого разума (KGV Axi, A738—769/B766—797)¹. С еще большей настойчивостью выдвигались те же требования со стороны Канта после смерти Фридриха Великого в 1786 году, когда новый королевский министр Воллнер начал всячески содействовать наступлению религиозной ортодоксии на интеллектуальную жизнь Пруссии. Все работы Канта по проблемам религии после этого момента были направлены против политики Воллнера, против его попыток выделить и защищать роль религии в области образования и просвещения. Но идея просвещения сама как исторический феномен играла ключевую роль в зрелой концепции Кантовской философии истории. Теория истории у Канта прежде всего сфокусирована на историческом развитии политических институтов, но достигает кульминации в религии с ее понятием церкви как социального института, в котором мы, главным образом, усматриваем инструмент морального прогресса человечества. Тезис, который я буду защищать ниже, заключается в том, что кантовская интерпретация истории полностью религиозна, по крайней мере, в отношении к идеям исторического прогресса и призвания человеческих существ в качестве моральных и социальных созданий.

Тезис, что Кантова философия истории была в ее ориентациях религиозной, не должен рассматриваться как отрицание того, что она была фундаментально *натуралистична*. Точно так же, как во «Всеобщей естественной истории и теории

неба» (1755) Кант попытался представить строго натуралистически происхождение и функционирование Солнечной системы без какого-либо обращения к особому божественному вмешательству, в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) и еще раз в «Предполагаемом начале человеческой истории» (1786) Кант развивает теорию человеческой истории, в которой человечество берется просто как биологический вид и которая исходит из регулятивных принципов телеологии природы, а последние Кант рассматривает как направляющие наше чисто теоретическое исследование живых существ.

Главный принцип здесь следующий: «Все естественные склонности существа определены к тому, чтобы рано или поздно быть развитыми соответственно с их целями» (IAG 8, 18). У рациональных существ, однако, эти способности приобретаются, будучи переданы обучением и научением, модифицируются и дополняются постоянно; следовательно, они есть *общественные* или *родовые* способности, чье развитие осуществляется только в ходе многих поколений (IAG 8, 18—19). Другими словами, человеческие индивиды по самой своей природе есть *социальные* и *исторические* существа; любое исследование их естественной телеологии должно быть в то же время некой *телеологической* теорией *коллективной истории человеческого рода*.

Роль природы в этом эволюционном процессе, с точки зрения Канта, состоит в выращивании в человеческих индивидах определенных исходных склонностей, которые могут быть развиты в различных отношениях, а также определенных природных стремлений и желаний, попытки удовлетворения которых приведут к развитию новых способностей в качестве их побочного продукта. Главное из этих стремлений есть то, что Кант называет «необщительной общительностью», то есть предрасположенность жить во взаимозависимости с другими, но соединенная со стремлением к соперничеству, чтобы добиваться господства над ними. Антагонизм между людьми как конечный результат, считает Кант, есть природное средство для обеспечения наиболее полного развития человеческого рода (IAG 8, 20—22).

В этом отношении Кантова философия истории поразительно превосходит марксистскую материалистическую концепцию истории. Кант изображает раннюю историю человечества как эволюцию производительных способностей, социальный антагонизм — как конфликт между группами со взаимовраждебными экономическими интересами; и движение истории заключается в победе более высокого способа производства над тем, что ниже. Разумеется, Кантова точка зрения значительно отличается от Марксовой; для Канта эти группы не есть социальные классы, но они представляют различные образы жиз-

ни, и это касается только ранних стадий человеческой истории. Особенно же различается объяснение происхождения политического государства. Первая эпоха человеческой истории, как Кант ее представляет, характеризуется относительно мирным и свободным (хотя скудным и примитивным) существованием охотников и пастухов. Вторая эпоха начинается с введения агрокультуры, способствующей более полному и более гарантированному богатству, но требующей также регулярного и оседлого труда и собственности на землю, которая оказалась несовместимой с бродячей охотой и пасторальным образом жизни (МА 8, 118—119). Фермеры использовали силу, чтобы отгонять стада, вторгающиеся на их земли, из чего в итоге проистекла жестокая борьба, фокусом которой оказался новый институт частной собственности. Этот антагонизм был разрешен в течение третьей эпохи истории, в которой сельское хозяйство стало опорой городских поселений, где осуществился расцвет всех видов практических ремесел, возникла государственная власть, чьей первейшей функцией стала защита собственности от представителей более примитивных способов производства (МА 8, 119—120). В этом отношении политическое состояние основано на защите собственности, в особенности собственности на землю. Это означает, что хотя рациональная цель государства заключается в принудительном осуществлении непреложных принципов права (MS 6, 229—231; 237—238; 311—318), имеются также исторические основания и предопределения. Более того, с самого начала Кант рассматривает государство в качестве осуществляющего функцию разума, которая отличается от эмпирического поведения, проистекающего из его первопричины. И даже более: создание справедливо управляемого республиканского государства и всемирной федерации государств для сохранения внешнего мира обнаруживает гармонию, с точки зрения Канта, намерений как природы, так и человеческого разума. Социальный антагонизм между индивидами может служить разворачиванию общественных способностей человеческого рода лишь настолько, насколько имеет место мир, вполне позволяющий процветать искусствам, а приобретаемым с помощью человеческого разума человеческим способностям быть передаваемыми из поколения в поколение.

Не только после 1790-х годов Кант в своей теории истории пытается провести аналогию между историческим знанием и функцией религии и политического государства. Он проводит ее с того момента, как начинает задумываться над развитием морали у людей, совместно с их политическим развитием, в пределах истории и рассматривать религиозные институты в качестве выполняющих свою роль для эволюционирования морали по аналогии с ролью государств относительно права и справедливости.

В «Религии в пределах только разума», обсуждая вопрос о радикально злом в человеческой натуре, Кант дальше развивает идею, что в человеческую волю вплетено «желание основать свое положение среди близких» через приобретение «чести, власти или собственности» (IAG 8, 21). Другое имя, данное Кантом этой тенденции, когда она рассматривается в отношении к моральному закону разума, есть «самомнение» (Eigendunkel), которое представляет собой характерную черту самооценки, где условия собственной заслуги не зависят от исполнения объективных моральных требований (KpV 5, 73—74). Где рациональные принципы означают равенство и уникальную ценность всех разумных существ как целей в себе, самомнение вызывает склонность преувеличивать собственные заслуги над всеми другими разумными существами, следствием чего оказывается побуждение собственный эгоистический интерес ставить над интересом, вытекающим из морального закона. Эту склонность к «радикальному злу» Кант находит в природе человека.

Ирония истории человечества заключается в том, что «необщительная общительность» в природе человека, которая отвечает за развитие всех наших способностей, включая и способность разума, противостоит моральному закону, который дается природе человека полностью развитым и свободным разумом. Более того, для Канта эта ироническая участь есть даже наиболее характеристическая черта самой человеческой природы: «То, что есть характерного в человеческом роде в сравнении с идеей других возможных разумных существ в мире, так это то, что природа поместила в них семья разногласий и пожелала, чтобы из этого их собственный разум пришел к согласию» (VA 7, 322). Склонность к радикальному злу, поскольку это черта нашей способности к свободному выбору, не имеет в некотором смысле объяснения и не указывает на происхождение во времени (R 6, 29, 37, 39—43). Однако с другой точки зрения, радикальному злу может быть дано совершенно натуралистическое телеологическое объяснение в терминах Кантовой натуралистической теории человеческой истории. Склонность ценить себя выше других есть основа той общительной общительности, которая представляет собой природное устройство для поощрения развития наших способностей.

Для Канта, как и для Руссо, зло в человеческой природе должно рассматриваться в истоке как социальное; оно появляется совместно с развитием наших способностей, и вследствие стремления к соперничеству мы побуждаем один другого (R 6, 93—94)². Кант заключает, что поскольку источник зла социален, средства борьбы с ним также должны быть только социальными (R 6, 95). Таким образом, единственной надеждой для человеческого рода достигнуть конечного состояния морального совершенства будет существование человеческого об-

щества, предназначенного специально для такого конца. Долг содействовать такому обществу, поскольку он основан на конечной цели человеческого рода как целого, есть не долг по отношению к самому себе или другому, но скорее «долг особого рода, долг рода человеческого к самому себе» (R 6, 97).

Рассматриваемое общество должно быть «этическим государством» или «этической общностью», основанными на свободном участии и устремлении к моральной добродетели, отличными от «гражданской общности», которая основана на принуждении и нацелена на осуществление внешнего права (R 6, 94—95). Хотя оно представляется в качестве «системы благожелательных человеческих существ», нацеленной к моральному совершенствованию человеческой расы (R 6, 98), эта общность не будет скорее всего иметь что-то подобное гражданской конституции, статутарному закону или форме правления (R 6, 100). Его организация наиболее близка к семье, соединенной вместе связями любви более, чем внешними законами, поддерживаемыми силой (R 6, 102). Но как общность она должна быть объединена публичными законами или общей волей. Идея воли, совершенно согласной с моральными законами добродетели и способной служить в качестве общего авторитета этих законов в отношении общности, есть, провозглашает Кант, идея *божественной* воли. Следовательно, этическая общность должна быть понята как «народ божий под законами добродетели» (R 6, 99). А поскольку, согласно Канту, религия определяется как «признание всех обязанностей как божественных требований» (R 6, 153), этическая общность должна быть понята как «религиозная» общность. Или, поскольку Кант понимает религию в этом смысле скорее как дело индивидуального предпочтения, чем общественной ориентации и использует слово «церковь», чтобы обозначить публичное целое, организованное вокруг служения Богу,— моральная общность должна быть мыслима как «церковь».

Когда он имеет дело с историей религии, или, скорее, церковей и церковной веры в религии, Кант обретается внутри западной монотеистической традиции. Исторически, с кантовской точки зрения, церковь, подобно государству, имеет происхождение в истории, которая резко отличается от ее разумной цели. Наиболее ранняя (и все еще наиболее популярная) идея Бога есть «антропоморфная», рисующая высшее существо как имеющее те же самые совершенства, что мы находим в самих себе (VpR 28, 1046; KpV 5, 135). Это соответствует «рабству» религиозной веры, которая понимает Бога «как сюзерена для людей», каковой самодовольно требует, чтобы ему льстили раболепствующие субъекты (R 6, 141; VpR 28, 1102). Это означает, что изначальное понятие Бога, исторически говоря, есть просто «пугающий образ фантазии, суеверный объект церемониального поклонения и лицемерной высокой хвалы» (VpR 28,

1118). Религия, таким образом, начинается с суеверного стремления приобрести благожелательность сверхъестественных существ, служа им, как сикофант служит деспоту, с помощью самоуничтожающей лести и угодливыми молитвами. Фактически только служба истинно божественному существу (соответствующему идее разума) была бы исполнением своих моральных обязанностей (R 6, 151). По происхождению Кант понимает религию как служащую целям человеческого самоудовлетворения. Каждый город или народ видит себя под защитой специального божества, которое добывается славы через земной успех его человеческой клиентуры. Религиозные церемонии предназначались для того, чтобы заручиться поддержкой сверхъестественных сил, направляемых сословием священнослужителей, которое вследствие этого приобрело политическую силу и привилегии. В основе это просто выражение самоуспокоения: иллюзия, что некто более ценен, чем другие, представлена воображением в форме иллюзии, согласно которой этот некто более благожелателен, по сравнению с другими сверхъестественными силами. Таким образом, церковная вера есть в основе своей «постоянная борьба между верой богослужебной и верой моральной религии, где человеческое существо постоянно склоняется к первому, исторической вере, прежде всего вместо того, чтобы отдавать требованиям последней предпочтение как вере, связанной только с движениями души» (R 6, 124).

Во всех работах по религии в 90-х годах Кант протестует против попытки прусского правительства навязать религиозную ортодоксию с помощью паложения цензуры, введения клятв лояльности и т. п. Здесь он в основном согласен с Мозесом Мендельсоном, чей «Иерусалим» одним из первых содержал аргументы за отделение школы от религии и церкви от государства. Поскольку Кантова точка зрения состоит в том, что религия как таковая никогда не имеет публичного статуса, а всегда есть дело индивидуального положения, она не должна быть внешней политической организацией, неким вероисповеданием, или статутарными законами, ритуалами и обычаями. (R 6, 124; VE 27, 328—330).

Кант связывает исторический прогресс в религии с ростом образованной публики (независимо от церковной иерархии), которая способна к испытанию и критике религиозных идей и практики (R 6, 129—131). Это объединяет позицию Канта, обнародованную декадой ранее в трактате «Что такое Просвещение?», особенно в его враждебности к церковному авторитету внутри государства и к внешне принуждающему символу веры (WA 8, 35—42). Но она выходит за пределы раннего очерка в обращении критики библейских текстов ученой публикой и их интерпретации соответственно моральной религии разума как решающей для исторического прогресса религии (R 6, 132—133).

Кантово видение религиозного прогресса в истории радикально. Для того, чтобы выполнить историческое призвание, церковь должна перестать быть политической организацией, она должна перестать заботиться о статутарном законе, ритуальном обряде и фетишистской вере, чтобы осуществить моральные законы. Для этого должно не зависеть от библейских и любых других аналогичных текстов, упразднить строгое религиозное кредо, а также устранить политические структуры церкви, особенно иерархов церковной власти. Кант так описывает это свое видение будущего: «Форма церкви, как она есть, ликвидируется, наместником же Бога на Земле становится человеческое существо, которое поднимается до уровня гражданина небес, и Бог в таком случае есть все во всем» (R 6, 135).

К сожалению, Кант слишком мало говорит о позитивной природе просвещенной церкви, или народа божьего, — какова эта общность предполагает быть? Легко получить впечатление, что Кантова церковь, сфокусированная на моральной религии, была бы ни чем иным, как скучным «этически культурным обществом», чьи собрания были бы единственно для того, чтобы дать его членам удобную возможность морализировать друг по отношению друга и призывать к благородным делам. Но можем обрести и более симпатичную концепцию морального разума, если мы обращаемся к необходимому в человеческой жизни, что Кант отводил церкви. Подлинная человеческая общность требует институциональной формы, но вовсе не существующая организация адекватна задаче соединения свободных человеческих существ в их общем стремлении к единой цели. Семьи и народы ограничены тесными связями крови, места, традиции, что объединяет их. Либеральное государство, чья функция — это защита прав личностей, обращено к индивидам только абстрактно, внеперсонально, и каким бы гуманным оно ни могло стать, оно остается на все времена существенно внешней и принудительной формой социальной организации. Экономические учреждения — так называемый «свободный рынок» — обращаются только к материальным нуждам человека, и для большинства они всегда были в значительной мере институтами угнетения, которые даже привилегированный класс дегуманизируют, хотя и служат его интересам. Подобно К. Марксу, Кант полагает, что истинно человеческое общество может быть основано на иного рода социальной организации³. И подобно немецким романтикам или Федору Достоевскому, Кант обращается к религиозным институтам за образцом подлинно человеческой общности, которая переступила бы за границы как политической, так и рыночной организации общества.

Нам, может быть, трудно посмотреть на религию с тех же позиций, с каких смотрел на нее Кант, поскольку с его времени институционализируемая религия наиболее часто конституирует себя как центр сопротивления тому духу просвещения,

который представлен Кантовой философией. Но Кант ведал, что организованный религия по большей части есть враг просвещения, так же как он сознавал тот факт, что политическое государство часто оказывается главным противником мира и справедливости. Это было, в конце концов, иропией истории, как понимал ее Кант, что разум должен систематически зависеть от условий, которые делают возможным его собственное развитие, препятствуя нашим наклонностям к самомнению и усиливая социальные институты, чтобы исправить всяческое зло, привносимое ими в существование.

Если величайшие философы истории — такие, как Кант или Маркс, — делают предсказания, которые не приводят к истине, или выражают надежды, которые появляются для того, чтобы разочаровать, из этого вовсе не следует, что мы ничему не научаемся от них. Поскольку их надежды выражают глубоко человеческие нужды, значение этих надежд не убывает от того, что они неудовлетворительны. Кантова точка зрения сохраняется, например, в осознании *потребности* в радикально новом роде человеческого общества, независимо от того, принимаем или нет мы его модель религии. И это все еще может обеспечить ключом к правильной *интерпретации* того факта, что их надежды остаются невыполненными. Особое положение, данное Кантом религиозным институтам в будущем человечества, может быть рассмотрено как предупреждение: если вообще когда-нибудь религия революционизируется, превратившись в главное движущее средство морального просвещения, то в таком случае ее роль в делах людей предназначена к изменению и она не будет просто опасным препятствием в отношении человеческого самосовершенствования. Совершенное состояние религиозной организации и ее общая позиция в отношении к человеческим делам, конечно, не опровергает этой модифицированной версии Кантовых исторических предсказаний.

¹ Ссылки на работы Канта осуществлены следующим образом: цитирование «Критики чистого разума» (сокращенно KpV) дается по стандартной А/В пагинации. Все другие ссылки даются по академическому изданию (АК) с указанием тома и страницы. Названия отдельных работ сокращены так:

WA — Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784);

IAG — Idee zu einer allgemeinen Geschichte mit weltburgerlicher Absicht (1784);

MA — Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786);

KpV — Kritik der praktischen Vernunft (1788);

R — Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1794);

MS — Metaphysik der Sitten (1798);

VA — Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798);

² Кант выражает это совершенно явно: «Не под влиянием природы пробуждаются в нем так называемые *страсти*, вносящие столь значительный ущерб в его первоначально добрые задатки. Потребности человека невелики, а его душевное настроение в заботах о них умеренно и спокойно. Он беден (или считает себя таковым) лишь постольку, поскольку

опасается, что другие люди считают его таковым и могут презирать его за это. Зависть, властолюбие, стяжательство и связанные с ними враждебные влечения тотчас же обращаются против его природного довольства самим собой, *когда он находится среди людей*. И для этого вовсе не нужно, чтобы последние погрязли во зле или подавали соблазнительные примеры. Вполне довольно и того, что они его окружают и что они люди, — чтобы губить моральные задатки друг друга и взаимно становиться дурными» (R 6, 93—94).

³ В своей книге «Социологические основания в каптовской критике познания» (Вена, 1924) австрийский марксист Макс Адлер проникательно показал, что моральная философия Канта по своему смыслу социалистическая и что в философии религии этот социализм становится наиболее очевидным.

Перевод с англ. Л. А. Калининкова.

Акад. Т. И. ОЙЗЕРМАН

(Институт философии РАН)

Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе

Обсуждение проблемы человека в докантовской философии всегда предполагало постановку вопроса: является ли человек по природе своей добрым или, напротив, злым существом? Одни философы (к примеру, Т. Гоббс) утверждали, что человек по природе своей (или в естественном, предшествующем цивилизации состоянии) злое существо, и цивилизация, гражданское общество необходимы для того, чтобы обуздывать его изначальную злонамеренную сущность. Другие философы (к ним, прежде всего, следует отнести Ж.-Ж. Руссо), напротив, были убеждены в том, что человек изначально добр и все зло проистекает вследствие деформации, извращения человеческой природы. Третья группа философов полагала, что человек по природе своей ни добр и ни зол; он становится тем или другим в зависимости от жизненных обстоятельств. Такова, в частности, была точка зрения французских материалистов XVIII века.

Кант, автор работы «Об изначальном злом в человеческой природе», представляется, во всяком случае на первый взгляд, сторонником убеждения Т. Гоббса. Он часто говорит, и не только в этом, но и в других своих сочинениях, о злонамеренности человеческой природы. И тем не менее воззрения Канта на сущность зла радикально отличаются от убеждений Гоббса и всех других указанных выше мыслителей. Все они, говоря о человеческой природе, имеют в виду такие сущностные черты человеческого существа, которые ему прирождены, неизменны и совершенно не зависят от его сознания и воли. Человек не властен над своей природой — таково убеждение всех предшественников Канта.

Кант вовсе не отрицает объективной обусловленности определенных сущностных характеристик человеческого существа.