
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Об одном новом подходе к интерпретации философии религии Канта

© 2020 г. А.К. Судаков

*Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

Поступила 04.04.2020

Тема статьи – предлагаемое некоторыми современными кантоведами изменение точки зрения на философию религии Канта в его «Религии в пределах только разума», на ее отношение к трансцендентальной этике Канта, с одной стороны, и к основанной на откровении теологии – с другой. В качестве примера взяты некоторые работы американского философа-кантоведа Ст.Р. Палмквиста. Его «перспективистский» взгляд на кантовскую теорию моральной религии, которую автор считает возможным признать аутентичной основой христианской философии, открывает новые возможности для анализа религиозно-философского трактата Канта в целом и понимания пропорции трансцендентальной философии и критики религии в нем. Палмквист также стремится по-новому расставить акценты в соотношении кантианской этико-теологии и исторического христианства. Однако именно при пересмотре соотношения морали, теологии и религиозной практики в кантианской системе философии ключевое значение получает содержание второго момента – существо такой философской этико-теологии, которая не допустит сведения религии к моральности, поскольку усвоит себе согласный с теологией взгляд на иерархию моментов в структуре религиозно-нравственной жизни. Моральное умонастроение, «религия практического разума» – не столько истина религиозности, сколько ее трансцендентальный каркас. На примере кантианского учения о благодати показано, что самые острые проблемы, как для традиционного, так и для нового подхода, возникают именно на рубеже областей философии и теологии.

Ключевые слова: Кант, Палмквист, философия религии, синтез, иерархическое единство, религия, теология, этико-теология, мораль, редукционизм, постулат разума, благодать, добрые дела.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–10-170-180

Цитирование: *Судаков А.К.* Об одном новом подходе к интерпретации философии религии Канта // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 170–180.

About One New Approach to Kant's Philosophy of Religion

© 2020 Andrey K. Sudakov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

Received 04.04.2020

The subject of the paper is the altered viewpoint upon Kant's philosophy of religion in its relations with his transcendental ethics on one side and with the revelation-based theology on the other, as suggested by some contemporary Kantian scholars, and exemplified by some articles of St.R. Palmquist. His «perspectival» interpretation of Kant's theory of moral religion, which the author thinks possible to understand as an authentic groundwork for a Christian philosophy, opens new outlooks for the analysis of Kant's philosophical treatise on religion in general, for the comprehension of the ratio between transcendental philosophy and criticism of positive religion in it, and seeks to rethink the priorities in the relation between Kantian ethico-theology and historical Christianity. And yet it is exactly here, after the revision of the relationship between morality, theology and religious practice within the Kantian philosophical system, that the content of the second moment in this relationship, i.e. the essence of ethico-theology, becomes crucial, as far as it can prevent a reduction of religion to morality only in case it adopts a concept of the hierarchy of aspects in religious life which is in concord with the viewpoint of theology. An important discovery of this new perspective upon the Kantian theory of religion is that there is no religious content on the level of postulates, or that it can be conceptualized here only in the mode of potentiality. The pure moral disposition, the "religion of practical reason" is not so much the truth of a religious standpoint, as its transcendental "framework". On the case of Kantian theory of grace we show that the most acute problems for the traditional as well as for the affirmative approach to Kantian religion arise primarily on the borderline between philosophy and theology, on the site of the "conflict of the faculties".

Keywords: Kant, Palmquist, philosophy of religion, synthesis, hierarchical unity, religion, theology, ethico-theology, morality, reductionism, postulate of reason, grace, good works.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-10-170-180

Citation: Sudakov Andrey K. (2020) "About One New Approach to Kant's Philosophy of Religion", *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2020), pp. 170–180.

В истории философии есть учения, относительно которых среди исследователей господствует устойчивое единодушие, мотивированное тем, что «учитель сам сказал». Философия религии Иммануила Канта, представленная в трактате «Религия в пределах только разума», – одно из таких учений. Ее исток и содержание чаще всего описывается в следующем виде. Согласно Канту, ключевое содержание религии – не система теоретических верований, а чистое уmonoстроение в исполнении долга. Хотя воля человека радикально и исконно склонна ко злым максимам (предпочтению самости святому закону), он должен *собственными силами* стать добрым по принципу человека. Он должен сделать все от него зависящее, чтобы стать *достойным* сверхъестественного

содействия в деле своего спасения. Истинная религиозность, в таком истолковании, едва ли не тождественна чисто моральному умонстроению. Закономерно, что при таком прочтении общий смысл кантовской философии религии видится в том, чтобы запретить религию в узких «пределах только разума», и притом практического. Поэтому в итоге закономерно же получается, что у Канта «религия – это мораль» [Staeps 1907, 105]; «мы имеем у Канта полную редукцию религии к моральности» [Edwards 1979, 46]. Не религия ведет к морали, но мораль к религии, как подчеркивают сторонники этого подхода со ссылкой на первое предисловие к «Религии...» [Кант 1980⁶, 81]. Наконец, при таком прочтении кантовской философии религии Кант чаще всего видится критиком религии, признающим основным содержанием развития религии движение от многообразия «церковных вер» к единоспасающей моральной религии разума, в которой исторические моменты будут устранены ради бескорыстного морального убеждения, которое «одно только нужно». Так что либо «от христианства у Канта не остается ничего» [Sala 2007, 136], либо, в «лучшем» случае, считают, что «Кант предпринимает попытку переформировать учения положительной религии, в частности, христианства, в смысле своей религии разума» [Deussen 1922, 284]. Таким образом, отношение кантианской этико-теологии к христианской теологии видится в этом случае более или менее отрицательным.

И вот, в пике этой отрицательной, сугубо просвещенски-рационалистической трактовке кантовской философии моральной религии, в последние годы в кантоведческой литературе появилось направление, считающее возможным «аффирмативный» взгляд на соотношение кантовской философии религии с теологией. Начало этой линии исследований положили работы М. Деплана и А. Вуда в начале 1970-х гг. [Despland 1973; Wood 1970]. Одним из наиболее заметных сторонников этого нового подхода выступил Ст. Палмквист, первоначально в программной статье «Сводит ли Кант религию к моральности?» [Palmquist 1992]. Здесь автор обозначил основные моменты своей трактовки кантовской философии религии в целом, развернутые им впоследствии в большом числе статей [Palmquist 1997; Palmquist 2007; Palmquist 2008; Palmquist 2009; Palmquist 2012; Palmquist 2013], монографическом исследовании [Palmquist 2000], а также в формате «всеобъемлющего комментария» к «Религии в пределах только разума» [Palmquist 2015]. Новый, «теологически аффирмативный» подход к философии религии Канта объединяет ныне многих исследователей, при всем различии их конфессиональных убеждений и их трактовок кантовской философской системы; это наглядно подтверждает сборник «Кант и новая философия религии» [Firestone, Palmquist 2006].

Трансцендентальный синтез вместо эмпирического анализа

Палмквист начинает свой анализ с обозначения возможного смысла редукционизма. Сведение религии к морали означает либо признание морали «единственным объяснительным фактором, в терминах которого может быть объяснено все, что необходимо для религии», либо же провозглашение религии некоторой «специфической формой моральности» [Palmquist 1992, 129], и постольку устранение ее посредством такого объяснения, как феномена, *необходимые и достаточные* моменты которого следует искать в морали. Первое автор называет «экспланаторным», а второе «элиминативным» редукционизмом. Именно традиции второго он себя противопоставляет, настаивая, что «традиционный, безоговорочно утвердительный ответ на наш вопрос не верен подлинным интенциям философа [Канта]» [Ibid., 131]. Такая позиция оставляет возможным утвердительный ответ *с оговорками*, однако даже эти оговорки требуют нового взгляда на проблему соотношения философии и религии в кантовском трансцендентализме: в самом деле, если религию возможно *замкнуть* «в границах только разума», то речь принципиально может идти о попытке *заменить* «эмпирические проявления религии» чистой философской верой. Если же религия как явление жизни духа к активности чистого разума принципиально не сводится, то критическую задачу кантовского труда о религии следует понимать в специфически кантианском

смысле, как теорию условий возможности религиозного опыта, – *всякого*, но *эмпирически реального*, а не возможного в утопии чистого разума, религиозного опыта, – и тогда этот труд есть «критические (или даже трансцендентальные) пролегомены к реальной (эмпирической) религии» [Palmquist 1992, 133].

Отношение между моральностью, теологией и религией в кантовской системе философии оказывается не столь простым, как представляется «элиминативным редуccionистам». Впрочем, это не значит, что их интерпретация вообще лишена основы в тексте Канта. По мнению Палмквиста, редуccionист близок к адекватному пониманию текста «Религии...», однако допускает в ряде принципиальных моментов «утонченные искажения» (*subtle distortions*) [Ibid., 131], отчасти неверные интерпретации, которые уводят его от адекватности кантовскому построению¹. Возьмем ключевое положение из первого предисловия к книге: мораль довлеет себе. Редуccionисту этого совершенно достаточно для утверждения самодостаточности также и моральной религии. Палмквист, однако, настаивает на необходимости оговорок: Кант, говорит он, различает *основание* и *цель* морали. С точки зрения первого мораль самодостаточна (что и выражает учение об автономии разума): для объяснения сущности морали не нужно отсылок к религии. Однако, несмотря на это, мораль «телеологически неполна» [Ibid., 134]: мораль содержит цель и ставит перед разумными существами задачу, которую невозможно осуществить, если оставаться в рамках якобы самодовлеющей моральности; цель морали и задача, полагаемая человечеству практическим разумом, может быть в полной мере осуществлена только при условии выхода за рамки «исключительно моральной точки зрения» в направлении «*религиозной точки зрения, основанной на моральной*» [Ibid.]. Таким образом, мораль с необходимостью ведет за *свои собственные пределы* – к идее Бога, к религии.

Постольку религия отнюдь не есть для критического Канта только «переодетая моральность» [Ibid., 146]; она имеет свою реальность, свою необходимую функцию в жизни духа. Постольку в философии религии, как ранее в теории знания и в этике, Кант совершает некий чистый синтез априори. Появляется возможность говорить о *синтетическом* отношении между моралью, теологией и религией в философии Канта [Ibid., 137], – там, где «элиминативный редуccionизм» видел только *аналитические тождества*. Допущение, что в философии религии Канта совершается не сведение всех специфически религиозных практик либо к моральной практике под именем «религии разума», либо к неморальной и постольку принципиально безразличной для религиозной жизни «ученой» религии, но выяснение необходимых рациональных условий возможности всякого религиозного опыта, принимаемого как *действительный опыт*, и в процессе этого критического осмысления – трансцендентирование на специфически религиозную точку зрения, позволяет Палмквисту выдвинуть гипотезу об особом месте «Религии в пределах только разума» в системе кантовской философии: философско-религиозный трактат, по его мнению, пытается дать ответ на тот же вопрос, что и «Критика способности суждения»: «На что я могу надеяться?» и постольку завершить критическую систему философии [Ibid., 135]. Совершаемый здесь синтез есть синтез практики (моральности) и теории (теологии) в «царстве эмпирической реальности» [Ibid.], которое представляет истинная и универсальная религия. Обращаясь к кантовским лекциям, Палмквист находит в них несовместимые на первый взгляд утверждения: религия есть «мораль, обращенная к познанию бога» [Кант 1980^a, 499], – и «религия есть не что иное, как применение теологии к морали» [Кант 2016, 17], и считает возможным соединить их в трансцендентально-философском синтезе так, что моральность и теология представляют собой «две *комплементарные* противоположности, которые, будучи соединены в синтетическое единство, дают начало религии» [Palmquist 1992, 136] (здесь и далее курсив автора. – А.С.). Как мораль, так и трансцендентальная теология чистого разума, взятые сами по себе, телеологически неполны, и потому с необходимостью ведут к религии, существо которой может быть описано только синтетическим суждением, и потому сами по себе подлинного содержания религии не исчерпывают.

Поэтому в философии религии Кант отвергает односторонности (догматической) религии откровения, признающей за единственное основание теологию, отвергая необходимую функцию разума в религии, и (скептической) естественной религии, признающей за единственное основание моральность, отвергая необходимость откровения [Palmquist 1992, 138]. Первая соответствует у Канта [Кант 1980⁶, 225] фигуре «супранатуралиста», для которого откровение необходимо, поскольку нравственные обязанности суть раскрываемая в моральной практике воля Бога; вторая – фигуре «натуралиста», отвергающего реальность сверхъестественного откровения [Palmquist 1992, 136]; она же соответствует фигуре «элиминативного редукциониста», для которого истинная религия *и есть* религия разума, а все позитивное есть порча религиозности. Позиция Канта, согласно Палмквисту, отвергая эти крайности, соединяет их рациональное содержание в умеренном синтетическом взгляде, признающем как возможность (объективной) естественной религии, так и (субъективной) религии откровения, так что в этом синтезе естественная и сверхъестественная религия не противостоят друг другу, но дополняют друг друга до истинной целокупности. Момент практической разумности (религия разума) и момент религиозного опыта (фактическая или историческая религия) соединяются в синтетическое единство; причем это единство должно быть удостоверено *на каждом шаге* философской рефлексии о религии. Без этого синтеза философия религии еще не достигает конструкции своего предмета: *в пределах чистого*, даже и практического, *разума* собственно религиозного феномена *еще нет*; чтобы получить его, необходимо к рациональному моменту всеобщего и необходимого веросознания присоединить эмпирический момент; необходимо, образно выражаясь, одеть «нагое тело» чистой религии разума в «одежду» исторической веры.

При таком взгляде на философию религии Канта в контексте системы и методологии кантовской философии в целом совершенно по-другому предстает как общий смысл критического предприятия Канта в его трактате о религии, так и принципиальный смысл отдельных его разделов, которые Палмквист именуется «ступенями». Для «редукционизма» «Религия в пределах только разума» есть аналитическое теоретическое предприятие, по существу – новая, на этот раз этическая версия популярного в эпоху Просвещения сюжета – трактата о естественной религии «в пределах разума», просто трактуемой теперь как моральная религия, реальной и достаточной именно в своем качестве внутреннего убеждения; поэтому «религиологический» аспект этого трактата предстает в этом толковании чисто отрицательным: он есть «просвещенная» критика религии (в общеисторическом смысле), денонсация всех внеморальных элементов христианской религии как «лжеслужения». Для подхода, предлагаемого Палмквистом, «Религия...» есть опыт трансцендентальной критики религии в специфически кантовском значении: рационального выявления условий возможности религии как реальной целостности, как практически-разумной в своем основании и неизбежно исторической в своей действительности формы жизни. Если кантовским трактатом движет стремление «обнаружить рациональные условия для возможности религии» [Ibid., 140], то «религиологический» аспект книги, во-первых, играет в «Религии...» далеко не столь значительную роль, как это представляется при традиционном подходе: если задача *всей* работы в целом есть философский синтез религиозного опыта вообще, – если каждая часть развивает одну «ступень» в решении общей трансцендентально-философской задачи, – то эта же задача решается и в тех параграфах работы, которые обычно относились исключительно по ведомству Religionskritik, прежде всего, в четвертом разделе и в «общих замечаниях». Проблему четвертого раздела, например, Палмквист понимает как выявление критериев подлинности той или иной эмпирической формы религии [Ibid., 145]. Во-вторых, «религиологические» моменты работы предстают в таком случае не столь деструктивными по отношению к «реальной (эмпирической) религии»: именно эта последняя (а не сугубо моральная религия разума) есть в таком случае действительный предмет философской рефлексии, и потому реальная религия закономерно предстает *одновременно* как естественная и откровенная религия. Рассматриваемая в подобном ключе философия религии Канта предстает,

естественно, значительно более «аффирмативной» по отношению, в частности, к христианству. Хотя философ, по Канту, в отличие от основывающегося на Библии богослова не предполагает как данность истину положительного учения христианства, но «пытается объяснить, что могут означать его учения с философской точки зрения, если мы решаем верить в них» [Palmquist 1992, 426].

На этом этапе становится понятно, в какой мере и в каком смысле, согласно Палмквисту, Кант редуцирует религию к моральности. А именно мораль есть, по его мнению, только *первичная* основа религии, но теология есть *вторичная* ее основа [Ibid., 138]. Чистая моральная религия составляет в этом синтезе разумный момент; историческая вера, предполагающая откровение и ученость, а потому формирующая для себя «ученую публику», составляет эмпирический момент. Однако так же, как при анализе верховной максимы нравственного субъекта ключевое значение для Канта имеет иерархический порядок мотивов в этой максиме, – так же, по Палмквисту, в структуре философско-религиозного построения Канта в целом ключевое значение имеет иерархический порядок моментов в религиозном сознании и действии как целом, «*правильный порядок двух необходимых элементов*» [Ibid., 133]; основу, фундамент в этом целом составляет все же моральность, нравственное уmonoстроение. Истинная религия есть, для Канта, только та религия, которая не просто облекает «нагое тело» естественной моральной религии «одеждой» *какой-нибудь* исторической веры, но признает трансцендентальный приоритет моральной религии и потому дает ей такую «одежду», которая не нарушает этого приоритета; то есть такая религия, исторический момент которой есть орудие и средство развития и утверждения ее внутреннего, морально-практического момента. Поэтому Кант, согласно Палмквисту, сводит религию к моральности в том смысле, что признает последнюю необходимым основанием объяснения религиозного феномена и признает истинной религию, в которой сохраняется трансцендентальный приоритет законодательства практического разума перед сугубо историческим содержанием «церковной веры»; Кант, следовательно, – сторонник экcпланаторного редуционизма в философии религии. Однако Кант не сводит религию к моральности, поскольку не признает морально-практический момент в религиозной жизни *достаточным* для религии как целостного явления, и поскольку из содержания чистой моральности невозможно получить содержания того чистого синтеза априори, который, по Канту, составляет существо истинной религии. Здесь должна привзойти *теология*, которая, по Палмквисту, есть *теоретический* момент.

Вопрос о содержании этико-теологии

Вопрос о том, что такое эта теология, с неизбежностью обостряется после отказа от элиминативного редуционизма: для редуциониста кантовская философская теология есть подготавливаемая критикой традиционной теологии этико-теология, мыслимая как «постулат Бога» из второй «Критики». Но проблема в том, что постулат дает только идею *возможности* (не-невозможности) высшего блага. Между тем моральность может достигнуть своей цели, только если откроется способ рассмотрения этой возможности как актуальности [Ibid., 135], как *допускающей эмпирическое удостоверение реальности*. Постольку само по себе учение о постулатах разума, не дающее перехода от возможности к актуальности своего предмета, не может претендовать на статус искомой теологии.

Общие границы того, что Палмквист называет «радикально позитивной теологией» Канта, он намечает в таком виде. Первый ее момент – это «теория Бога» как регулятивной идеи чистого разума в «Критике чистого разума» [Ibid., 70]. Второй момент – постулат бытия Божия. Наконец, третий момент составляет вновь введенное в «Критике способности суждения» телеологическое доказательство «как постулат, возникающий... непосредственно из нашего *опыта* красоты и целесообразности» [Ibid., 71]².

На этой точке зрения проблематизируется сам статус «морального доказательства» в философии Канта: ошибочно было бы, считает Палмквист, включать «моральное

доказательство» в состав кантовской теории религии; он констатирует, что «моральное доказательство» ни разу не воспроизводится в «Религии в пределах только разума» [Palmquist 1992, 139]; коль скоро же здесь совершается трансцендирование сугубой возможности Бога (идеи Бога), и реальность Бога играет совершенно особую роль, которой она не могла иметь в чистой этике, закономерно предположение, что на этом уровне рефлексии необходимо некоторое, уже не *этическое*, но *специфически религиозное* доказательство бытия Божия⁵. Другой вопрос, что если, согласно взгляду автора, на этом уровне уже произведено опосредование между теорией (содержанием теологии) и практикой (принципом морального умонастроения), этот религиозный аргумент уже не есть *только* аргумент и *только* «теория», но есть *жизненная реальность* «морально верующего», принцип которой, точно так же как и максима умонастроения, может отличаться различным порядком ее (неравно существенных, но равно действительных) аспектов: рационального (моральная религия) и эмпирического (историческая вера). Однако при таком взгляде не только этико-теология (как бы ее ни понимать), но и критика традиционных доказательств уже никак не может рассматриваться как самоцельная интеллектуальная работа, но предстает как подготовка пути для систематической конструкции «философски приемлемого основания для христианской теологии» [Ibid., 421]. В этой связи остается открытым вопрос, насколько мы вправе понимать под «теологией» в ключевом для концепции Палмквиста «синтетическом соотношении» – *христианскую теологию*. С позиций «редукционизма» ответ на этот вопрос однозначно отрицательный: «У Канта, конечно, не могло быть и речи о теологии, науке о Боге, поскольку в этом отношении ему было известно только некое негативное знание» [Rosenkranz 1987, 215]. С этих позиций дело выглядит так, будто у Канта место *философской теологии* занимает новая (трансцендентальная) *антропология*. Однако для историка важен вопрос: *если* у Канта известно соотношение именно таково, то *почему* оно таково, и соответствует ли оно *систематическим интенциям* самого философа?

В первом предисловии к «Религии в пределах только разума» Кант рассматривает вопрос, является ли интеллектуальное предприятие философской теологии нарушением законных границ философского и богословского факультетов. При «редукционистском» прочтении философии религии Канта у основывающегося на Библии богослова, как члена соответствующего факультета, нет ни *законного* «исключительного права на некоторые учения» [Кант 1980⁶, 84] ни *законного* права цензурировать философско-теологические трактаты: возражения теолога на построения философа не могут всерьез рассматриваться как мера по защите интересов науки, ибо о самой теологии как науке в этом контексте не может идти речи. Между тем Кант в указанном предисловии именно настаивает на законных цензурных правах библейского богослова по отношению к философской теологии в случае доказанного вторжения философа в сферу библейского богословия [Там же]. Однако: когда имеет место подобное бесчинное вторжение? Не в случае, если философ нечто *заимствует* из богословия для своих целей, но только в случае, «если он что-то *вносит* в него и тем самым намерен обратить его на другие цели, не дозволенные его устройством» [Там же, 85]. Если отождествлять содержание кантовской (этико-)теологии с «постулатами разума» о Боге и бессмертии, то дедукция этих постулатов в «Критике практического разума» едва ли обходится без таких незаконных вторжений. Однако вопрос о возможном *альтернативном* значении этико-теологии у Канта в обрисованном Палмквистом проблемном поле таковой не возникает.

Конфликт теологии с этико-теологией

Как уже было сказано, «аффирмативный» подход к философии религии Канта, предложенный Ст. Палмквистом, открывает путь к более адекватному видению многих частных проблем кантовской этико-теологии и религиологии. Тем не менее, как всякое претендующее на универсальный охват предмета историко-философское предприятие, этот подход сопровождается и целым рядом весьма спорных реконструкций.

Что показательно, спорные моменты почти все относятся именно к *богословской* стороне интерпретации, к ее претензии на *теологическую* «аффирмативность». Сам Палмквист подчеркивает, что пристальный анализ «Религии...» не может не заметить различий между кантианской теорией религии и позициями как консервативной, так и либеральной христианской теологии, однако настаивает, что она все же совместима с позицией «многих непредубежденных христиан» [Palmquist 1992, 147]. Однако кажется спорным, допустимо ли принимать настолько широкие критерии «христианского» только затем, чтобы утверждения Канта не подпадали под его же дефиницию бесчинного вторжения в компетенцию теологического факультета.

Это относится прежде всего к истолкованию у Канта *благодати*. При любой степени морального прогресса, настаивает Кант, человек не может в каждом своем действии соответствовать требованию Божественного закона нравов. Все нравственные достижения людей недостаточны перед абсолютным критерием закона: «нет делающего добро» (Пс. 13:1). Поэтому смысл нравственной деятельности только в том, чтобы сделать нас достойными принятия (непостижимого для разума) сверхъестественного содействия. Одним из *необходимых условий* для святого совершенства нравов является это сверхъестественное содействие, или благодать [Ibid., 141]. Поэтому первое условие даже самого обращения человека к добру есть признание греховного ничтожества человека перед Богом, признание радикальной потребности в спасении Божьим *действием*. Человек, по Канту, радикально зол от первого своего вступления в мир, и человек не может сделать небывшими свои прошлые дурные поступки. Это означает, что инициатива исправления должна быть за Богом; человек нуждается в оправдании перед Богом, которое совершается не человеческой силой, но благодатью. Это означает, согласно интерпретации Палмквиста, что в человеке есть внутреннее пространство, которое разум оставляет открытым, как недоступное для себя, которое *готово* к заполнению, *должно* быть заполнено, если человек должен стать угодным Богу субъектом [Ibid., 142], и *может* быть заполнено только благодатью, «сверхъестественным содействием». Однако здесь речь идет, по Канту, о недоступной разумному постижению действительности (изначального избрания). Трансрациональность «места», в котором совершается действие благодати, недостаточность человеческого постижения для познания глубин сердца приводит к тому, что «обнаженный» разум не может сказать нам, *как* будет заполнено это пространство и *заполнено* ли оно, как происходит проявление благодати и произошло ли оно. Однако если мы не можем этого знать, мы можем здесь практически верить. Поэтому Палмквист формулирует: «Благодать необходима с неморальной точки зрения теоретического разума» [Ibid.]. Однако с собственно моральной точки зрения необходимы и (подлинно) добрые дела. Подлинно добрые дела, совершаемые в чистом моральном умонастроении, исполнение нравственного долга, во всем многообразии этически значимых ситуаций, составляют рациональную основу, на которой человек может понимать себя (верой) как спасенный по благодати субъект. Ибо чистое моральное умонастроение, в котором совершаются подлинно добрые дела, составляет условие открытия в нашей душе того пространства, благодаря которому мы можем верить в то, что наши дурные дела будут сделаны небывшими в глазах Бога. Постольку, согласно Палмквисту, Кант, различая подлинно добрые дела и дела, признаваемые добрыми как совершаемые на пользу церкви, соглашается с Лютером в том, что дела второго класса не могут быть значимы для спасения сами по себе, однако не соглашается с ним, когда Лютер отрицает значимость для спасения также и подлинно добрых дел, тогда как по Канту только они «дают подлинную основу для надежды человека на спасение» [Ibid., 143]. Кант, следовательно, не разделяет «лютеранской позиции, что человек спасается одной благодатью, а не делами» [Ibid., 142]. При признании «перспективистского соотношения» между истинной верой и подлинно добрыми делами нет конфликта, резюмирует автор, но это – «та же самая практическая идея, взятая лишь в различном отношении» [Кант 1980б, 191]. Поэтому получается, что, по Канту, для спасения (в *религиозном* отношении) необходимы оба условия: и благодать, и морально добрые дела. Проблема, собственно, только в том, что для Лютера подлинно добрые

дела безусловно значимы и необходимы для мирской жизни (в *моральном* отношении), и не являются решающими только для спасения (в *религиозном* отношении). Постольку уже получается, что кантовская этико-теология утверждает в этом пункте нечто не соответствующее учению «основывающегося на Библии богослова», распространяя понятие «спасения» значительно далее тех пределов, которые признавали для него протестантские богословия. «Перспективистский» подход, конечно, позволяет более взвешенно подойти к вопросу о религиозном значении «внеморальной» религиозной деятельности в кантовской философской теологии, однако только при допущении, что эта философская теология и «основывающаяся на Библии» теология оперируют одними и теми же критериями моральной значимости действий. Но это-то и спорно: в самом деле, для библейского богослова «подлинно добрые дела» таковы не вследствие исполнения их в умонастроении безусловно самоценного нравственного закона вообще, но именно в умонастроении трансрациональной веры и надежды на спасение действием благодати, – в умонастроении упомянутого выше «свободного пространства», требующего заполнения и заполняемого благодатью. *При этом условии* ни Лютер, ни его последователи (кроме разве некоторых радикалов) не отвергали *моральной* ценности подлинно добрых дел.

Но проблематичность предлагаемого Палмквистом толкования кантовского учения о благодати в деле спасения состоит даже преимущественно не в этом. Проблема в том, что признание инициативы за Богом означает: именно благодать (трансрационально) действует, а (подлинно) добрые дела суть, в лучшем случае, «естественное содействие». Этический же редукционизм в философии религии, даже в слабой версии, предполагает, что моральность есть первичная основа религиозности, то есть верующего умонастроения, предполагает обратный порядок: инициатива также и в деле спасения принадлежит нравственному деятелю, который радикально зол и принципиально недостаточен, а потому нуждается в спасении превышающей его силой, но который прежде всего должен сделать себя достойным принятия этой силы; прежде естественное действие, и только при условии и в меру такового – «сверхъестественное содействие». В такой «перспективе» фундаментальное для библейского богословия действие спасающей благодати поневоле отодвигается *в перспективу*, так что в некоторых толкованиях (как, например, в «философии как если бы» Файхингера) Податель ее вообще мог превратиться в нечто сугубо виртуальное. Но уже у Канта, при рассмотрении радикального переворота верховной максимы нравственного деятеля, вследствие которого радикально злой в корне воли субъект «одним-единственным твердым решением» становится добрым субъектом [Кант 1980⁶, 119], по существу намечаются две обозначенные перспективы: если человек сам становится тем или иным по качеству субъектом, значит, инициатива в деле исправления принадлежит человеку, и это исправление есть принципиально само-спасение, «восстановление с помощью собственных сил» [Там же, 122]. Бог *видит* человека как «действительно хорошего (ему удобного) человека» [Там же, 119], Бог *может рассматривать* реформу нравов человека как революцию его умонастроения [Там же]. Однако это *видение и рассмотрение* еще отнюдь не есть *действие* (благодати); более того, оно *предполагает* некоторое действие, – поскольку же, по Канту, уму непостижимо, как это радикальное действие могло бы быть действием самого человека, более согласно с убеждением (Канта) допущение, что речь идет о действии Главы царства целей. Там, где это действие не совершилось, злой по принципу нравственный субъект остается таким субъектом, хотя (уму непостижимым образом) рассматривается Богом как-если-бы добрый нравственный субъект; подобный Бог есть своего рода как-если-бы философ. Злой по принципу субъект может, тем не менее, признавать в себе «свободное пространство, требующее заполнения», и не признавать только *возможности заполнения его силою свыше*: сами, мол, справимся. Именно в этом и состоит проблематичность предложения считать учение о *благодати* «по ведомству» теоретического разума, то есть *бездейственного рассмотрения*. Благодать из трансрациональной *силы* становится в такой трактовке *теоретической позицией*. Деятелю, образно говоря, «высочайше позволяется»

собственной силой сделаться добрым субъектом; затем ему же «высочайше позволяет» соединиться, для содействия этой цели, в этическое сообщество с подобными ему субъектами, и т.д. Благодать, в такой трактовке, не действует, но – высочайше позволяет, становясь чем-то вроде метафоры «милости» или «фавора» земных владительных персон. Но если фаворитом можно стать «собственными силами», то рассмотрение в подобной перспективе кантовской *этико-теологии* представляет ее доктриной радикального спасения «собственными силами», а таковая, по нашему мнению, разногласит в христианском мире отнюдь не с одним только Лютером.

В заключение американский кантовед вновь возвращается к исходному вопросу: сводит ли Кант религию к моральности? Мы уже видели, что он дает условно утвердительный ответ на так заданный вопрос, считая Канта сторонником «широкой» версии этического редукционизма. Однако Палмквист задает и другой, по видимости, риторический вопрос: «сводит ли Иисус религию к моральности?» [Кант 1980⁶, 148]. Ввиду неизбежной тесной связи между специально кантоведческими (историко-философскими) и общефилософскими (а в данной области также и богословскими) постановками проблем этот вопрос влечет за собою также следующий: может ли аутентичное в религиозном смысле основоположение философии религии «сводить религию к моральности», – то есть может ли даже и широко понимаемый «этический редукционизм» служить адекватной методологией для философско-религиозного построения, желающего быть христиански «аффирмативным»? Но это уже один из «больших вопросов», явно выходящих за рамки задач настоящей статьи.

Примечания

¹ Здесь возможен случай, когда интерпретатор видит в учении Канта сведение религии к моральности, но считает его ошибочным. Пример такого рода – К. Розенкранц: «Но если религиозность полностью растворяется в моральности, то, прежде всего, отпадает поведение человека по отношению к Богу, как личному Богу. Он может верить в Бога... Но это – нечто излишнее... Его бог – *совесть*» [Rosenkranz 1987, 213].

² В этом виде очерк содержательного поля кантовской философской теологии сам по себе совершенно точен, однако в *этом виде* он сам есть проблема, а не решение: а именно вопрос состоит в том, насколько эти три аспекта концептуально совместимы друг с другом. Ибо позволительно сомневаться в том, имелось ли у Канта в пору работы над первой критикой учение о постулатах практического разума, равно как и в том, не является ли этико-теология «постулатов» скорее *препятствием* для христиански «аффирмативного» прочтения кантовской философии религии.

³ Такой специфически религиозный аргумент автор находит в третьем разделе «Религии...», в учении об этическом сообществе [Palmquist 2009].

Источники – Primary Sources

Кант 1980³ – Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 445–504 (Kant, Immanuel, *Über Pädagogik*, Russian Translation).

Кант 1980⁶ – Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278 (Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Russian Translation).

Кант 2016 – Кант И. Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица) / Пер., примеч. и послесл. Л.Э. Крыштоп. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016 (Kant, Immanuel, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Russian Translation).

References

- Despland, Michel (1973) *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Deussen, Paul (1922) *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 2(3): Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*, F.A. Brockhaus, Leipzig.
- Edwards, Rem B. (1979) *Reason and Religion*, University Press of America, Washington, DC.
- Firestone, Chris L., Palmquist Steven R., Eds. (2006) *Kant and the New Philosophy of Religion*: Indiana University Press, Bloomington, IN.

- Palmquist, Steven R. (1989) "Immanuel Kant: A Christian Philosopher?", *Faith and Philosophy*, Vol. 6, No. 1, pp. 65–75.
- Palmquist, Steven R. (1992) "Does Kant reduce religion to morality?", *Kant-Studien*, Vol. 83, pp. 129–148.
- Palmquist, Steven R. (1997) "Kant's Critical Hermeneutic of Prayer", *The Journal of Religion*, Vol. 77, No. 4, pp. 584–604.
- Palmquist, Steven R. (2000) *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Ashgate, London.
- Palmquist, Steven R. (2007) "Kantian Redemption: A Critical Challenge to Christian Views on Faith and Works", *Philosophia Christi*, Vol. 9, No. 1, pp. 29–38.
- Palmquist, Steven R. (2008) "Kant's Quasi-Transcendental Argument for a Necessary and Universal Evil Propensity in Human Nature", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 46, No. 2, pp. 261–297.
- Palmquist, Steven R. (2009) "Kant's Religious Argument for the Existence of God – The Ultimate Dependence of Human Destiny on Divine Assistance", *Faith and Philosophy*, Vol. 26, No. 1, pp. 3–22.
- Palmquist, Steven R. (2012) "Could Kant's Jesus Be God?", *International Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 4, pp. 421–437.
- Palmquist, Steven R. (2013) "The Idea of Immortality as an Imaginative Projection of an Indefinite Moral Future", *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 2, de Gruyter, Berlin, pp. 925–936.
- Palmquist, Steven R. (2015) *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*, Wiley-Blackwell, Malden, MA; Oxford and Chichester, West Sussex.
- Rosenkranz, Karl (1987) *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Hg. von Steffen Dietzsch, Akademie-Verlag, Berlin.
- Sala, Giovanni B. (2007) "'Est Deus in nobis'. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants Kritik der praktischen Vernunft", *Philosophischer Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Vol. 114, pp. 117–137.
- Staeps, H. (1907) "Das Christusbild bei Kant", *Kant-Studien*, Vol. 12, pp. 104–116.
- Wood, Allen W. (1973) *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Сведения об авторе

СУДАКОВ Андрей Константинович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.

Author's Information

SUDAKOV Andrey K. – DSc in Philosophy, Senior Researcher, Section of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.