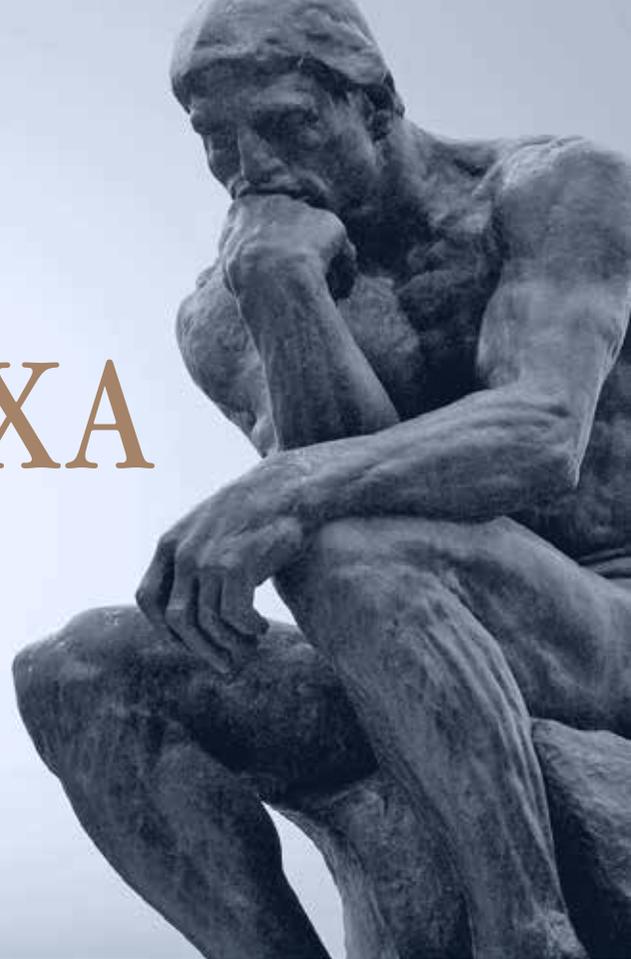


# ОТ КАНТА ДО ФЕЙЕРБАХА

## проблема религии в структуре немецкой классической философии

УДК 1(430):[141.319.8+2-18]



**Наталья Никонович,**  
ведущий научный сотрудник  
отдела философии культуры  
Института философии НАН Беларуси,  
кандидат философских наук, доцент

**Н**емецкая классическая философия явилась значительной вехой в обосновании трансцендентализма и стратегии экспликации априорных форм. Хотя тема исследования религиозного начала не была доминирующей у И. Канта, тем не менее мы можем проследить генезис и эволюцию этого понятия в контексте развития априоризма и трансцендентальных форм разума. Это рационалистический модус европейской философии, в русле которого немецкому философу принадлежит переосмысление средневекового онтологического доказательства бытия Бога, выдвинутого Ансельмом Кентерберийским. Понимание религии И. Кантом, выраженное,

например, в его работе «Религия в пределах только разума», генетически связано с нравственным императивом. Это одна из базовых составляющих всей системы воззрений немецкого мыслителя.

Трансцендентализм И. Канта содержит рационалистическую интерпретацию религии и религиозного: «Ведь религия, которая, не задумываясь, объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него» [1, с. 85]. В предисловии к труду «Религия в пределах только разума» философ поясняет: «Так как откровение может, по крайней мере, включать в себя и чистую религию разума, а религия разума, наоборот, не может содержать в себе историческое [содержание] откровения, то я могу рассматривать первое как более широкую сферу веры, которая заключает в себе религию разума как более узкую сферу (не как два вне друг друга находящиеся круга, а как два концентрических круга), и в пределах последней философ должен считать себя учителем чистого разума (из одних лишь априорных принципов), а при этом, следовательно, отвлекаться от всякого опыта. С этой точки зрения я могу сделать и вторую попытку, а именно: исходить из какого-нибудь откровения, признаваемого таковым, и, отвлекаясь от чистой религии разума (поскольку она составляет

самостоятельную систему), рассматривать откровение как историческую систему моральных понятий только фрагментарно, и наблюдать, не приведет ли это к той же системе чистой религии разума, которая самостоятельна не в теоретическом, правда, отношении (к чему следует причислить и технически практический метод преподавания как учение об умении), а в морально-практическом отношении, и достаточна для религии в собственном смысле, которая как априорное понятие разума (остающееся после устранения всего эмпирического) существует только в этом отношении. Если это так, то можно сказать, что между разумом и священным Писанием можно найти не только совместимость, но и единство, так что тот, кто следует одному из них (под руководством моральных понятий), обязательно встретится и с другим» [1, с. 87]. Здесь мы обнаруживаем конвергенцию трансцендентального и религиозного, попытку, характерную для всей философии И. Канта, обосновать понимание религиозных форм исходя из априорной концепции разума. Из этого следует один из вопросов, поставленных немецким мыслителем: каким образом возможна церковная система догматики в ее понятиях и положениях на основе чистого (теоретического и практического) разума? [1, с. 88].

Большое значение уделяется И. Кантом рефлексии над нравственными понятиями добра и зла применительно к анализу сущности человека. Концепция религии немецкого мыслителя во многом связана с его понятием ригоризма. «Итак, «не те, которые говорят: Господи! Господи! – но исполняющие волю его», – следовательно, не те, которые прославляют его (или его посланника) как существо божественного происхождения) по откровенным понятиям, которые не каждый человек может иметь, но те, которые пытаются стать ему угодными с помощью доброго поведения в жизни, относительно чего всякий знает его волю, – и будут людьми, которые оказывают богу то истинное почитание, которого он желает» [1, с. 174]. В этом отношении идеи Канта коррелируют с мировоззренческим континуумом его времени. Анализируя статутарные законы, он отмечает, что «есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры» [1, с. 177]. Вопросам нравственного следования положениям религиозной веры Кант придает большое значение. В некотором отношении религиозность становится вторичной по отношению к категорическому императиву. В трансцендентальной системе немецкого ученого, как можно заметить, значительную роль играет как вера, так и интеллигибельные способ-

ности разума. В то же время российский исследователь К.И. Уколов указывает на рационалистические демаркации у Канта: «Кроме того, Кант как никто другой распознал конечность человеческой природы и неспособность человека пробиться через границы конечности к бесконечному» [2, с. 137].

Философия религии И. Канта требует фундаментального анализа. Особенности кантовского трансцендентализма в понимании религиозного распространяются исследователями на сферу трансформальных категорий. «Категории можно применять только в мире явлений, то есть вещей, которые являются в пространстве и времени. Такие же понятия, как Бог, свобода и бесконечность, напротив, не могут рассматриваться в качестве форм структуры разума, как это делало естественное богословие. Таким образом, с позиции критической установки невозможно гипостазировать Бога как первопричину или универсальную субстанцию» [2, с. 138]. Трудности в понимании религиозного априори связаны с сохраняющейся дихотомичностью между трансцендентальной категориальностью и невозможностью спецификации религиозных категорий в рационалистических границах. Дихотомия рационалистических и иррационалистических элементов, на наш взгляд, оказывается не снятой в трансцендентальной философии. Исходя из ее постулатов, мы можем помыслить религиозное «в пределах только разума». К.И. Уколов в этой связи указывает на доминирующую роль категорического императива: «Таким образом, тот момент, в котором человек преодолевает конечность своего бытия, лежит не в сфере теоретической мысли, но в опыте выражаемой категорическим императивом безусловной заповеди. Этот опыт, однако, не приводит человека непосредственно к Богу. Кант указывает лишь тот элемент в конечной структуре человека, который обладает безусловной действительностью – моральный императив и опыт его безусловности» [2, с. 138].

Для философии и феноменологии религии имеет значение понятие религиозного априори, операционализируемое в последующих версиях философско-религиоведческих штудий. «Кантианский термин априори в отношении религии тогда означает ту предпосылку человеческого разума, которая лежит в основе всего многообразия религиозных явлений, а проблема религиозного априори формулируется следующим образом: как возможно религиозное сознание априори?», – проясняет трансцендентальную методологию Уколов [2, с. 140]. Несомненно, данная категория, которая, по мнению исследователя, востребована в системах Э. Трельча и Р. Отто,

значительно отличается от концепции априоризма И. Канта. Тем не менее идеи «чистого разума» нашли свое отражение в последующих пролонгациях философского и религиозного знания, которое стоит перед путями выхода из методологического тупика и в связи с этим задействует концептуальные основы различных парадигм. К.И. Уколов замечает: «Априори синтетического единства разума, психологическое единство и необходимость которого обнаруживается в самопознании, представляет собой в равной мере значимый феномен для всех ответвлений человеческого сознания, в том числе и для религии» [2, с. 142]. Им проводится мысль о влиянии трансцендентализма И. Канта на богословско-религиоведческие концепции. Т.Г. Румянцева отмечает, что «осуществленный Кантом «коперниканский поворот» в философии, показавший, что все в мире в конечном счете обусловлено нашей познавательной способностью, радикально изменил статус философии, возводя ее в ранг фундаментальной неэмпирической, «базисной дисциплины», высшей формы авторефлексии культуры, осуществляющей анализ предельных оснований познания и деятельности людей и дающей рекомендации по совершенствованию налично-сущего эмпирического состояния. Более того, именно философия должна была теперь определять когнитивный статус всех других форм дискурса, придавая всем им, будь то наука, мораль или искусство, статус легитимности» [3, с. 16].

В работах Л. Фейербаха содержится отход от базовых фундаментальных постулатов немецкой классической философии и, по сути, осуществляется антропологический поворот в осмыслении сущности религии. Фейербах трактует присутствие религиозных идей в сознании следующим образом: «Каждая определенная религия, каждое верование есть в то же время известный образ мышления; ведь ни один человек не может верить в то, что противоречит его образу мысли и представлений. Для человека, верующего в чудеса, чудо не есть нечто противоречащее разуму; оно, наоборот, кажется ему вполне естественным следствием божественного всемогущества, которое тоже является в его глазах совершенно естественным представлением» [4, с. 8]. Из этого следует вывод о том, что «различие между верой и разумом становится психологическим фактом» [4, с. 8]. Мыслитель рассматривает религиозные вопросы на примере такой мировой религии, как христианство; при этом в методологическом отношении он различает его ранние течения, типизацию в первоисточниках и актуальную для его времени религию, которая оценивается им критически:

«Современное христианство могло бы представить только один документ: свидетельство своей несостоятельности» [4, с. 9]. Это различие хотя и не является доминирующим, оказало влияние на философию религии немецкого ученого. Другим важным моментом является попытка Л. Фейербаха построить собственную антропологическую концепцию религии: «То, что в этом сочинении доказывается, так сказать, априори, а именно что тайна теологии есть антропология, давно уже доказано и установлено апостериори историей теологии» [4, с. 10]. Здесь мы подходим к проблеме соотношения антропологического и теологического, антропологического и религиозного. Фактически религиозное начало уступает место антропологическому, и то, что человек находит в религии, должно быть найдено в нем самом. Поворот от религиозного к антропологическому выглядит для данного автора как возвращение к самому себе, к своей человеческой сущности. Фейербах кардинально переосмысливает сущность религии: ««Безграничная свобода и индивидуальность» современного мира отразились на христианской религии и теологии настолько, что давно исчезло различие между творящим святым духом божественного откровения и все перерабатывающим человеческим духом, а сверхъестественное и сверхчеловеческое содержание христианства давно уже приняло естественный, антропоморфический характер» [4, с. 10]. О радикальности взглядов ученого свидетельствуют его собственные слова в предисловии ко второму изданию: «Эта книга поссорила меня с богом и миром» [4, с. 12]. Действительно, в последующем религия не исчезла, как полагал Л. Фейербах, но философско-антропологическое и религиозное предстало в симбиозе, что наиболее характерно, например, для творчества П. Тейяра де Шардена.

В концепции Фейербаха «человеческая сущность» равнозначна «религиозной сущности и религиозному сознанию человека». Предшествующие подходы (Спиноза, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель) представляются ему недостаточными и несовершенными. Цель философии – «сделать своим принципом действительную, вернее, самую действительную сущность, истинное человека, то есть самое положительное, реальное начало» [4, с. 16]. Особенности его философского осмысления религии выражают следующие идеи, которые представляют, по его мнению, контрверсы современной ему философии: «Не я, а религия поклоняется человеку, хотя она, или, вернее, теология, отрицает это. Не только я, но и сама религия говорит: бог есть человек, человек есть бог. Не я, а сама религия отвергает и отрицает такого

бога, который не есть человек, а только рациональная сущность; она заставляет бога сделаться человеком, и только этот ставший человеком, по-человечески чувствующий и мыслящий бог становится предметом ее поклонения и почитания» [4, с. 17]. Смысл данных идей в том, что, как поясняет Фейербах, «религия не только внешним образом, но и по существу, не только в мыслях и воображении, но всем сердцем своим верит исключительно в истинность и божественность человеческого существа». То, что подвергается критике в данной концепции, – это «сверхчеловеческая сущность религии».

Фейербах попытался сместить вектор религиозного обоснования от сверхъестественного к естественному, что было достаточно нетрадиционно для его эпохи, учитывая, что предшествовавшие ему концепции религии (М. Мюллер, Л.Г. Морган и др.) при всем их многообразии в осмыслении религиозного не элиминировали его полностью. «В первой части я доказываю, что истинный смысл теологии есть антропология, что между определениями божественной и человеческой сущности, следовательно, между божественным и человеческим субъектом или существом нет различия, что они тождественны; ведь если повсюду, как в теологии, предикаты выражают не случайные качества, акциденции, а сущность субъекта, то между предикатом и субъектом нет разницы и предикат может быть поставлен на место субъекта (...)», – резюмирует он [4, с. 17]. Здесь важно отметить, что Фейербах из всех религий рассматривает именно христианство по причине его персонифицированного характера, наличия в нем персонифицированного Бога, что, очевидно, вызвало его научные симпатии. В работах Л. Фейербаха осуществляется идеологический поворот в осмыслении сущности религии: «...я вижу истину, сущность религии в том, что она понимает и утверждает глубоко человеческое отношение как отношение божественное» [4, с. 18].

Другой важный вектор концепции религии Л. Фейербаха, его антропологии – это диалогичность, взаимопроникновение «Я» и «Ты», что находит свое выражение в постулировании максимы «Человек одновременно и “Я”, и “ты”» [4, с. 26]. Антропологические параметры составляют, по его мнению, основу религии. Известный российский исследователь Д.В. Пивоваров отмечает следующее: «Все дефиниции божественного на самом деле суть определения свойств человека. Истина религии – в отношении человека к своей сущности, а ложность религии – в восприятии этой сущности не как своей, а как божественной; выходит, Бог – это зер-

кало человека» [5, с. 94]. Человеческое становится для немецкого мыслителя важнейшей ценностью и, соответственно, имеет гносеологические границы: «Доподлинно конечное существо не может иметь о бесконечном существе ни малейшего представления, не говоря уже о сознании, потому что предел существа является одновременно пределом сознания» [4, с. 26]. То, что считается религиозными истинами, непостижимо в силу специфики человеческой природы, и поэтому происходит инверсия – религиозное, божественное становится человеческим. Квинтэссенцией его взглядов относительно религии и человека можно считать следующую мысль: «Собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог; поэтому мощь объекта есть мощь его собственной сущности» [4, с. 29].

В заключение можно отметить, что данное аналитическое исследование немецкого идеализма и материализма показывает динамику развития религиозных идей в Германии XVIII–XIX вв., их трансформацию, которая после Л. Фейербаха наиболее заметным образом проявила себя в марксизме и иных материалистических парадигмах общества, религии и культуры. В статье отражены трансформационные процессы, происходившие в интеллектуальной мысли Германии рассматриваемого периода, и показан дальнейший вектор развития европейской философии. В последующей религиозной и философской антропологии снова происходит реактуализация идеи Бога (переосмысление которой мы обнаруживаем у Л. Фейербаха), что наиболее рельефно проявляется в христианском персонализме, в теориях М. Шелера, П. Тейяра де Шардена и т.д. ■

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Тракаты и письма / Отв. ред. и автор вступ. статьи А.В. Гулыга. – М., 1980.
2. Уколов К.И. Учение Канта о религии и его влияние на развитие немецкого богословия // Богослов.ру. Научный богословский портал // <https://bogoslav.ru/article/352399>.
3. Румянцева Т.Г. Немецкий идеализм: от Канта до Гегеля: учеб. пособие / Т.Г. Румянцева. – Минск, 2015.
4. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах; перев. Ю.М. Антоновский. – М., 2020.
5. Пивоваров Д.В. Л.А. Фейербах: антропологизм, атеизм и философия религии / Д.В. Пивоваров // Вестник Уральского института экономики, управления и права. 2016. №1. С. 88–95.