

*Л.Э. Крыштон*

## **Кант о моральной религии разума и религиозном плюрализме\***

*Людмила Эдуардовна Крыштон* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6; e-mail: krysh-top-le@rudn.ru

В статье рассматривается философская позиция Канта в отношении религиозного плюрализма и религиозной толерантности. Проводится сравнительный анализ отношения Канта к разным религиям и конфессиям христианства, предпринимается попытка ответить на вопрос о правомерности характеристики Канта как «философа протестантизма». Выявляются предпосылки формирования кантовской позиции, показывается, что ряд положений, характерных для кантовской философии, не следует относить к собственно новаторству Канта, так как они встречаются и у других мыслителей эпохи зрелого немецкого Просвещения, прежде всего в среде либеральной теологии неологов (И. Шпальдинг и другие), и речь идет не только о параллелях, но и о рецепциях. В статье автор подвергает рассмотрению набирающие в последнее время популярность попытки актуализации кантовских взглядов на взаимоотношение различных религий в условиях современных демократических обществ. Автор приходит к выводу о нерелевантности использования кантовской концепции взаимоотношения религий в ее целостности современным условиям религиозного плюрализма.

**Ключевые слова:** Кант, веротерпимость, толерантность, плюрализм, вера, религия, церковь, Бог, мораль, общность, откровение

**Ссылка для цитирования:** *Крыштон Л.Э.* Кант о моральной религии разума и религиозном плюрализме // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 42–63.

Сегодня проблема религиозного плюрализма и веротерпимости является одной из наиболее обсуждаемых, причем не только в кругах философских и теологических, но также социальных и политических. Каждая отрасль знания при этом представляет свой взгляд на вещи. Значимость рассмотрения этого вопроса повышается за счет того, что толерантность, во всех ее проявлениях

---

\* Исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ. Тема: «И. Кант и философия религии в Германии» (№ 18–011–00080).

(в том числе и в виде религиозной толерантности или веротерпимости<sup>1</sup>) сегодня провозглашается в качестве одной из краеугольных ценностей современных демократических обществ. Но откуда берется эта ценность и когда она приобретает господство?

Для ответа на эти вопросы конечно прежде всего нужно смотреть не на факт закрепления ее в законодательствах, а на закрепление ее в умах. Особую роль в этом процессе сыграли немецкие просветители. Именно Германия на рубеже XVII–XVIII вв. стала центром распространения попыток не только философского осмысления принципов религиозной толерантности, но и естественно-правового их оформления. Это уже отчетливо прослеживалось в творчестве ранних немецких просветителей, и прежде всего у Хр. Томазия – активного борца против светской власти клира, во многом благодаря усилиям которого в Германии были прекращены суды над инакомыслящими, устраиваемые протестантской инквизицией [см.: Luig, 1995, S. 251; Schröder, 1999, S. 135–152]. Естественно-правовое обоснование веротерпимости находим мы затем и у другого видного мыслителя эпохи раннего немецкого Просвещения – Хр. Вольфа. Однако в целом можно отметить, что для всех ранних просветителей в большей или меньшей степени была характерна яркая религиозная окрашенность их концепций. Несмотря на то что они ратовали за уважительное отношение к представителям других вероисповеданий и отмену государственных штрафных санкций по отношению к ним, сами они были убеждены в истинности только одной религии – христианства, причем именно в его лютеранской версии. Именно некое подлинное лютеранство они старались возродить, противопоставляя его католической схоластической софистике и нередко даже лютеранской ортодоксии, в которой немецкие просветители усматривали отход от исконного учения Лютера и его искажение. Собственно и в развитии принципов веротерпимости ранние просветители усматривали реализацию основной христианской заповеди – заповеди любви (даже к врагам) и именно в проявляемой веротерпимости видели коренное отличие подлинных христиан (лютеран) от «папистов», практикующих насильственное обращение в свою веру и применяющих жесткий административный ресурс за любое, даже малейшее, доктринальное отклонение.

Такая религиозная ангажированность ранних немецких просветителей при отстаивании принципов веротерпимости и права каждого на самостоятельное решение, какую веру исповедовать, приводит к тому, что сегодня, хотя содержательно их концепции веротерпимости были весьма близки нашему современному положению дел в демократических обществах, мы все же не можем считать их родственными демократическому принципу религиозной толерантности. И происходит это из-за расхождения, причем принципиального, в мировоззренческом базисе, положенном в основу ценности веротерпимости. Для ранних просветителей веротерпимость была одной из внешних форм реализации исконного основополагающего христианского принципа и именно благодаря этому и была ценна. Сегодня же в таком способе пропаганды принципа веротерпимости нередко склонны усматривать скрытый религиозный

<sup>1</sup> Понятия веротерпимости и религиозной толерантности в данной работе будут употребляться синонимически.

экслюзивизм христианства и считать его одной из форм дискриминации остальных вероисповеданий.

В этой связи большего внимания заслуживают взгляды поздних просветителей, венцом которых стала философия И. Канта. Его взгляды на многообразие религий и принципы их взаимодействия между собой, как кажется, могут сослужить неплохую службу и сегодня. П. Гайер даже называет кантовскую концепцию веротерпимости «архимедовой точкой, которая должна быть привнесена в дискуссии о религиозной свободе сегодня, как никогда прежде» [Guyer, 2018, p. 328]. Сравнивая позицию Канта со взглядами Мендельсона и Локка, этот исследователь приходит к выводу, что если последних отличало наличие религиозного обоснования при отстаивании принципа веротерпимости, то для Канта это не было характерно, так как Кант в отличие от них обосновывал запрет на ограничение свободы в исповедании веры и исполнении религиозных практик на всеобщем принципе права, в соответствии с которым «прав любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произволения каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом» [Kant, 1998b, A 33 / B 33; Кант, 1994б, с. 254]<sup>2</sup>. Но насколько оправданы столь хвалебные отзывы о кантовской позиции в данной связи? И так ли действительно близки его взгляды принципам, на которых выстраивается дискурс о веротерпимости и религиозном плюрализме в современном секулярном обществе?

### Религия разума И. Канта

Религия становится основным предметом рассмотрения в поздней работе Канта «Религия в пределах разума». Однако и в более ранних работах Кант затрагивает эту тему<sup>3</sup>. При этом религия у Канта всегда оказывается теснейшим образом связанной с моралью. Так, уже в «Критике чистого разума» Кант утверждает: «Следовательно, без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» [Kant, 1998с, В 841/ А 813; Кант, 1994а, с. 476]. Впоследствии, уже в «Критике практического разума», эти соображения примут более систематический характер и оформятся в так называемое учение о постулатах, включающее в себя три постулата чистого практического разума – постулат свободы,

<sup>2</sup> В этой формулировке Гайер усматривает также принципиальное отличие обоснования Канта от обоснования Дж.С. Милля в его «О свободе» (1863), который в качестве единственного ограничения выдвигает нанесение вреда. По мысли Гайера, однако, понятие вреда у Милля оказывается недетализированным и по этой причине может интерпретироваться по-разному, в том числе и наоборот, в пользу религиозной нетерпимости, так как исповедание и открытая практика различных религиозных верований может в определенном смысле расцениваться как вред для приверженцев других религиозных взглядов (в особенности, адептов монотеистических религий) [см.: Guyer, 2018, p. 328].

<sup>3</sup> Неплохой краткий обзор развития кантовских взглядов относительно предметов религии от докритических работ к «Религии в пределах только разума» можно найти во введении к одному из современных критических изданий данной работы: [Stangneth, 1955/1956, S. 31–61]. В этой связи заслуживают внимания также и монографии Р. Тайса [Theis, 1994] и Дж. Сала [Sala, 1990].

бессмертия души и бытия Бога. Это учение останется с Кантом вплоть до его поздних работ, посвященных практической философии. Его модификации мы находим не только в «Критике способности суждения» (1790), но также и в «Религии в пределах только разума» (1793) и в «Метафизике нравов» (1797).

В то же время во всех этих работах мы видим несколько разные варианты обоснования необходимости этих трех постулатов. Наименее проблематичным из них оказывался постулат свободы. Его необходимость непосредственным образом связана с самим моральным законом. Этот же постулат в последующем реже всего подвергался критике со стороны исследователей кантовской философии, так как представлялся наиболее логичным. Ведь без свободы воли не была бы возможна мораль как таковая. Введение Кантом двух других – постулата бессмертия души и бытия Бога – часто в последующем подвергалось критике. Нередко в них усматривали непоследовательность и отход Канта от провозглашаемой им автономии в определении воли к моральному поступку. Тем не менее, несмотря на всю видимую противоречивость этих положений, приходится констатировать, что они появляются во всех кантовских основных печатных работах. И именно эти положения рассматриваются Кантом как основополагающие истины религии, и их аргументированное введение в практическую философию дает возможность говорить о кантовской философии религии как о ее неотъемлемой части<sup>4</sup>.

В контексте нашего рассмотрения наиболее интересна работа «Религия в пределах только разума», так как в ней Кант не только подробно поясняет, что такое истинная религия, но и касается вопроса взаимоотношения этой истинной религии с различными историческими вероисповеданиями. Истинной религией, по Канту, является только религия разума. Только она может быть всеобщей, неизменной, свободной и чистой [Kant, 1998b, В 143–144 / А 135–136; Кант, 1994в, с. 107], ср.: [Kant, 1998а, А 70]. Всеобщей и неизменной она является, поскольку содержит в себе лишь положения, априорно выводимые самим разумом. А подлинно свободной и чистой ввиду того, что в ней содержатся положения, непосредственно связанные с моральностью субъекта, воля которого должна в акте определения к моральному поступку характеризоваться автономией и чистотой мотивов [см.: Kant, 1998b, В 143–144 / А 135–136; Кант, 1994в, с. 107], ср.: [Kant, 1998а, А 70]. При этом религия разума включает в себя лишь постулаты чистого практического разума и непосредственно вытекающие из них положения, в частности моральные свойства Бога, такие как святость, благость и справедливость. Эта истинная религия требует от человека лишь соблюдения морального закона, воспринимаемого как заповеданный Богом, в силу чего именуется Кантом также моральной религией.

---

<sup>4</sup> М. Деплан не только говорит о философии религии как о значимой части философской системы Канта, но и утверждает, что она в отличие от многих его взглядов по-прежнему остается актуальной [см.: Despland, 2006, р. XI]. Релевантность кантовской философии религии сегодня подтверждают и другие исследователи, см.: [Murtmann-Kahl, 2005, S. 271–273]; [Striet, 2005, S. 167–169, 178–182].

Однако ввиду слабости и испорченности человеческой природы одной этой чистой истинной религии человеку оказывается недостаточно. Кант констатирует, что «можно лишь упрекнуть слабость, свойственную человеческой природе, в том, что на эту чистую веру никогда нельзя рассчитывать настолько, насколько она того заслуживает, а именно настолько, чтобы лишь на ней и основывать церковь» [см.: Kant, 1998b, В 145 / А 137; Кант, 1994б, с. 108]. По причине неспособности человека к познанию сверхчувственных вещей, таких как Бог, душа, благодать и т. д., его оказывается сложно убедить в том, что единственное предъявляемое требование Бога по отношению к человеку – это требование добродетельного поведения. По аналогии с политическими устройствами люди склонны полагать, что Бог как верховный правитель желает еще и определенного почитания со стороны людей. Поэтому они полагают недостаточным просто совершать морально добрые поступки, но склонны считать необходимым совершение определенных (пусть и морально индифферентных) поступков специально для Бога, в знак Его почитания.

Таким образом, формируется представление о специфических обязанностях по отношению к Богу, а вместе с этим и о богослужебной религии (основывающейся на этих обязанностях) [см.: Kant, 1998b, В 145–147 / А 137–139; Кант, 1994б, с. 108–109]. Все эти обязанности, на самом деле, не являются необходимыми и не могут быть выведены априорно. Но для того чтобы обладать определенным авторитетом, достаточным для признания всеми членами общности их как необходимых и для объединения на их основании людей в единое целое, они должны восприниматься как установления божественные (в противном случае их сама по себе случайная форма не может быть признана необходимой к соблюдению). Веру, которая покоится на таких статутарных установлениях, Кант называет церковной [см.: Kant, 1998b, В 149 / А 141; Кант, 1994б, с. 110–111]. И если религия может быть только одна (религия чистого разума), то церковных вер может быть великое множество [см.: Kant, 1998b, В 154 / А 146; Кант, 1994б, с. 114], ср.: [Kant, 1998a, А 82], и все они с необходимостью основываются на преданиях или писаниях (содержащих обоснование божественности определенных статутарных установлений) и являются историческими [см.: Kant, 1998b, В 145–154 / А 137–146; Кант, 1994б, с. 108–114].

Отношение Канта к церковным верам неоднозначно. С одной стороны, можно сказать, что Кант относится к ним негативно, так как ни одна из них не является истинной моральной верой. Кроме того, они могут отводить людей от истинной религии, так как каждая из них полагает ценным исполнение внешних культовых действий, на самом деле не имеющих никакой подлинной ценности. Все эти религии представляют собой результат несовершенства человеческой природы и недостаток просвещения человеческого рода и со временем должны отмереть. Однако, с другой стороны, Кант также подчеркивает, что статутарные религии (церковные веры) могут способствовать возвращению задатков чистой моральной веры, и по этой причине они могут быть полезны. Если чистая моральная религия разума является идеалом, к которому необходимо стремиться, то церковные веры могут рассматриваться как человеческие попытки реализовать божественное дело на земле и как таковые могут

быть удачными в большей или меньшей степени. По этой причине мы и наблюдаем множество разнообразных вероисповеданий, которые в большей или меньшей степени воплощают в себе идеал чистой религиозной веры<sup>5</sup>.

В конечном счете если церковная вера, насколько мы можем это постичь, соответствует моральной религии или содержит в себе принцип неустанного к ней приближения, то она также может считаться божественным установлением. Но происходит это не за счет имеющегося в ней статутарного компонента, а только за счет своего соответствия принципам чистого разума, которому не мешают существующие в этой церковной вере статутарные предписания [см.: Kant, 1998b, В 150 / А 142; Кант, 1994б, с. 111] и которые в строгом смысле слова избыточны. При этом достижение человечеством такого состояния, когда ему будет достаточно для построения видимой церкви одной лишь чистой моральной веры, Кант считает скорее идеей, возможность полного воплощения которой на практике подвергается им сомнению. Однако Кант считает вполне возможной такую церковную веру, которая хотя и включала бы в себя определенный исторический (статутарный) компонент, но, несмотря на него, находилась бы в соответствии с чистой религией разума или заключала в себе принцип постоянного приближения к ней. И видимую церковь, основанную на такой церковной вере, Кант также считает допустимым называть истинной [см.: Kant, 1998b, В 167 / А 157–158; Кант, 1994б, с. 122–123], ср.: [Kant, 1998a, А 72–73].

Таким образом, Кант критикует статутарные религии, однако лишь в той мере, в которой в них исполнение случайных богослужебных практик считается приоритетным, самоценным, достаточным для того, чтобы стать угодным Богу. Если же статутарные религии используются лишь как средство для поощрения и распространения чистой религии разума, то они не только допустимы, но даже могут рассматриваться как полезные и богоугодные [см.: Kant, 1998b, В 148, 153–154, 168, 173, 204–205, 228–229 / А 148, 145–146, 157–158, 164, 194–195, 214–215; Кант, 1994б, с. 110, 113, 122, 126, 147, 163], ср.: [Kant, 1998a, А 46–47, 58, 64, 70; Кант, 1994в, с. 81–82, 87, 91, 94].

### Кант о различных религиях

Кант использует введенное им различие между истинным служением (которым является одно лишь добродетельное поведение) и лжеслужением Богу (закрывающимся в пустом соблюдении внешних предписаний ради них самих) для оценки различных исторических религий. По его мнению, все они оказываются в большей или меньшей степени статутарными. По этой причине в строгом смысле они все должны расцениваться не иначе как лишь средства к некоей конечной цели (в них самих не содержащейся), а именно к цели распространения всеобщей моральной религии (религии разума). Если они воспринимаются

<sup>5</sup> В данном случае улавливается сходство со взглядами Канта в концепции Дж. Хика, который открыто позиционировал свою теологию плюрализма как новый (после Канта и в соответствии с его эпистемологией) «коперниканский переворот». Подробнее о концепции Дж. Хика см.: [Шохин, 2010 с. 77–80].

таким образом, то тогда они могут быть полезны. И в этой приносимой ими пользе они не равноценны, так как для цели распространения религии разные существующие исторические религии пригодны в разной степени [см.: Kant, 1998a, A 78–79]. Больше всего внимания Кант уделяет рассмотрению сущности иудаизма и христианства, хотя и об остальных религиях мы можем найти некоторые замечания, хотя и лишь фрагментарные.

К иудаизму Кант относился крайне критично. Он не просто отказывает этой религии в статусе истинной религии, но и вообще считает, что иудаизм не может называться религией в строгом смысле слова. В основе объединения иудеев лежат правила внешнего законодательства, т. е. их законы являются только лишь статутарными и регламентируют лишь внешние поступки людей, предписывая что они должны совершать, а от чего должны воздерживаться. Эти законы воспринимаются как заповеди Божии, однако остаются лишь внешним законодательством, так как не имеют отношения к морально-практическому законодательству, которое одно и может быть внутренним законодательством (т. е. законодательством самого практического разума). Это приводит Канта к выводу о том, что эти «заповеди» в иудаизме носят характер политических законов, а Бог в общности иудеев исполняет роль верховного светского (хотя и чувственно не воспринимаемого) правителя. Таким образом, иудаизм расценивается Кантом как своеобразная форма государственного правления, а не как этическая общность, и исключается из истории всеобщей видимой церкви. Кант также считает неверным воспринимать иудаизм как некую колыбель христианства, так как усматривает в этих двух религиях принципиальное различие: в основе иудаизма лежит политический принцип, тогда как в основе христианства – этический. В подтверждение этому приводится ряд черт, свойственных иудаизму, таких как отсутствие веры в загробную жизнь<sup>6</sup>, вера в земное наказание или награду за совершенные поступки, распространяющиеся на потомков совершившего их человека (нередко не несущих никакой ответственности за их совершение), заложенная в самом иудаизме невозможность построения всеобщей церкви ввиду веры в избранность лишь одного народа и исключение тем самым всех остальных народов из истории спасения [см.: Kant, 1998b, B 186–189 / A 176–180; Kant, 1994b, с. 135–137].

Таким образом, Кант приходит к выводу, что между христианством и иудаизмом нет никакого внутреннего родства. Заимствование же христианством определенных ритуальных форм и священных текстов (Ветхий Завет) носило лишь внешний характер. Это должно было служить цели распространения нового учения (по сути своей морального) и было вызвано необходимостью привить новое учение людям, слишком привыкшим к учению старому, принци-

<sup>6</sup> Кант был убежден, что «без веры в будущую жизнь немислима никакая религия» [Kant, 1998b, B 187 / A 178; Kant, 1994b, с. 136]. На основе этого иудаизму выносится неутешительный приговор: «иудейство как таковое, взятое в чистом виде, отнюдь не заключало в себе никакой религиозной веры» [Kant, 1998b, B 187 / A 178; Kant, 1994b, с. 136]. В данном случае Кант близок Реймарусу, так же полагававшему, что иудеям не была известна вера в загробную жизнь души, и отказывавшего на этом основании иудаизму в праве считаться религией [см.: Lessing, 1835, S. 314–315, 332, 359].

ально иному – статутарному, а не моральному. Использование привычных форм не было самоцелью и было лишь средством для распространения новых истин и постепенного изменению умонастроения людей. Таким образом, в старую форму (заимствованную во многом из иудаизма) было вложено принципиально иное, новое и чуждое самому иудаизму содержание: «Те усилия, которые проповедники первого [христианства] прилагали или поначалу могли приложить, дабы из обоих вывести единую связующую путеводную нить, желая при этом считать новую веру только продолжением старой, которая будто бы все грядущие события заключала уже в своих прообразах, – показывали слишком ясно, что им следовало или важно было лишь найти самые подходящие средства для того, чтобы *ввести* чистую моральную религию вместо старого культа, к которому народ весьма сильно привык, и вместе с тем не выступить слишком резко против предрассудков последнего» [Kant, 1998b, В 190 / А 180–181; Кант, 1994б, с. 137], ср.: [Kant, 1998а, А 47–48, 62–63; Кант, 1994в, с. 82, 90]<sup>7</sup>.

В то же время исключение иудаизма из истории развития всеобщей видимой церкви вовсе не означает, что Кант отказывает иудеям в возможности прийти к истинной религии разума. Такую надежду Кант им оставлял. Причем в этом он проявлял гораздо большую широту взглядов и либерализм, нежели многие его современники. Кант вовсе не призывал к всеобщему обращению иудеев в христианство (как более прогрессивную религию, более приближенную к идеалу чистой религии разума). Напротив, Кант верил в возможность некоего реформирования иудаизма, его очищения от статутарных заблуждений и освобождения от привычки во внешних предписаниях усматривать самоцель, полагая, что это может произойти в том случае, если «среди иудеев, как сейчас происходит, пробудятся очищенные религиозные понятия и скинут платье старого культа, в настоящее время ни на что не годного и скорее вытесняющего всякое подлинное религиозное умонастроение» [Kant, 1998а, А 79–80].

Христианство, по мысли Канта, тоже является статутарной религией. Однако оно оказывается наиболее приближенно к чистой моральной религии, и поэтому христианская церковь может претендовать на статус истинной видимой церкви с большим правом, чем какая-либо иная существующая религия.

Христианство, по мысли Канта, является единственной религией, которая может рассматриваться и как естественная, и как ученая (поскольку содержит

---

<sup>7</sup> Чуждость христианства иудаизму подчеркивал впоследствии и Шопенгауэр. Как и Кант, он указывал на чисто внешний, случайный характер заимствований, обусловленный конкретными историческими и культурными особенностями эпохи зарождения и становления христианского вероучения. Однако в отличие от Канта хорошее в христианстве Шопенгауэр относил к индийским корням учения Христа, который во время своих странствований в Египте имел якобы возможность обучаться у египетских и персидских жрецов, находившихся в свою очередь под заметным влиянием индуизма. Таким образом, Иисус вобрал в себя индийскую мудрость, но, возвратившись к своему народу, был вынужден адаптировать многие истины к иудейской культуре, дабы, облекая их в более привычные слова и образы и снабжая их ссылками на ветхозаветных пророков, сделать их более понятными и лучше восприимчивыми [см.: Шопенгауэр, 2001б, с. 472; Шопенгауэр, 2001а, с. 295].

в себе исторический компонент, выводимый только из Священного Писания<sup>8</sup>). За счет последнего христианство и оказывается одной из форм статутарных вер [см.: Kant, 1998a, A 71], так как включает в себя определенные церковные заповеди, ритуалы и обряды, соблюдение которых считается предписанным Богом и необходимым для спасения, но которые на самом деле являются морально индифферентными и не могут относиться к моральному богослужению, которое одно и составляет истинную религию. Но в христианстве мы видим также и явные зачатки подлинной моральной религии, так как заповедь любви Христа и его Нагорная проповедь содержат в себя не что иное, как подлинное моральное учение чистого разума. Они показывают святость как подлинную цель человеческого существования и призывают человека к радикальному изменению умонастроения и искоренению естественной склонности ко злу [см.: Kant, 1998b, B 239–243/ A 225–229; Кант, 1994б, с. 170–172]. Именно за счет этих компонентов христианство и может рассматриваться также и как естественная религия, поскольку все эти подлинно моральные компоненты доступны разуму человека и без обращения к Писанию. Возращивание этих заложенных самим Христом и содержащихся в христианском вероучении зерен истинной религии и является подлинной задачей христиан, их призванием. И именно на этом пути и скрывается возможность трансформации христианского статутарного вероучения в чистую религию разума. Это последнее и означает собой просвещение человеческого рода в делах религии, которое должно быть постепенным и ненасильственным: «...историческая вера, которая как церковная нуждается в священной книге для руководства людей, но именно следствие этого препятствует единству и всеобщности церкви, сама собой прекратит свое существование и перейдет в чистую, одинаково ясную для всего мира религиозную веру; этому мы должны теперь усердно содействовать, постепенно освобождая чистую религию разума из ее в настоящее время все еще не лишней оболочки» [Kant, 1998b, B 204 / A 194–195; Кант, 1994б, с. 147], ср.: [Kant, 1998a, A 48, 58, 81; Кант, 1994в, с. 82, 87]<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Т. Ханке отмечает, что в «Религии в пределах только разума» Кант наделяет понятие Откровения двумя разными смыслами. Одно – традиционное для того времени понимание Откровения, как своего рода инструкций, правил поведения, того, что Кант называет статутами. Именно это понимание Откровения легло в основу кантовского определения исторических религий как статутарных. Другое – новое, кантовское понимание Откровения. В этом значении Откровением оказывается сам Иисус Христос. Ханке отмечает, что мы можем считать Христа Откровением Божиим в кантовской работе «Религия в пределах только разума» по двум причинам: он выполняет функцию Откровения (мотивирует людей к переходу к этическому общежитию и показывает способ, как этого достичь) и может рассматриваться как отображение вечной интеллигибельной истины в конкретном образе в чувственно воспринимаемом мире. На основании этого заключения Ханке фактически утверждает, что именно с этой работы Канта у нас начинается постепенный отход от представления об Откровении как о наборе инструкций к представлению об Откровении как о сообщении Богом самого себя, своей личности [см.: Hanke, 2013, S. 21–28]. А это в конечном счете и обусловило свершившийся в середине XX в. в католической теологии переход от эксклюзивизма к инклюзивизму [см.: Döring, 1985, S. 20–35].

<sup>9</sup> В данном случае идея Канта напоминает взгляды Лессинга о постепенном воспитании человеческого рода, которое должно закончиться эрой Святого Духа, сменяющей эру Бога Сына,

О других религиях Кант говорит немного. Они явно интересуют его в гораздо меньшей степени, чем иудаизм и христианство. Все другие религии, по мнению Канта, направлены прежде всего на регламентацию внешних действий. Это справедливо в том числе и для монотеистической религии ислама, в которой Кант видит не так много общего с христианством, если рассматривать сущность этой религии, а не внешние черты сходства. Преимущественная статутарность мусульманства проявляется в том, что, предписывая омовение, молитву, пост, милостыню и паломничество в Мекку, эта религия делает акцент именно на внешнем формальном исполнении этих действий, якобы заповеданных Аллахом [см.: Kant, 1998b, В 301 / А 283; Кант, 1994б, с. 212], в них самих видя цель, а не средство, и не интересуется моральной составляющей этих действий.

Анализируя отношение Канта к исламу, иудаизму и христианству, в равной степени являющимся монотеистическими религиями, мы можем сделать вывод о том, что он не рассматривает веру в единого Бога в качестве единственного или решающего критерия оценки религии как прогрессивной. Склонность подменять совершением каких-то внешних ритуальных действий подлинное моральное служение Богу свойственна природе человека как таковой и может быть отмечена во всех религиях, как в монотеистических, так и в политеистических [Kant, 1998b, В 264–265, 270–271 / А 248–250, 254–255; Кант, 1994б, с. 186–187, 190–191]. Однако все-таки стоит отметить, что политеистические религии сами по себе рассматриваются Кантом как менее развитые и именно ввиду того, что в них не содержится представления о едином Боге, наделенном всей полнотой моральных предикатов, а моральные предикаты оказываются разделенными между разными божествами [см.: Kant, 1998b, В 189, 221–222 / А 179–180, 208; Кант, 1994б, с.137, 159–160]. Вследствие этого можно утверждать, что политеистические религии как таковые дальше отстоят от всеобщности, определяемой как необходимое сущностное свойство истинной религии. Но и в этом случае Кант подчеркивает, что политеистические религии все-таки могут иногда быть предпочтительнее монотеистических, а именно в тех случаях, когда мы достоверно знаем, что их приверженцы представляли своих божеств таким образом, что они (т. е. божества) «удостаивали своего благоволения лишь того, кто всем сердцем прилежит к добродетели» [Kant, 1998b, В 189 / А 180; Кант, 1994б, с. 137].

Однако в целом Кант склонен считать скорее исключением такое положение дел, когда в политеистическом веровании внимание уделяется моральной составляющей, а не только механическому исполнению внешнего культа, поэтому в некоторых случаях можно проследить отождествление язычества и статутарности, понимаемой как склонность человека считать значимым внешнее, а не внутреннее. В силу этого он делает вывод о том, что «любая церковная вера, в той мере, в какой она выдает за сущностные религиозные

---

т. е. христианства [см.: Лессинг, 2006, с. 295–296, 306–307, 311, 313–314]. Принципиальное различие этих мыслителей заключается, пожалуй, лишь в их отношении к иудаизму. Лессинг считает иудаизм первой стадией постепенного процесса просвещения человеческого рода и считает это вероисповедание, таким образом, богодухновенной религией, хотя и наименее развитой. Кант же и вовсе отказывает иудаизму в этом, не включая его в историю всеобщей церкви.

учения лишь статутарные вероучения, содержит в себе определенную примесь язычества, так как последнее состоит в том, чтобы выдавать внешнее (внесущностное) религии за сущностное» [Kant, 1998a, A 74–75]<sup>10</sup>. Соответственно и переход от политеистических верований к монотеистическим Кант считает признаком прогресса и постепенного просвещения человеческого рода.

### Кант о христианских конфессиях

Кант в большей степени заинтересован в том, чтобы дать характеристику христианству как таковому, поэтому достаточно просто выделить основные черты его отношения к этой религии в целом. О различиях в конфессиях же он говорит не так много. Однако некоторые замечания на сей счет мы можем найти. На основе этих редких замечаний можно сделать следующие выводы.

К католицизму Кант относился гораздо более критично, чем к протестантизму. По мнению Канта, католицизм содержит в себе наибольшую примесь статутарности и менее приближено к идеалу чистой моральной религии. Эта христианская конфессия похожа на иудаизм, так как по сути представляет собой нечто близкое скорее политическому, нежели этическому, объединению. Католическая церковь, по мысли Канта, является не чем иным, как теократической формой правления и ее, как и иудаизм, характеризует компонент наличия светских властных полномочий. О православии Кант практически ничего не говорит. Но по всей видимости, он склонен не проводить принципиальных отличий между католицизмом и православием, выделяя две формы монархического теократического правления – под властью папы или патриарха. Критикуется католицизм также за «унизительное различие между мирянами и клириками» [Kant, 1998b, B 179 / A 170; Кант, 1994б, с. 131], которое в протестантизме заменяется идеей всеобщего священства, а также за утверждение вселенскости характера вероучения Римско-католической церкви, что само по себе абсурдно, так как никакая историческая вера в принципе не может быть всеобщей<sup>11</sup>. В конечном итоге отличительной чертой католицизма Кант называет «поповство», т. е. такое институциональное устройство церкви, в котором «господствует служение фетишу, всегда встречающееся там, где основу и существо служения Богу образуют не принципы нравственности, а статутарные заповеди, правила веры и обряды» [Кант, 1994б, с. 195].

<sup>10</sup> Интересно отметить, что примерно такое же понимание язычества мы находим впоследствии у Э. Фромма, который, приписывая христианской Европе на протяжении большего времени ее существования погоню за внешним (модус обладания), расходящуюся с основными истинами подлинного христианского учения (модус бытия), утверждает, что Европа так никогда и не была христианизирована, оставаясь и по сей день по сути своей языческой [см.: Фромм, 2014, с. 213–220].

<sup>11</sup> Эту убежденность во всеобщем характере своей исторической (и как таковой случайной) веры Кант называет иерархическим католицизмом (*catholicismus hierarchicus*), который подвергается у него резкой критике. Этому иерархическому католицизму Кант противопоставляет рациональный католицизм (*catholicismus rationalis*), который присущ чистой религиозной вере [см.: Kant, 1998a, A 73–74].

Протестантизм Кант считает наиболее прогрессивной конфессией христианства. Для него характерна большая внутренняя свобода и большее внимание к внутреннему, чем к внешнему. Он опирается на само Евангелие, а не на Церковное Предание и Церковное Учение, полагаемые наравне со Священным Писанием столпами христианской веры в католичестве. Стирается в протестантизме и жесткое принципиальное разделение на мирян и клир (ввиду отрицания таинства священства). В силу этого подчеркивается всеобщий характер обязанности служения Богу, которое не отдается на откуп специально поставленным для этого «избранным». В силу всего этого протестантизм в меньшей степени содержит статутарный компонент, а следовательно, в меньшей степени характеризуется «поповством», институциональной властью клира. В целом мы можем сказать, что католичество ассоциируется у Канта с рабским состоянием духа, тогда как протестантизм – со свободой. По этой причине протестанты определяются Кантом как «люди, едва-едва освоившие самые начатки свободы мысли, так как прежде они были под рабским игом веры» [Kant, 1998b, В 291–292 / А 274–275; Кант, 1994б, с. 205].

Однако свободой нужно уметь правильно распоряжаться, что, по мысли Канта, далеко не всегда происходит с протестантами, в силу чего и с протестантскими верованиями Кант согласен далеко не во всем. Первым существенным расхождением с протестантизмом можно считать кантовскую критику положения о спасении по вере, а не по делам. Упование на сверхъестественную благодать, которая должна возместить недостаток добрых дел, по мысли Канта, является поистине вредоносным и существенно отдаляет протестантскую веру от идеала моральной религии разума. Истинная религия представляет собой не что иное, как моральное служение, служение Богу своими добродетельными поступками. На основе этого достигнутого уровня добродетели (а достигается он только в непримиримой борьбе со своими злыми наклонностями) человек может надеяться на то, что он сделал себя достойным гражданином этической общности (называемой Кантом в «Религии в пределах только разума» Царством Божиим).

При этом неверно было бы понимать Канта таким образом, что он полностью исключает возможность сверхъестественного божественного вспоможения. Напротив, Кант допускает возможность такового, что вовсе не удивительно, так как позитивным следствием кантовского трансцендентального идеализма для сферы религии и теологии является заключение о том, что если мы не можем с достоверностью подтвердить действительную реальность сверхъестественных предметов (к которым бесспорно относится также и благодать), то в равной степени не можем мы ее и отрицать [Sala, 2000, S. 16; Theis, 1997, S. 19–51; Despland, 2006, p. XII; Düsing E., Düsing K., 2002, S. 85–118]. И в то же время практические соображения склоняют нас к тому, чтобы скорее признать ее существующей, ведь если человек и может сделать себя достойным счастья, то, тем не менее, не в его силах сделать себя действительно счастливым. Но Кант меняет причинно-следственную связь между добродетелью и сверхъестественным вспоможением. Именно добродетельный образ жизни оказывается для Канта условием этого божественного вспоможения, а не наоборот. Только тогда, когда человек сделал все от него зависящее, чтобы сделать

себя достойным счастья, он может уповать на то, что Бог по своей благодати восполнит его несовершенство [см.: Kant, 1998b, В 243, 271–272 / А 229, 255–256; Кант, 1994б, с. 172–173, 191–194], ср.: [Kant, 1998а, А 30–34; Кант, 1994в, с. 73–75]. Такой акцент на собственном добродетельном поведении человека идет вразрез с ортодоксальным лютеранством и с его основополагающим принципом *sola fide* и роднит Канта с представителями теологии Просвещения (*Aufklärungstheologie*), и прежде всего с неологами<sup>12</sup>.

В отношении к Священному Писанию Кант также отмечает некоторую непоследовательность протестантов. Однако этот недостаток не будет уже относиться к самому изначальному лютеранскому принципу опоры на само Писание, а лишь к недостаточно последовательному претворению этого в целом правильного принципа в жизнь. Кант полагает, что протестанты сами нарушают свой собственный принцип *sola scriptura*, утверждая, что каждый свободен сам толковать Священное Писание, и усматривая в этом одно из принципиальных отличий себя от католиков, однако тем не менее предписывая верующим, что именно при этом свободном толковании в тексте должно быть найдено [см.: Kant, 1998а, А 98–99].

Еще одним значимым пунктом критики для Канта стало «ханженство», которое он определял как привычку «вместо совершения богоугодных поступков (в исполнении всех человеческих обязанностей) добиваться непосредственного общения с Богом, выказывая благоговение через проявление набожности» [Kant, 1998b, В 286 / А 269; Кант, 1994б, с. 201]. Эту черту Кант приписывал такому течению протестантизма, как пиетизм. С одной стороны, пиетисты переносили внимание с исполнения внешних ритуальных практик на сферу внутренних мотивов и моральных умонастроений, в котором должна с необходимостью находить свое выражение подлинная христианская вера. Но, с другой стороны, по мнению Канта, эта изначальная направленность учения Ф.Я. Шпенера, основателя пиетизма, достаточно быстро подверглась выхолащиванию, что в конце концов привело к тому, что сторонники этого движения начали считать себя более облагороженными по сравнению с другими верующими [см.: Kant, 1998b, В 286 / А 269; Кант, 1994б, с. 201], ср.: [Kant, 1998а, А 91]. По факту же сфера их внутренних настроений, т. е. набожность как некое состояние, явилась одной из форм рабского состояния духа и представляла собой не что иное, как рабское служение, с тем лишь отличием, что к простому суевию, характерному для всех статутарных вероисповеданий, здесь присоединялось еще и «мечтательное заблуждение касательно мнимочувственного (неземного) настроения души» [см.: Kant, 1998b, В 286 / А 269; Кант, 1994б, с. 201], ср.: [Kant, 1998а, А 37; Кант, 1994в, с. 76]. В то же время

<sup>12</sup> На родство некоторых аспектов критики Кантом ортодоксального лютеранства с позицией представителей теологии Просвещения указывает и М. Мурман-Каль [см.: Murrmann-Kahl, 2005, S. 262–26]. В то же время А. Винтер аргументированно показывает, что критические замечания Канта по отношению к этому лютеранскому принципу, равно как и к принципам *sola gratia* и *sola scriptura*, сближают его позицию с католической, хотя говорить о полной их идентичности не представляется возможным [см.: Winter, 2000, S. 46–53]. В этом Винтер усматривает причину того одобрения, с которым кантовская философия была первоначально принята в католических университетах [см.: Ibid., S. 53].

столь нелестные отзывы Канта о пиетизме ни в коей мере не относились к учению самого Шпенера, которого он открыто называл «славным» [Kant, 1998a, A 83]<sup>13</sup>. Кант критиковал лишь те формы этого религиозного течения, современником которых он был. Эти формы пиетизма развивались в сторону субъективизации понятия веры и сопутствующему повышению значимости сферы религиозных переживаний, в том числе и воспринимаемых как сверхъестественные (мистические), что шло вразрез не только с кантовской позицией, в соответствии с которой сущностным в религии является лишь моральное служение, но и с исходным учением самого Шпенера, активно выступавшего против мистицизма. И в этом отношении мы снова можем усмотреть значительную близость Канта к неологам<sup>14</sup>, критиковавшим мечтательность (мистику)<sup>15</sup> и полагавшим, что подлинное благочестие не может заключаться в сверхчувственном общении с Богом и подменять собой добродетельность, но должно рассматриваться «как ее завершение, увенчанное надеждой на окончательное достижение всех наших благих целей» [Kant, 1998b, B 287 / A 269–270; Kant, 1994b, с. 202].

Тем не менее, несмотря на эту критику некоторых аспектов ряда течений протестантизма, Кант неустанно подчеркивает, что в самой сущности протестантизма заложена бóльшая прогрессивность по сравнению с католическим вероисповеданием. Но, несмотря на это, и протестантизм также нельзя считать чистой религией разума. Он может рассматриваться лишь как наиболее прогрессивная из имеющихся во время Канта ступеней на пути к реализации этого идеала, но не как сам этот реализованный идеал. В конечном итоге, Кант подчеркивает, что, хотя мы и можем характеризовать различные вероисповедания в целом, смотря на их сущностные принципы и на то, способствуют ли

---

<sup>13</sup> У Шпенера Кант особо выделял совершенно правильное, по его мнению, учение о новом рождении, интерпретируемое как призыв сделать из нас не только лучших (что подразумевало бы лишь изменение степени того, что и так у нас уже имеется), но совершенно иных людей [см.: Kant, 1998a, A 83]. Такая позиция была полностью созвучна представлениям Канта о революции умонастроения, без которой человек не может стать на путь постепенного, но неизменного морального самосовершенствования.

<sup>14</sup> Неология – философско-теологическое направление, зародившееся в середине XVIII в. и достигшее своего наибольшего расцвета в последней трети того же столетия. Наиболее известными его представителями являлись И.И. Шпальдинг, А.Ф.В. Зак, И.Ф.В. Иерузалем, Ф.Г. Людке, И.С. Землер, Г.С. Реймарус и др. Направление это крайне неоднородно и включает в себя как более умеренных мыслителей (как, например, Шпальдинг), так и более радикальных (Реймарус). Однако для всех представителей неологии в равной степени было характерно выделение моральной составляющей религии в качестве первоочередной и сущностной и отнесение большей части догматических положений к положениям, не имеющим значения для спасения души и не являющимся по этой причине необходимыми. Однако если умеренные неологи при этом сохраняли веру в истинность большей их части, то более радикально настроенные мыслители подвергали их резкой критике или и вовсе считали ложными. Подробнее о неологах см.: [Шохин, 2010, с. 192, 414–415, 484–489], также [Крыштон, 2019, с. 44–46].

<sup>15</sup> Дж. Сала усматривает в этой кантовской критике мистического общения с Богом критику того, что сегодня принято называть религиозным опытом, и на этом основании отказывает кантовской работе «Религия в пределах только разума» в праве считаться работой по философии религии [см.: Sala, 2000, S. 8–9].

они распространению моральной религии или, скорее, утверждают статутарность, тем не менее многое зависит от подхода самих верующих. Именно сами адепты той или иной религии в конечном счете своим отношением могут либо взращивать зерна моральной религии, обильно содержащиеся в христианском вероучении, и тем самым стремиться очищать христианство от статутарности и приближать его к идеалу истинной церкви, либо, напротив, концентрироваться на исторических и обрядовых его элементах, тем самым принимая внешнюю, случайную, временную оболочку за само неизменное содержание и воспринимая средство в качестве самоцели. Таким образом, Кант приходит к выводу, что «поповство», хотя и является сущностной характеристикой католичества, может быть характерно не в меньшей степени и для протестантизма, а именно тогда, когда протестанты ошибочно полагают, что сущность их вероучения заключается в вере в догматические положения и в соблюдении внешних культовых практик, о которых разум ничего не сообщает и которые даже самый недобродетельный человек способен соблюдать так же хорошо, как и добродетельный [см.: Kant, 1998a, A 76]. В этом случае протестанты не будут превосходить католиков<sup>16</sup>, а христиане (любой конфессии) не будут отличаться от представителей других вероисповеданий, в том числе и языческих.

### Кант – «философ протестантизма»?

Можно подвести итог рассмотрения отношения Канта к различным историческим религиям и конфессиям христианского вероисповедания. Как представляется, единственным критерием оценки того или иного верования для Канта является его близость идеалу моральной религии, которая одна и является подлинной религией и отождествляется с религией разума. Эта религия имеет в своей основе морально-практическое законодательство разума (с неизбежностью внутреннее, а не внешнее, в силу чего оно и не нарушает автономии воли). Ее основоположения, которые даются самим человеческим разумом, полностью выводимы априори без опоры на какое-либо внешнее откровение. Только такая религия и может быть всеобщей. И только она и может служить прочным фундаментом для построения истинной церкви. Однако ввиду слабости и испорченности человеческой природы и отсутствия подлинного просвещения одной ее недостаточно для построения этической общности (Царства Божия на земле), в силу чего человечество и нуждается в опоре на что-то более осязаемое, нежели одна лишь истинная религия разума. Таким образом человечество и приходит к возникновению различных исторических

---

<sup>16</sup> В конечном итоге Кант приходит к выводу, что мы можем говорить о протестантствующих католиках и об архикатолических протестантах. При этом первые вызывают всяческую похвалу, тогда как последние являются порождением крайней ограниченности и заслуживают еще большего порицания, нежели католики [см.: Kant, 1998b, B 156–157 / A 148–149; Кант, 1994б, с. 115]. А. Винтер отмечает, что ряд критических замечаний Канта в адрес протестантов сближают его с католиками, что дает этому исследователю возможность характеризовать собственную позицию Канта как позицию «между протестантизмом и католицизмом» [Winter, 2000, S. 35].

религий, основывающихся на разных видах внешнего откровения, принимаемого в качестве непосредственного волеизъявления Бога (или богов).

Откровение всегда фиксируется в каком-то священном тексте (в случае христианства – в Библии) и содержит определенные предписания относительно соблюдения различных внешних культовых практик, морально индифферентных и необходимых лишь для поддержания единства религиозной идентичности. Сами эти исторические религии не оцениваются Кантом негативно. Напротив, Кант считает их существование не только неизбежным, но даже полезным и необходимым на определенном этапе существования человеческого рода. Однако важно, чтобы их предписания не вступали в противоречие с моральной религией и чтобы приоритет всегда отдавался моральному, а не статутарному служению. Только в таком случае историческая религия получает право на существование, хотя и только лишь как промежуточная стадия развития человечества, конечной точкой которого оказывается полное отмирание во всех исторических религиях их статутарного компонента, т. е. их полная трансформация в единую религию разума. При этом Кант, как кажется, не проводит никаких принципиальных различий между разными наблюдаемыми им историческими религиями (и даже конфессиями христианства). Все они являются статутарными и как таковые должны отмереть в ходе дальнейшего человеческого развития. Их отличие заключается лишь в том, что какие-то из них в большей степени способствуют распространению моральной религии, какие-то в меньшей. Однако в конечном счете все зависит от самих адептов этих религий, которые своим отношением могут из самой по существу своему развитой веры (протестантизма) сделать статутарную религию, трансформировав ее по сути в язычество (в кантовском понимании этого слова).

Такой взгляд имеет явную претензию на надконфессиональность. На первый взгляд может показаться, что Кант уравнивает все исторические религии, полагая все их принципиально отличными от чистой религии разума. Логичным выводом было бы утверждение, что все они должны кануть в небытие, уступив место единой и всеобщей чистой моральной религии. Однако по факту дело обстоит несколько сложнее, так как, несмотря на свою критику всех форм статутарности, Кант, тем не менее, ставит христианство в принципиально более выгодное положение (ввиду его приближенности к идеалу чистой религии разума). Из всех же христианских конфессий особым образом выделяется протестантизм ввиду присущей ему большей свободы духа и изначально меньшего привнесения статутарного компонента.

Но на чем основываются эти выводы? В христианстве веруют в единого Бога, творца мира, наделенного всей полнотой моральных совершенств. Этим христианская вера выгодно отличается от политеистических верований. Бог христианства требует не столько выполнения внешних ритуальных практик, с точки зрения разума необоснованных и морально индифферентных, сколько добродетельного поведения. При этом акцент делается именно на чистоте сердца, т. е. на сфере умонастроений, которые должны быть подлинно моральными, а не просто соответствовать требованиям морального закона. В этом Кант видит принципиальное отличие христианства от других монотеистических религий – иудаизма и ислама, заботящихся, по его мнению, лишь о внешнем

безукоризненном соблюдении культа. Кроме того, от иудаизма христианство отличается еще и верой в загробную жизнь, которая приводит к тому, что человек совершает моральные поступки не из надежды получить вознаграждение в этой жизни, а переносит возможность такового в мир загробный, что должно служить целям повышения чистоты моральной мотивации.

На основе этих соображений Кант и утверждает, что христианство более других религий приближено к идеалу чистой моральной религии. Однако, по сути, этот вывод о большей прогрессивности христианской веры по сравнению с другими вероисповеданиями делается на основе положений самого же христианства. В качестве критериев сравнения принимаются истины самой христианской веры. Неудивительно, что Кант приходит к выводу, что именно христианство наиболее прогрессивно, так как именно в нем эти истины представлены и раскрыты наиболее полно. В итоге Кант находит то, что сам изначально заложил в качестве предпосылок в основу своего рассуждения.

Так же обстоит дело и с предпочтением протестантизма другим христианским конфессиям. Кант особым образом выделяет протестантизм, полагая, что именно эта христианская конфессия наиболее приближена к идеалу религии разума и, соответственно, наиболее прогрессивна. В качестве критерия здесь принимается бóльшая свобода протестантизма и приближенность к первоисточникам христианского вероучения, что выражается в принципе самостоятельного толкования Священного Писания, а также в отсутствии принципиального различия между клиром и мирянами, производного от отрицания сакраментального характера священства. Однако такая оценка продиктована предпосылками лютеранского вероучения и не выдерживает критики с позиции как католической, так и православной теологии. Именно с позиции лютеранской теологии наличие таинства рукоположения и утверждение церкви как единственного авторитета, имеющего право выносить суждение об аутентичности толкования Священного Писания, может расцениваться как порабощение духа верующих и теократическое институциональное устройство, не имеющее непосредственной связи с самим учением Христа. Если же посмотреть на это с позиции католической (равно как и православной) экклезиологии, то называемое Кантом «поповство», институциональная власть клира, не рассматривается как отход от исконного христианского вероучения. Напротив, оно рассматривается как элемент, гарантирующий сохранность вероучительных истин благодаря особой благодати Святого Духа, передача которой как раз и происходит благодаря сохранению апостольской преемственности в таинстве рукоположения. Аналогичным образом обстоит дело и с толкованием Священного Писания. Аутентично оно или нет, имеют право решать только церковные власти благодаря все той же апостольской преемственности, которая воспринимается как восходящая к самому Христу и сохраняющаяся таинственным образом по его воле благодаря благодати Святого Духа, ниспосланного им своим апостолам.

Рассмотренная сторона взглядов Канта еще раз подтверждает, что его мысль, несмотря на все претензии самого Канта на надконфессиональность, содержит в себе ряд протестантских предпосылок. Это и дало возможность

Ю. Кафтану в начале XX в. характеризовать Канта как «философа протестантизма» [см.: Kaftan, 1904]. В то же время эту позицию нельзя считать обоснованной<sup>17</sup>, так как наряду с рядом протестантских по своему духу положений у Канта можно найти и некоторые принципиальные несогласия с основополагающими для протестантизма принципами, что будет, напротив, роднить его с католицизмом [см.: Bund, 1913]. Кроме того, ряд принципиально значимых для Канта положений не сводимы ни к ортодоксальному лютеранству, ни к католицизму, и могут быть поняты только в контексте теологии Просвещения, основными проводниками которой являлись так называемые неологи. Однако и к позиции неологов взгляды Канта тоже сведены быть не могут. В итоге приходится констатировать, что, несмотря на ряд «протестантских» по своему духу предпосылок, лежащих в основе размышлений Канта и в значительной степени обуславливающих их, следует признать, что основные положения христианского догматического учения были подвергнуты им существенному переосмыслению, что делает невозможным говорить о его философии как о христианской [см.: Despland, 2006, р. XI], [см.: Murmann-Kahl, 2005, S. 254, 261–266], а тем более приписывать ей определенную конфессиональную направленность.

### **Итоги**

Рассмотрев отношение Канта к сущности религии и к различным историческим вероисповеданиям, можно еще раз отметить, что его концепция плюрализма и веротерпимости также не является идентичной тому, что мы видим в современном нам демократическом обществе. Тем более рискованным было бы пытаться сегодня претворять ее в жизнь в ее полном и неизменном варианте. Прежде всего неверно мнение о том, что кантовская концепция в отличие от концепций других мыслителей Нового времени и эпохи Просвещения не содержит религиозного обоснования. Оно в философии Канта также присутствует, хотя и в несколько завуалированном виде. Бесспорно, что свобода индивида на выбор вероисповедания реализует более общий принцип свободы. Однако этот принцип не является у Канта сугубо правовым. Напротив, право предстает в философии Канта как производное от высшего принципа морали, т. е. от морального закона. По сути, право представляет лишь сферу, пользующуюся другими методами для претворения в жизнь того же самого принципа свободы, что и мораль. И необходимо оно становится в силу отсутствия уверенности в моральности каждого члена общества. Но на том же самом моральном фундаменте постулатов чистого разума (первым из которых является постулат свободы) основывается, по Канту, и религия разума. Кроме того (и это еще более значимо), конечной точкой развития человечества у Канта должно стать вовсе не общество веротерпимости, а всеобщее распространение единой религии разума и постепенное отмирание всех позитивных религий. Состояние же религиозного плюрализма рассматривается лишь как промежуточная стадия, как своего рода «неизбежное зло», к устранению которого

---

<sup>17</sup> Необоснованность такой позиции аргументированно показал Шульц [см.: Schultz, 1960].

человечество должно всеми силами стремиться, что вряд ли делает возможным применение взглядов Канта в их целостности к современным позициям в отношении религиозной веротерпимости в демократических государствах. Однако бессмысленно было бы отрицать значение Канта и предлагаемого им решения для последующего рассмотрения проблемы религиозного плюрализма и религиозной толерантности.

### Список литературы

- Кант, 1994а – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Кант, 1994б – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–222.
- Кант, 1994в – *Кант И.* Спор факультетов // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 57–136.
- Крыштоп, 2019 – *Крыштоп Л.Э.* Немецкие просветители о Божественном Откровении и Священном Писании // *Философия религии: аналитические исследования.* 2019. Т. 3. № 1. С. 39–56.
- Лессинг, 2006 – *Лессинг Г.Э.* Воспитание человечества // *Гаман И.Г., Якоби Ф.Г.* Философия чувства и веры / Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С.В. Волжин. СПб., 2006. С. 292–316.
- Фромм, 2014 – *Фромм Э.* Иметь или быть. М.: АСТ, 2014. 320 с.
- Шопенгауэр, 2001а – *Шопенгауэр А.* Parerga и Paralipomena // Собр. соч.: в 6 т. / Пер. и общ. ред. А. Чанышева. Т. 5. М., 2001. С. 4–503.
- Шопенгауэр, 2001б – *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. / Пер. и общ. ред. А. Чанышева. Т. 3. М., 2001. С. 375–496.
- Шохин В.К., 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (Античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 784 с.
- Bund, 1913 – *Bund H.* Kant als Philosoph des Katholizismus. Berlin: Carl Hause Verlag, 1913. 357 S.
- Despland, 2006 – *Despland M.* Foreword // *Kant and the New Philosophy of Religion / Ed. by Ch.L. Firestone, St.R. Palmquist.* Boston / Indianapolis: Indiana University Press, 2006. P. XI–XVIII.
- Döring, 1985 – *Döring H.* Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung. Die Fundamentalthologie in der Spannung zwischen Worttheologie und Offenbarungsdoktrin // *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1985. № 36. S. 20–35.
- Düsing E., Düsing K, 2002 – *Düsing E., Düsing K.* Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat // *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag / Hrsg. von D. Hüning.* Berlin: Duncker & Humboldt, 2002. S. 85–118.
- Guyer, 2018 – *Guyer P.* Mendelssohn, Kant, and Religious Liberty // *Kant-Studien.* 2018. Bd. 109 (2). S. 309–328.
- Hanke, 2013 – *Hanke Th.* Kein Wunder und keine Instruktion. Kants Umgang mit dem Offenbarungsbegriff vor und in der Religionsschrift als Beitrag zu dessen diskreten Transformation // *Kant und die biblische Offenbarungsreligion / Hrsg. von N. Fischer, J. Sirovátká, D. Vopřada.* Prag: Verlag Karolinum, 2013. S. 15–28.
- Kaftan, 1904 – *Kaftan J.* Kant, der Philosoph des Protestantismus. Berlin: Verlag von Reuther&Reichard, 1904. 34 S.
- Kant, 1998а – *Kant I.* Der Streit der Fakultäten // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. S. 263–393.

Kant, 1998b – *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. S. 647–879.

Kant, 1998c – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. 995 S.

Kopper, 1835 – *Kopper J.* Kants Gotteslehre // *Kant-Studien.* 1955/1956. Bd. 47 (1). S. 31–61.

Lessing, 1835 – *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten* / Hrsg. von G.E. Lessing. Berlin: Sandersche Buchhandlung, 1835. 454 S.

Luig, 1995 – *Luig K.* Christian Thomasius // *Staatsdenker in der Frühen Neuzeit* / Hrsg. von M. Stolleis. München: Verlag C.H. Beck, 1995.

Murrmann-Kahl, 2005 – *Murrmann-Kahl M.* Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes: Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben // *Kant und die Theologie* / Hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 251–273.

Sala, 2000 – *Sala G.* Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“. Weilheim-Bierbrunn: Gustav Sieweth Academy, 2000. 75 S.

Sala, 1990 – *Sala G.* Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin; NY: W. de Gruyter, 1990. 470 S.

Schröder, 1999 – *Schröder P.* Christian Thomasius zur Einführung. Hamburg: Junius, 1999. 184 S.

Schultz, 1960 – *Schultz W.* Kant als Philosoph des Protestantismus. Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960. 165 S.

Stangneth, 2003 – *Stangneth B.* Einleitung // *Kant I.* Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. S. XI–LXIII.

Striet, 2005 – *Striet M.* „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie // *Kant und die Theologie.* Darmstadt, 2005. S. 162–186.

Theis, 1994 – *Theis R.* Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994. 374 S.

Theis, 1997 – *Theis R.* Kants Theologie der bloßen Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft* // *Philosophisches Jahrbuch.* 1997. Bd. 104. S. 19–51.

Winter, 2000 – *Winter A.* Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2000. 600 S.

Winter, 2005 – *Winter A.* Kann man Kants Philosophie ‘christlich’ nennen? // *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* / Hrsg. von N. Fischer. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 2005. S. 33–57.

## Kant on the Moral Religion of Reason and Religious Pluralism

*Ludmila E. Krysh-top*

CSc in Philosophy, Assistant Professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University. Miklukho-Maklaya Street, 6, Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: krysh-top\_le@rudn.ru

The article concerns Kant’s philosophical position regarding religious pluralism and religious tolerance. A comparative analysis of Kant’s attitude to different religions and confessions of Christianity is carried out. The author makes an attempt to answer the question of the legitimacy of Kant’s characterization as a “philosopher of Protestantism”. The prerequisites for the formation of the Kantian position are revealed. It is shown that a number of the provisions characteristic of Kantian philosophy should not be attributed to Kant’s own

innovation, since they are also found by other philosophers and theologians of the Age of German Enlightenment, and here the liberal (in reality nonconfessional) movement of so-called Neologians (J. Spalding and others) should be taken into account in the first place. The author examines recently gaining popularity attempts to actualize Kant's views on the relationship of various religions in contemporary democratic societies. The author comes to the conclusion that the Kantian concept of the relationship of religions in its integrity is not relevant to the contemporary conditions of religious pluralism.

**Keywords:** Kant, tolerance, pluralism, faith, religion, church, community, God, morality, Revelation

**Citation:** Kryshstop L.E. “Kant on the Moral Religion of Reason and Religious Pluralism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 42–63.

## References

- Bund, H. *Kant als Philosoph des Katholizismus*. Berlin: Carl Hause Verlag, 1913. 357 S.
- Despland, M. “Foreword”, in: Firestone, Ch.L., Palmquist, St.R. (ed.). *Kant and the New Philosophy of Religion*. Boston / Indianapolis: Indiana University Press, 2006, pp. XI–XVIII.
- Döring, H. „Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung. Die Fundamentaltheologie in der Spannung zwischen Worttheologie und Offenbarungsdoktrin“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1985, vol. 36, SS. 20–35.
- Düsing E., Düsing K. „Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat“ in: Hüning D. (ed.) *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humboldt, 2002, SS. 85–118.
- Fromm, E. *Imiet ili byt* [To Have or to Be]. Moscow, 2014. 320 p. (In Russian)
- Guyer, P. “Mendelssohn, Kant, and Religious Liberty”, in: *Kant-Studien*, 2018, vol. 109 (2), SS. 309–328.
- Hanke, Th. “Kein Wunder und keine Instruktion. Kants Umgang mit dem Offenbarungsbegriff vor und in der Religionsschrift als Beitrag zu dessen diskreten Transformation“, in: Fischer, N., Sirovátka, J., Vopřada, D. (ed.). *Kant und die biblische Offenbarungsreligion*. Prag: Verlag Karolinum, 2013, SS. 15–28.
- Kaftan, J. *Kant, der Philosoph des Protestantismus*. Berlin: Verlag von Reuther&Reichard, 1904. 34 S.
- Kant, I. „Der Streit der Fakultäten“, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Vol. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998, SS. 263–393.
- Kant, I. „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Vol. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998, SS. 647–879.
- Kant, I. „Kritik der reinen Vernunft“ in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Vol. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. 995 S.
- Kant, I. „Religia v predielah tolko razuma” [Religion within the Boundaries of Mere reason], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vol.], vol. 6. Moscow, 1994, pp. 5–222. (In Russian)
- Kant, I. „Spor fakultietov” [The Contest of Faculties], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vol.], vol. 7. Moscow, 1994, pp. 57–136. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of the Pure Reason], Moscow, 1994. 591 p. (In Russian)
- Kopper, J. „Kants Gotteslehre“, in: *Kant-Studien*, 1955/1956. Vol. 47 (1), SS. 31–61.
- Lessing, G.E. „Vospitanie chelovechestva” [Education of the Human Race], in: Volzhin, S.V. (ed.). *Gaman, I.G. Yakobi F.G. Filosofiya chuvstva i very*. SPb., 2006. S. 292–316. (In Russian)

Lessing, G.E. (ed.). „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten“. Berlin: Sandersche Buchhandlung, 1835. 454 S.

Luig, K. „Christian Thomasius“, in: Stolleis, M. (ed.) *Staatsdenker in der Frühen Neuzeit*. München: Verlag C.H. Beck, 1995. 369 S.

Murrmann-Kahl, M. „Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes: Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben“, in: Essen, G., Striet, M. (ed.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, SS. 251–273.

Sala, G. *Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“*. Weilheim-Bierbronn: Gustav Sieweth Academy, 2000. 75 S.

Sala, G. *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin, NY: W. de Gruyter, 1990. 470 S.

Schopenhauer, A. „Ob osnovie morali“ [On the Basis of Morality], in: *Sobr. soch. v 6 t.* [Writings in 6 vol.], vol. 3. Moscow, 2001, pp. 375–496. (In Russian)

Schopenhauer, A. „Parerga i Paralipomena“ [Parerga and Paralipomena], in: *Sobr. soch. v 6 t.* [Writings in 6 vol.], vol. 5. Moscow, 2001, pp. 4–503. (In Russian)

Schröder, P. *Christian Thomasius zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1999. 165 S.

Schult, W. *Kant als Philosoph des Protestantismus*. Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960. 184 S.

Shokhin, V.K. *Filosofia religii i jejo istoricheskije formy (antichnost – konec XVIII v.)* [Philosophy of Religion and Its Historical Forms (antiquity – end of the 18<sup>th</sup> century)], Moscow, 2010. 784 p. (In Russian)

Stangneth, B. „Einleitung“, in: Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, SS. XI–LXIII.

Striet, M. „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie“, in: Essen, G., Striet, M. (ed.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt, 2005, SS. 162–186.

Theis, R. „Kants Theologie der bloßen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 1997, vol. 104, SS. 19–51.

Theis, R. *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994. 374 S.

Winter, A. „Kann man Kants Philosophie ‘christlich’ nennen?“, in: Fischer, N. (ed.). *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg / Basel / Wien: Herder Verlag, 2005, SS. 33–57.

Winter, A. *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2000. 600 S.