Историко-философский ежегодник
2024. Т. 39. С. 449–460
УДК 1(091)

History of Philosophy Yearbook
2024, vol. 39, pp. 449–460
DOI: https://doi.org/10.21146/0134-8655-2024-39-449-460

Л.Э. Крыштоп. *Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта*

М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. – 528 с.

Для цитирования: Судаков, А.К. Рецензия на книгу *Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта*, Л.Э. Крыштоп. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 449–460.

For citation: Sudakov, Andrey K. Review of *Morality and Religion in Philosophy of German Enlightenment: from Christian Thomasius to Immanuel Kant*, by Ludmila E. Kryshtop. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 449–460. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 28.06.24
Принята к публикации / Accepted: 26.07.24

Рецензируемая книга посвящена прояснению того, каким образом немецкие философы и богословы эпохи Просвещения, от Томазия до Канта, представляли себе взаимосвязь религии и нравственности (с. 19). Структура книги строго соответствует такой предметной задаче: первая глава рассматривает раннюю стадию Просвещения, в религиозной (пиетизм) и светски-философской (Томазий, Вольф, Крузий) его формациях, вторая – теоретиков зрелого Просвещения, в светском (Лессинг, Реймарус) и религиозном («неологи») вариантах. Третья глава изучает взгляды на моральность и религию теоретиков «завершающего этапа» Просвещения – Мендельсона и Канта. Нужно отметить, что это первая столь универсальная монография

© Судаков А.К., 2024

о немецком Просвещении в русской литературе после работы В.А. Жучкова[1]. По этой монографии (в отличие от работы Жучкова) наглядно видно, что это – труд кантоведа: впрочем, объективное положение дел таково, что к весьма многим содержаниям начальных глав книги можно было бы прибавить рефреном «как впоследствии у Канта», в том числе о таких положениях, которые без знакомства с историческим контекстом воспринимаются как единоличное создание великого кенигсбергского философа.

В работах Христиана Томазия этика есть учение о путях к счастью. Подлинное благо заключено в гармоническом соединении рассудка и воли, дающем душевный покой. Человек, по Томазию, от природы стремится к единению с другими людьми, несет в себе задатки «разумной любви», свободной от эгоизма. Воля же в корне зла, поэтому собственными силами человек не способен достичь этого освобождения; для этого нужно содействие благодати. Философия может судить только о том, что доступно одному разуму, но не о сверхъестественных предметах. Поэтому практическая философия, согласно Томазию, есть пропедевтика религии откровения: она выводит человека из животного состояния, совершенствование же в добродетели – дело веры откровения. Философия оказывается не более чем пропедевтикой учения о религии откровения. Разумная любовь к ближнему есть также единственно разумный способ служения Богу; однако человек склонен предпочитать максимы себялюбия, а недостаток любви компенсирует ритуалами и церемониями. Различение функций светского правителя как христианина, человека и собственно правителя означает для Томазия, что задача правителя – сохранение гражданского мира, он не вправе принуждать подданных к обращению в свою веру; вероисповедания в государстве могут быть различны без ущерба для мира и благополучия. Поэтому Томазий – один из первых теоретиков религиозной толерантности.

Пиетизм Л.Э. Крыштоп рассматривает как одну из формаций религиозного Просвещения. Пиетисты стремились обратить

[1] В.А. Жучков, *Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII – начало XVIII в.)* (М.: Наука, 1989).

внимание христиан на важность личного благочестия, выражающегося в чистом внутреннем умонастроении, и освобождения церкви от «папистских» искажений. Обстоятельно анализируя этику и сотериологию пиетизма, автор проверяет текстами тезисы исследователей о противоположности, с одной стороны, между пиетистской духовностью и теологией Лютера, а с другой стороны, между пиетизмом и Просвещением. Шпенер и Франке видят во внешних делах любви критерий истинности веры христианина; Лютер учит об избыточности внешних дел, но делает это в целях борьбы с фарисейской псевдодуховностью, забывающей о важности покаянного умонастроения. Так что за внешним расхождением пиетизма с Лютером скрыто тождество духа теологической доктрины. Пиетисты, как и Лютер, говорили порой о враждебности разума Богу, но, как и Лютер, они признавали в нём благие потенции, осуществимые при условии очищения его благодатью. Только лютеранская ортодоксия, подчеркивает автор, была врагом разума в науке и теологии. В расхождении же пиетистов с ортодоксией Л.Э. Крыштоп видит черту сходства пиетизма с Просвещением (с. 122) и в целом находит в пиетизме «связующее звено между старолютеранской и просветительской христианской духовностью» (с. 129).

В книге представлено изложение основных черт практической философии Х. Вольфа. Опорным понятием служит здесь закон достаточного основания определения. Воля всегда определяется мотивами, поскольку стремится к тому, что рассудок в отчетливом представлении понимает как благо; воля зависит от представлений рассудка. Благо у Вольфа есть то, что делает наше состояние более совершенным. Закономерно, что совершенствование рассудка есть единственный путь к совершенствованию воли, к добродетели и счастью. Причины поступков людей находятся в свойствах души и внешних вещей. Поэтому, имея правильные представления о добре и о вещах, человек действует нравственно. Всеобщий нравственный закон требует поэтому делать то, что делает нас более совершенными. Этот закон есть закон природы как творения Бога, а потому Бог желает исполнения этого закона и только этого требует от нас как нашего долга. Только через исполнение всеобщего закона

реализуется блаженство и достигается высшее благо. Во власти человека и в компетенции философии – только земное блаженство; способы же достижения небесного блаженства – в компетенции теологии откровения. Поступок добр не потому, что его желает Бог, напротив, Бог желает его потому, что он добр. Разум морального человека сам становится законом для себя, и лишь недостаточно развивший свой разум человек нуждается в извне налагаемой нормативности. Здесь законно возникает впечатление независимости основания вольфовской этики от теологии. Однако, как показывает автор, у Вольфа сама природа человека имеет предпосылкой акт божественного творения, а тем самым идею совершенной воли творца, оказывающегося «гарантом и поручителем» естественного закона.

Небольшая глава книги посвящена Х.А. Крузию, оппоненту вольфианства, почти совершенно неизвестному и не исследуемому в России философу. Две фундаментальные потенции человека суть также и у него разум и воля. При этом воля как способность действовать согласно со своими представлениями определяет законы деятельности разума, но нуждается для своего функционирования в материале разумных представлений. Разум проясняет мотивы и цели воли, приближая их к соответствию цели творения. Грехопадение сделало так, что некоторые истины уже недоступны разуму и человек своими силами не может достичь их; Бог приходит на помощь человеку, непосредственно сообщая ему эти истины в откровении. Однако благодать только способствует преодолению порочной природы человека, не принуждая человека к добрым поступкам. Если же благо есть соответствие целям воли, добродетель после грехопадения определяется как соответствие целям высшей воли, т.е. Бога. Истинное благо есть поэтому согласие с законом Божиим. Материальный принцип этики требует совершать соответствующее совершенству Бога, природы человека и вещей мира; формальный принцип – делать так из абсолютного послушания велению Бога. Так понимаемая добродетель – единственное средство достичь счастья; она же есть у Крузия высшее благо.

Далее Л.Э. Крыштоп анализирует философию религии «неологов», преимущественно на материале сочинений И.И. Шпальдинга. Нравственное «назначение человека» у этого автора есть

добродетель; грех же хотя и ограничивает добрые задатки человеческой природы, но не уничтожает их. Реабилитация чувственной природы человека совмещается у Шпальдинга с теизмом: все принадлежащее нам дано благим творцом, поэтому даже то, что по видимости создано нашими силами, создано лишь благодаря Богу. Автор подробно разбирает представления Шпальдинга о сущностных свойствах религии как таковой, а также о роли внешних обрядов в религиозной жизни; последние, как впоследствии для Канта, значимы не сами по себе, но как средства укрепления благочестивых умонастроений.

Автор коротко останавливается на описании взглядов радикального представителя неологии, Г.С. Реймаруса, на Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Писание для Реймаруса – не сакральный текст и не средство трансляции откровения. Истинное откровение не может не включать в себя важных для спасения истин, в том числе истины о бессмертии. Но древним иудеям, по Реймарусу, эта истина была незнакома; поэтому Ветхий Завет не есть религиозное откровение, намеки же на бессмертие суть позднейшие вставки, основанные на неверных переводах или незнании значения слов. Иисус, по Реймарусу, имел целью очистить веру иудеев от позднейших прибавлений, от фарисейства внешнего культа. Апостолы же изменили учение Иисуса после его смерти, и это новое учение составило основу Нового Завета. Поэтому последний также не содержит откровения, а только учение апостолов[2]. Откровение Реймарус вообще считал избыточным для союза человечества с Богом, необходимым же признавал только естественную религию разума, доступную всем людям. Вследствие такого убеждения

[2] Если справедливо, что Лессинг критиковал Реймаруса за то, что тот не проводил различия между откровением как таковым и книгами, содержащими запись откровения, и понимал под откровением только учение христианства (с. 298), то подобная критика (что отмечает и Л.Э. Крыштоп) основана на недоразумении: невозможно быть радикальнее Реймаруса в историко-критическом отрицании откровения, как невозможно быть негативнее полного отрицания чего-либо. Писателя, для которого Евангелие есть только изложение учения апостолов (отличного от учения Христа), но не божественное откровение, нелогично упрекать в том, будто он признает Евангелие божественным откровением.

Реймарус признал излишними как догматику христианства, так и внешние культовые действия. Откровение для него в принципе возможно, однако не историческое откровение служит критерием истины опыта, но сам его статус как откровения подлежит удостоверению средствами разума.

Радикальная форма философии религии неологов у Реймаруса вызвала критику Лессинга. Если для неологов сущность христианства, его ядро, целиком сводится к моральному учению, то для них последовательным будет отрицать *сверхъестественный* элемент в христианстве в пользу *естественной* религии. Религия рационализируется настолько, что отпадает основание для признания трансрациональной догматики; в религии не остается истин, недоступных естественному разуму. На словах признавая возможность откровения, неологи фактически отвергают его существенное содержание. Как можно понять изложение автора, возникающий в связи с такой критикой вопрос о том, оставалось ли в представлении самого Лессинга о христианстве такое сверхъестественное и, однако, существенное содержание, исследователи Лессинга решают по-разному, в т.ч. в скептическом духе: мы не можем знать, какая из позитивных религий истинна и разумна; это служит законным основанием для веротерпимости.

Заключительная глава книги посвящена взгляду Канта на соотношение морали и религии. Автор подчеркивает, что его философия религии часто воспринимается в наше время как продукт разума гениального одиночки, тогда как она была подготовлена всем (обрисованным в предшествующих главах) контекстом немецкого Просвещения. Эссе о просвещении закономерно оказывается поэтому первым предметом анализа, после чего Л.Э. Крыштоп обращается к основному сюжету своего исследования. В «Критике чистого разума» Кант установил, что существование Бога, свобода воли и бессмертие не могут быть рационально доказаны ввиду ноуменальности этих предметов, однако по той же причине не могут быть и рационально опровергнуты. Ограничив же знание о них, чтобы найти место для веры, Кант принял их в систему своей философии в качестве постулатов, положений именно веры, но не знания. Во второй «Критике» эта концепция постулатов разума предстала в виде

«стройной системы» (с. 388). В этой связи автор книги утверждает, будто бы Кант считал триаду своих постулатов «основополагающими истинами религии» (с. 389), так что они присутствуют во всех его работах по практической философии[3], и меняются только «способы аргументации необходимости их введения» (с. 389). Однако во всех текстах вера в Бога и бессмертие есть логическое следствие подлинного морального умонастроения (с. 397). Поэтому, по мнению автора, именно постулаты разума и составляют у Канта содержание моральной религии разума (с. 397, 408, 409). Л.Э. Крыштоп утверждает здесь даже, что только с постулатами практического разума философия религии Канта может считаться неотъемлемой частью кантовской системы (с. 389). Учение о постулатах неразрывно связано у Канта с понятием высшего блага: принятие постулатов составляет условие возможности реализации высшего производного блага, представляющегося в «Критике практического разума» двусоставным, состоящим из добродетели и счастья. Заметим здесь, что в «Основоположении к метафизике нравов» высшим благом без всяких оговорок именуется только «добрая воля»[4], а в таком контексте объяснение возможности соединения «счастья (и притом в нужной пропорции) с мерой добродетельности конкретного индивида» (с. 391) определенно утрачивает актуальность для *чистой* этики. Из этого, однако, закономерно следует вопрос о том, чем является высшее благо

[3] Автор признает, что «Основоположение» составляет здесь исключение (с. 389, сноска 32), однако объясняет это тем, что эта работа – «лишь своего рода введение к его практической философии», а не система таковой (там же), и прибавляет, что в первой «Критике» и лекциях по философии религии постулаты уже упоминаются. Если, однако, существенный элемент системы уже открыт и признан важным, было бы странно умолчать о нём именно во введении к системе. В этом, однако, и вопрос: имелась ли у Канта в 1781 г. окончательная система практической философии? Автор, по-видимому, уверена в этом, так как, например, тезис о независимости морали от религии и о том, что первая ведет к принятию второй, впервые выраженный в предисловии к трактату о религии, считает общим достоянием кантовских работ «критического» периода (с. 392), полагая, что «поздние работы <…> не сообщают нам ничего принципиально нового по сравнению с тремя “Критиками”» (с. 396).

[4] Иммануил Кант, *Основоположение к метафизике нравов*, в: Иммануил Кант, *Сочинения* (М.: Чоро, 1994), 4:165.

в поздней системе кантовской практической философии – в «Метафизике нравов» и трактате о религии[5].

Принципиальная для автора книги мысль о том, что постулаты практического разума присутствуют как *постулаты* и как систематически *полезные* положения[6] во всех основных трудах «критического» Канта, может быть признана обоснованной гипотезой только в случае, если она будет засвидетельствована *текстами Канта*. Если в отношении первых трех «Критик»

[5] Упоминаемая в книге (с. 404, сноска 87) и разделяемая автором (с. 408) интересная гипотеза Хабихлера, что аналог высшего блага в «Религии» есть этическое общежитие, наводит на мысль, что этическое общежитие может быть внешним аспектом такого высшего блага, в то время как внутренним и здесь, как в «Основоположении», остается добрая воля, во всей полноте понятия о ней: добрая воля как *святость умонастроения*.

[6] Говоря о «систематической полезности», мы имеем в виду трактат Канта о религии. Не подлежит сомнению, что в философской сотериологии Канта присутствуют ходы мысли, которые можно воспринимать как реликты постулата бессмертия из второй «Критики»: скажем, тезис о том, что поступок (нравственная деятельность) есть «постоянное движение вперед от не вполне доброго к лучшему» (Иммануил Кант, *Религия в пределах только разума*, в: Иммануил Кант, *Сочинения* (М.: Чоро, 1994), 6:68), вследствие чего «добро в явлении» в нас всегда недостаточно сравнительно с законом святости (там же), так что для соответствия закону нравов необходима бесконечность времени. Однако доброе умонастроение Кант понимает как следствие *единовременного* принятия закона нравов в верховную максиму, которое есть «один-единственный акт» и после которого человек «предстает перед божественным судьей <…> *морально* совершенно другим» (Кант, *Религия*, 77; курсив Канта. – *А.С.*), и новое умонастроение представительствует за человека и оправдывает его. Если, однако, переворот умонастроения достаточен, как таковой, для оправдания и если доброе умонастроение может быть вменено вместо (всегда недостаточного) действия, то для спасения необходим именно этот переворот; аргумент же от бесконечности будущего и сам постулат бессмертия может вызывать в хрупкой природе человека иллюзию протяженности во времени самого переворота, надежду на совершение переворота только *в будущем*, тогда как перспектива обращения открыта перед человеком всегда, в том числе и в конце жизни, когда обычная практика духовников состоит в усыплении совести вместо ее пробуждения (Кант, *Религия*, 82 примеч.). Поэтому в философской теории оправдания такой постулат будет практически контрпродуктивен, будет внушать эвдемонистическую иллюзию религии «ничегонеделания» (Кант, *Религия*, 56 примеч.).

такие подтверждения Л.Э. Крыштоп действительно приводит, то в отношении трактата о религии утверждение о вездесущности постулатов автор просто *постулирует*:

> Возможность основания этического общежития есть предмет веры, однако эту возможность необходимо предполагать как единственное условие возможности победы доброго принципа; таким образом «мы и приходим к постулированию свободы субъекта, существования Бога[7] и бессмертия души как необходимых условий возможности высшего блага» (с. 407–408).

В данном месте может идти речь разве что о постулате *этического общежития*, поскольку именно оно есть здесь *предмет моральной веры*[8].

Моральную религию Кант признает «единственной подлинной религией» (с. 398), которая должна распространиться на все человечество (с. 405–406), что и составляет его конечную цель (с. 398, 412, 422 (сноска 148)). Этическое общежитие «уже не будет нуждаться в статутарных религиях» (с. 411). Закономерен вывод, что, по Канту, все исторические религии – и христианство, хотя оно и наиболее близко к моральной религии, не составляет исключения – в конечном счете *превратятся* «в чистую религию разума» (с. 415, 422). Хотя Л.Э. Крыштоп и полагает, что дело обстоит не столь прямолинейно, ввиду преимущественного положения в кантовской концепции христианской веры, однако она считает, что вывод

---

[7] Идея Бога, вернее, действительность благодати, тематизируется в трактате о религии значительно ранее, при обсуждении возможности «сверхъестественного содействия» перевороту в умонастроении (Кант, *Религия*, 46–55). Однако простой *постулат* такого «содействия» нимало не помог бы *действительному* умонастроению человека. Здесь недостаточно *постулата* Бога, нужно бы вмешательство *Его самого*.

[8] Впрочем, и не одно оно: Кант говорит, к примеру, о «*практической вере*» в сына Божьего (Кант, *Религия*, 62) как идеале морального совершенства (Кант, *Религия*, 61), так что в моральной вере нужно признать как минимум пять основоположений. Если же, по мнению автора книги, моральная религия включает в себя, помимо постулатов, «и непосредственно вытекающие из них положения» (с. 409), то объем такой моральной религии прирастает еще значительно больше.

об этом приоритете сделан Кантом на основе догматов самого христианства (с. 422–423), которыми оказываются, впрочем, все те же постулаты свободы, Бога и бессмертия. Таким образом, поскольку исключение из правила доказано ценой логического круга в доказательстве, следует, казалось бы, признать всеобщим само правило – отмирание исторических религий и замену их моральной религией. Если, однако, критика Кантом статутарных религий ограничивается тем, насколько исполнение историчных внешних предписаний и теоретическая вера в догматы признаются в них приоритетными перед моральной верой и нравственностью образа жизни (с. 411), то дело не в историческом (или рациональном) характере *вероисповедания*, а только в соотношении морально-рационального и статутарного *элементов* в нём[9], и протестантизм, в частности, наиболее близок к религии разума потому, что «в меньшей степени содержит статутарный компонент» (с. 417), и в общем виде, церковная вера, включающая некоторый «исторический (статутарный) компонент», однако соответствующая чистой религии разума, во всяком случае, включающая принцип приближения к ней, может быть, при всей своей историчности, названа истинной верой (с. 411), – то кантовская теория «концентрических кругов» (из предисловия к «Религии…») остается в полной силе, причем *не* как описание преходящего исторического положения дел, и потому конечным пунктом истории вероисповеданий оказывается не всемирное единство верующих на принципах рационально-деистической веры, а многообразие вероисповеданий, в каждом из которых моральный элемент одинаково приоритетен перед статутарно-догматическим элементом и которые все равно чужды тому, что Кант именует «поповством». Это различие историко-религиозных перспектив получает важное значение не только при изложении и оценке кантовской философии объективной религиозности и ее тенденций вообще, но и при обсуждении такой значимой, в том числе и в наши дни, частной темы философии религии, как

[9] Так же точно, как в философии моральной религии, Кант ставит акцент не на рациональном или чувственном характере *мотивов* воли в ее максиме, а на морально верной *иерархии* этих мотивов.

вопрос о веротерпимости и способах ее теоретического обоснования. Когда речь идет о праве светских и духовных властей на ограничение свободы граждан в вопросах веры, отрицание такого права и соответственно принцип терпимости к инаковерующим может быть обоснован исходя из разных предпосылок: как на основе принципа права, так и на основе религиозных (или философско-религиозных) убеждений. Кантовское эссе о просвещении выражает убеждение, что в обществе необходима полная свобода публичного применения разума при одновременной неизбежности ограничения его частного применения, что право на вмешательство в религиозные дела появляется у светского правителя, только если установления религиозных организаций угрожают нарушением гражданского мира, и наконец, что истины, излагаемые с церковной кафедры, не должны противоречить религии разума (с. 433). Автор книги, будучи убеждена в том, что Кант выражает точку зрения радикального деизма, для которого итогом будущей истории вероисповеданий станет «постепенное отмирание всех позитивных религий» (с. 439), плюрализм же вероисповеданий есть неизбежное зло, подлежащее всемерному преодолению (с. 439–440), полагает, что эта позиция вряд ли применима к современным дискуссиям о веротерпимости (с. 440)[10]. Монографию завершает краткий обзор восприятия кантовского учения о религии как его адептами, так и его критиками в Германии и России.

В целом перед нами тщательное и обстоятельное исследование пограничья философии и теологии в Германии эпохи Просвещения, само просвещающее не знакомых с этими сюжетами

[10] Мнение же Пола Гайера, согласно которому Кант обосновывает принцип веротерпимости не религиозным, а правовым основоположением (всеобщим принципом права), автор оспаривает на том основании, что религия разума основывается у Канта на том же законе свободы, что и право и мораль (с. 439). Спорно, однако, можно ли сомневаться в правовом характере дедукции, использующей чисто правовую оппозицию частного и публичного и категории общественной практики, внешние действия и их последствия, равно как и можно ли считать такую дедукцию *религиозной*, пока она не начнет аргументировать хотя бы принципами моральной религии.

и оказывающее полезную службу знакомым с ним. В самом деле, если книга рельефно представляет исторический контекст мысли даже хорошо знакомого нам философа и при этом утверждает нечто, даже спорное, о нём самом – она сама весьма полезна и сама есть факт просвещения, для которого, как мы знаем, требуется «мужество пользоваться *собственным* умом».

А.К. Судаков

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
asudakow2015@yandex.ru