

18. Rahner K. Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“ / Karl Rahner. Schriften zur Theologie. Bd. X. – Zürich: Benziger, 1972.
19. Rahner K. Anonymer und expliziter Glaube / Karl Rahner. Schriften zur Theologie. Bd. XII. – Zürich: Benziger, 1975.
20. Rahner K. Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils / Karl Rahner. Schriften zur Theologie. Bd. XII. – Zürich: Benziger, 1975.
21. Rahner K. Observations on the Problem of the “anonymous Christians” / Karl Rahner. Theological Investigations Vol. XIV translated by David Bourke. – London: Darton, Longman & Todd, 1976.
22. Rahner K. The one Christ and the Universality of Salvation / Karl Rahner. Theological Investigations, Vol. XVI, translated by David Morland London: Darton, Longman & Todd, 1979.

### Summary

Iryna Rozhdestvenskaya

#### Philosophical Aspects of Karl Rahner’s “Anonymous Christianity”

The author examines the philosophical foundations of one of the most controversial concepts of the famous Catholic theologian, Karl Rahner, - the concept of “anonymous Christianity”. She discusses the existential dimension of the concept, the propriety of such an approach to the concept, which often had been described as an evidence of Rahner’s sociological views. It is analyzing, what problems within the critics of the concept of “anonymous Christianity” can be solved, if one take into consideration its existential aspects.

УДК 2-1

© Ірина Горохолінська  
м. Чернівці

#### ВПЛИВ АКсіОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ КАНТА НА ФОРМУВАННЯ ЗАСАД РОСІЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

*У статті здійснюється аналіз характеру впливу та тлумачення аксіологічної доктрини Канта в межах концепцій представників російської релігійної філософії.*

**Ключові слова:** російська релігійна філософія, етикотеологія, свобода волі, автономна добра воля, статутарна віра, чиста віра, категоричний імператив, теократична утопія, ноуменальність.

Новітні трансформації релігійної картини світу вражають – масова поява нових релігійних течій, численні приклади поширення нетрадиційної для певного регіону релігійної культури, а часто й відхід від релігійних цінностей – це все вже звичні реалії нашого часу. Звичайно, що причин такого георелігійного «поступу» є багато, проте однією з найвагоміших, на думку багатьох дослідників, є неможливість традиційних релігій забезпечити потреби сучасного віруючого, «неактуальність» методів регулювання смисложиттєво-ціннісних, а часто й буденно-насушних проблем у житті модерної особистості. Тому в таких умовах доцільною та вартою уваги дослідників-релігієзнавців є спадщина російської релігійної філософії, представники якої, будучи щиро віруючими людьми, зуміли відійти від фанатичності, надмірної звичаєвості та поверховості у сповіданні та трактуванні релігійних цінностей, зосередивши увагу своїх сучасників і прийдешніх поколінь на гуманізації релігії та всезагальній моралізації, а не догматизації релігійних дій. У таких настановах російської релігійної філософії, легко простежити кантіанські впливи. Незмінна **актуальність** Кантових ідей та настанов зумовлена передусім тим, що в його творчості першорядне місце посідають проблеми свободи, гідності та смислу життя особистості. Для цього мислителя саме особистість є альфою і омегою культури, в основі якої лежить свобода як здатність людини свідомо підпорядковувати власне життя інтересам і потребам інших, високим ідеалам загальнолюдських уявлень про обов’язок, совість, честь, благо. Безперечно, не всі російські релігійні філософи наслідували кантівські настанови, проте навіть ті, які не погоджувалися з концепцією Канта, не змогли оминати у своїй творчості його праць і неодноразово зверталися до них.

**Метою** даної статті є дослідження закономірностей впливу кантівської аксіологічної системи на формування ідейного поля російської релігійної філософії та віднайдення в межах цього філософсько-теоретичного доробку певних орієнтирів для врегулювання прикладних проблем у сучасному релігійному світі.

Дослідження кантівських впливів на російську релігійну філософію не є новою проблемою. До неї вдавалося багато дослідників, зокрема А.Ахутін [2], О.Круглов [10], Г.Аляєв [1], М.Мінаков

[12] та багато інших. Їх дослідження та теоретичні висновки, звичайно, будуть мати відображення та осмислення і в цій статті. Джерельною базою дослідження виступають праці як Канта [6–9], так і російських релігійних філософів [3–5, 11, 13–14].

Певний час у філософських колах домінувала думка щодо повного несприймання Канта російською релігійною філософією, адже говорилося про те, що «критика філософії Канта і боротьба проти кантіанства – постійна тема російської філософської думки» [15, с.169]. І такі твердження не були безпідставними, проте, варто зазначити, що ті дискусії з кантівськими ідеями, які пропонувалися російськими релігійними філософами в межах їхніх праць, швидше всього не є «несприйняттям», а певною «настороженістю» до ідей мислителя. Навіть О.Лубкін (1770 або 1771–1815), який видав одну із перших у Росії публікацій про Канта, де виступив з критикою кантівського апіоризму та агностицизму і спроб Канта обґрунтувати релігію за допомогою моралі, у пізніших своїх працях досить помітно пом'якшив таку ортодоксальну релігійну позицію і намагався віднайти нові способи співіснування віри та розуму, богослов'я та філософії, хоча у перших своїх працях він виступав невідступним опонентом ідей кантівської філософії релігії: «справедливо, що славнозвісного Канта, називають руйнатором, не тому що він ніби то все зруйнував, бо ж розум людський, незважаючи ні на які тонко-абстраговані критичні розумування, залишається ще в цілісності; але тому, що все зруйнувати хотів, сам нічого не створюючи; або створюючи, але творячи на позір, щоб не було пустого місця» [11, с.17]. Були й такі мислителі, які категорично не поділяли концепцію Канта та, на думку Г.Аляєва, стали на шлях філософського витлумачення православного догмату, потрапивши під вплив власної конфесійної упередженості [1]. Одним із таких філософів був В.Зеньківський (1881–1962), який гостро критикував етикотеологію Канта, котра акцентує свою увагу на досвіді філософської рефлексії над релігійними цінностями, що б дозволила звільнити їх від таких негативних рис, як догматизм, фанатизм, забобонність, ритуалізм і філософсько-етичний, а не церковно-одкровенний підхід до обґрунтування буття Бога, розрізнення «чистої, моральної» та «історичної, статутарної» релігійних вір, де лише «чиста релігійна віра одна тільки може обґрунтувати всезагальну церкву, адже тільки вона є вірою розуму, яку можна переконливо повідомити кожній людині, натомість історична віра, ґрунтована лише на фактах, може поширювати свій вплив не далі, ніж це дають змогу зробити обставини часу та місця, надаючи інформацію, що дозволяє судити про її достеменність» [7, с.117]. Статутарна церковна віра багато в чому є примусовою, натомість моральна віра вільна. Історична (статутарна) віра «мертва сама по собі», тобто як певне сповідання не становить самодостатньої моральної цінності (адже доволі часто її сповідають не в силу певних глибинних моральних переконань, а лише силою традиційної, формальної приналежності до певної релігії). Тим часом моральна віра в Бога є «живою вірою», оскільки випливає з осмисленого ціннісного вибору особи.

Статутарні релігійні закони (догмати) можуть зберігати своє значення лише як данина культурницькій традиції, але самі собою (як «одкровення») вони не обов'язкові. Справжня ж основа всякої щирої релігійності – моральне законодавство. Тим-то, наголошує Кант, «істинне шанування Бога», що має загальне значення для кожної людини, мусить ґрунтуватися лише на моральних законах. Якщо статутарні релігійні закони (тобто певна конкретна догматика й культ) підходять чи можуть підходити не кожній людині, то щира моральність мусить бути властива кожній людині як вільній особі; поза моральністю немає людської гідності. «Моральне законодавство є те, що власне й утворює релігію, а статутарні закони містять лише засоби для її заохочення та розповсюдження» [7, с.119]. Моральна віра є, отже, чимось універсальнішим, ніж віра історична (статутарна) і дозволяє навіть особам, які традиційно належать до різних віросповідань, по суті бути носіями єдиної духовності – релігії у широкому філософському значенні цього слова. І навпаки, люди, які формально належать до певної конфесії, але аморальні, є насправді безрелігійними.

Так само й богослужіння саме по собі не несе, за Кантом, справжнього релігійного смислу, адже тут має значення не стільки внутрішня моральна цінність вчинків, скільки зовнішнє здійснення їх для Бога і, отже, догоджання йому, якого він, як істота абсолютна зовсім не потребує. Найкращим способом «богослужіння» може бути сама добродісна поведінка, добродісне ставлення до інших людей.

Натомість, на думку В.Зеньківського, неможливе існування ні гетерономної, ні автономної християнської етики. Адже, церковність не є зовнішньою зобов'язальною спонукою, а внутрішньою свободою. В цьому контексті свобода є виявом церковності в нас, а не виключно індивідуальною функцією, а моральне життя в нас (як і будь-яке духовне життя в нас) є функцією церковності в нас. «Докори, що звучать щодо церковності в тому, що вона завдає утисків свободі людини в її творчості і діяльності, несправедливі: тобто вони слухні лише деякою мірою, та й то лише щодо минулих віків, щоправда, лише в Західній Європі. Християнство, у своїй суті цілком засноване на свободі духу... В

досвіді церкви лежить досвід Христової свободи. Щоб ми були вільні у Христі, потрібно завжди бути з Христом, тобто перебувати в лоні Христової церкви» [5, с.178]. І участь у богослужбовій практиці церкви, на думку В.Зеньківського, є обов'язковим для кожної віруючої особистості, адже: «тайна віри досягається не розумом, а через «благочестя», тобто живу участь в житті церкви» [5, с.179]. Отже, В.Зеньківський, полемізуючи з Кантом, повністю відкидає кантівські модальності віри і бачення основ релігійності. Але, нехай і в догматично-обрядовому руслі, все таки він актуалізує питання внутрішньої свободи духу та визнає помилковість і недоцільність фанатичної релігійності, проте вбачає її притаманною лише західному християнству, оскільки «східне православ'я часто піддавалося небезпеці «не встояти в свободі Христовій», але саме благоговіння перед свободою в ньому ніколи не втрачалось» [5, с.171].

Ще одним представником російської релігійної філософії, який гостро критикував Канта, був С.Булгаков (1871–1944). Він засуджував кантівську автономну етику та атропоцентричність його філософування, відкидання спасенної місії Христа. Як вказує Аляєв, «він називає Канта «філософом протестантизму» засліпленим та загіпнотизованим власною релігійною доктриною» [1]. Адже Кантова етика покликана переконати людину в тому, що її сутність вивершується в доброчесності, що вірність обов'язкові чесноти – то межа щастя й гідності особистості. Справжня особистість народжується на ґрунті свободи, тобто на ґрунті вірності обов'язкові. Зрештою, свобода є найхарактернішою ознакою особистості, і вона постає не як свобода потурати власним забаганкам, а як здатність вирватися з-під їхнього диктату. Кант писав: «Обов'язку! Ти піднесене, велике слово, в тобі немає нічого звабтивного, що приналежувало б людям, ти вимагаєш покори, але, щоб спрямувати волю, і не погрожуєш тим, що викликало б природну відразу й лякало б; ти лише встановлюєш закон... То де ж твоє гідне тебе джерело і де коріння твого шляхетного походження, що гордо відкидає всіляку спорідненість зі схильностями, звідки ж постають неодмінні умови тієї гідності, що її самі лише люди можуть дати собі? Це може бути лише те, що вивисує людину над самою собою (як частиною чуттєво сприйманого світу)... Це не що інше як особистість...» [8, с.477]. Наголосимо: оспівуваний Кантом обов'язок – то не вимога якогось зовнішнього авторитету, а внутрішньо виплекана відданість ідеї людяності та справедливості. Особа, яка виплекала у своїй душі такий обов'язок, не вагаючись, знехтує тим чи тим зовнішнім «обов'язком», якщо тільки він суперечить загальнолюдському уявленню про справедливість, чесність, порядність. Логіка Кантового морально-етичного вчення вказує на те, якою мірою цей філософ вірив у силу морального духу особистості, адже саме ця сила, на його думку, здатна надати істинність ідеї універсально-абсолютного Добра і Мудрості – тобто ідеї Бога. Саме через утвердження непохитності нашої моральної волі, реальність якої може мати істинність тією мірою, якою взагалі є реальним усе справді людське в людині, Кант здобуває підстави для утвердження Божої волі, котру він називає Вищою волею і пише, що «вона мусить бути всемогутньою, щоб їй були підпорядковані вся природа і її відношення до моральності у світі; всезнаючою, щоб пізнавати найпотаємніше у способі думок і його моральну цінність; всюдисущою, щоб бути якнайближчою до всякої потреби, неодмінної для вищого добра у світі; вічною, щоб ніколи не бракувало цієї злагоди між природою і свободою» [8, с.424].

Такі міркування абсолютно не прийнятні для Булгакова: «моральна теологія Канта є саме тим безглуздим антропоморфізмом, або психологізмом у релігії, якому він ніби оголошує війну, бо створене і людське видається тут за Божественне, причому цей войовничий психологізм набуває явно ворожого релігійного характеру, як це доволі яскраво виявляється і в релігійних трактатах Канта... Релігійний іманентизм, до якого і зводиться сутність психологізму в релігії, вороже спрямовується проти віри у трансцендентного Бога і тим самим знищує своєрідну природу релігії, піддаючи при цьому хибному та насильницькому витлумаченню основні релігійні поняття. Етика натомість перетворюється на фарисейське законництво, зухвале у своєму ригоризмі та у своїй безглуздії нескінченності, в якій воно якраз і бачить прояви безумовного морального закону» [4, с.32]. Отже, С.Булгаков не поділяв кантівської етикотеології, вбачаючи в ній кроки до повної нейтралізації релігії як такої, що несе світло Христової викупної жертви. Вважаємо, що його критика не цілком обґрунтована, адже не можна на основі того, що Кант говорить про моральність гідної особистості, як запоруку вивершення сотеріологічних настанов, стверджувати, що кенігсберзький мислитель, який дійсно виховувався в душі християнства, відкидав спасенну місію Христа. А чи не є ця місія і в тому, щоб показати, як людині плекати в собі таку особистість: моральну, гідну, вірну обов'язку доброчесності? Чи не є Христос взірцем, ідеалом для кожної особистості? Звичайно є. І саме про таку особистість і говорить Кант.

Критика кантівського суб'єктивізму з позицій «соборної» етики притаманна і для інших російських релігійних філософів. Проте, є серед них і такі, які досить високо цінують кантівську аксіологічну доктрину. Це, наприклад, В.Соловйов (1853–1900), що присвятив Канту велику енциклопедичну статтю та багато інших праць. Він вважав, що в галузі етики Канту належить роль її

остаточного формулювання та утвердження її формальної частини: «його розкладання моральності на автономний та гетерономний елементи і формула морального закону є один з найвеличніших успіхів людського розуму» [13, с.241]. Те, як Кант розмежує поняття «чистого» і «практичного» Розуму, імпонує В.Соловійову. Кант, говорить про те, що людина – істота, приречена на вибір цінностей, кожен її вчинок несе у світ добро або зло, красу або безлад. Ціннісні орієнтири для людської свободи накреслює практичний розум. Він виводить нас на рівень духовності, «ноуменальності». Основа практичного розуму – моральна свідомість, автономна добра воля. Саме вона здатна настановити людину всупереч егоїзмові ставитися до інших осіб як до мети, а не засобу, звряючи власні конкретні вчинки з уявленням про загальний закон чесноти: «чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла разом правити за принцип загального законодавства» [9, с.35]. Проте, категоричний імператив для В.Соловійова – це добро у всій його зверхності, яка надає йому безумовну детермінованість. Соловійов вказує на те, що Кант шукає свободу волі у моральних вчинках, хоча вони є повністю детермінованими, вільним натомість є, за В.Соловійовим, саме вибір зла. На думку Г.Аляєва, «висока оцінка кантівського досягнення в етиці поєднується у Соловійова з твердженням про фактичну обмеженість його вчення. Кант сказав останнє слово в галузі чистої етики, але це далеко не останнє слово в етиці конкретній, в етиці життя» [1].

Незважаючи на певні розбіжності у поглядах, все-таки слід зазначити, що є велика спільність в ідеях цих двох філософів. Її вбачав і російський неокантіанець О.Введенський (1904–1941). Наприклад, теорія «теократичної утопії», тобто розробка ідеї Всесвітньої Церкви, де «започаткується здійснення ідеального майбутнього людства» [14, с. 201], досить схожа на кантівську теорію єдиної істинної релігії, що здатна об'єднати все людство як саме в чисто суто прикладних (економічних, політичних), так і віросповідних схильностях. Та ж спільність поглядів вбачається і в баченні ролі особистості в плеканні власної релігійності. Як уже говорилося вище, кантівська етикотеологія антропомірна. За В.Соловійовим також, «людина у світовому процесі – не безликий елемент, а співтворець Бога, вона покликана брати участь у просвітленні Хаосу, досягненні гармонії. Шлях такої співтворчості пролягає через утвердження людиною краси, яка протистоїть нищоті, нікчемності, бруду в усьому – природі, людських стосунках, власній душі. Утвердження краси нерозривно пов'язане з пошуками істинного, правдивого знання, з добром, моральністю. Щоб творити добро, людина має бути духовно вільною» [14, с.254].

Отже, вплив Канта на філософські погляди В.Соловійова очевидний. І ці обидва філософи у своїх працях актуалізували головне – цінність особистості на шляху вивершення власної гідності, і байдуже чи ця моральна особистість виховується в лоні християнської етики, а чи керується автономною доброю волею, головне те, якої мети вона прагне і які способи використовує на шляху плекання цієї мети. Безперечно цінність для сучасної особистості несе і заклик до певного «духовного екуменізму», об'єднання людства на основі спільних цінностей: чи церковних, як у Соловійова, чи моральних, позбавлених конфесійної приналежності, як у Канта.

Парадоксальним було ставлення до філософії Канта М.Бердяєва (1874–1948). Останній писав: «Я дуже ціную і люблю Канта, вважаючи його одним із найвидатніших філософів. Але обростання думки Канта шкільно-схоластичною корою з ускладненими доказами завжди здавалося мені зайвим і шкідливим, таким, що затьмарює його геніальну думку» [3, с.86]. Він навіть сам вказує на те, що Кант справив чималий вплив на його духовне становлення. У своїх міркуваннях він навіть доходить до такого твердження, що Кант є більшим християнським філософом, ніж Тома Аквінський. М.Бердяєв поділяє кантівське вчення про ноуменальний світ і власне ноумен та згідний з його критикою деяких доказів буття Бога, які розгорнув Кант, у першу чергу онтологічного. Категоричний імператив Канта М.Бердяєв розглядає як утвердження гідності людини, але поруч із цим він висловлює негативне ставлення до знеособлення категоричного імперативу, до релігії в межах самого лише розуму: «Усе життя я стверджую мораль неповторно-індивідуального і ворогую з мораллю загального, загальнообов'язкового... Я ніколи не скажу, що людина, яка випала із загальнообов'язкового морального закону, є нещасною і відторгнутою. Я радше скажу, що охоронець загальнообов'язкового закону є цілком аморальною людиною, кандидатом до пекла» [3, с.86]. А отже, М.Бердяєв поруч з тим, що поділяв і наслідував у багатьох аспектах філософські погляди Канта, все ж не перебував у цілковитій орбіті його впливу.

У даній розвідці заслуговує уваги філософська діяльність О.Введенського – одного з російських неокантіанців. Критична філософія, на його думку, після перевірки структур свідомості дала можливість розумові вірити у будь-що, навіть в абсурдні речі. Розумна віра може бути або марною (те ж саме, що й випадкова), або моральнісною – залежно від мотиву, за яким здійснюється акт віри. Віра є моральною та чистою лише у тому випадку, коли її мотивом є моральнісний обов'язок. О.Введенський іде навіть далі, ніж Кант, і чітко формулює другорядність віри стосовно формального моральнісного закону: «Віра у Бога та у безсмертя є умовою лише необхідною, проте аж ніяк не достатньою» [Цит. за: 12, с.17]. Тільки формальний

закон моральності зберігає цінність і цілісність конкретного життя людини та віри в Бога у системі розуму. О.Введенський також здійснює спробу відтворити класифікацію модальностей віри у Канта, але поступово формулює свою власну: наївна віра, яка існує безвідносно до питань про її пізнавальне значення; сліпа віра, яка безпідставно відмовляється відповідати на питання про гносеологічний статус віри; і третій тип віри – свідомо віра, яка є або марнотною, або інтелектуальною за своїм мотивом.

Отже, безперечно філософсько-релігієзнавча доктрина Канта, його аксіологічні, етичні ідеї здійснили вагомий вплив на подальший розвиток філософської думки. Не залишилася осторонь і російська релігійна філософія, представники якої, часто в дискусіях, критичних дописах, аналізували доктрину Канта, відштовхувалися від неї, плекаючи власні філософські концепції. Адже, філософські погляди Канта утвердивши примат морально-аксіологічних, ідейно-сміслових аспектів релігійності над її конкретно-конфесійними, ритуально-обрядовими вимірами, задали методологічно значущу «систему координат» філософського осмислення релігії, виявлення її людинотворчого осердя та гуманістичного потенціалу. Саме ця гуманістична потенція кантівського вчення якнайповніше втілюється в концепціях російських релігійних філософів (В.Соловйова, М.Бердяєва, навіть С.Булгакова). А запропонований Кантом шлях може стати дієвим і для людини нашого часу, адже він допомагає ціннісно зорієнтуватися, особливо молоді, у вирі багатоликої релігійної картини світу, звертаючи увагу на те, що єдиним фактором усіх релігій є їхній моральний стрижень. Лише істинна моральність є істинним поклонінням Абсолюту, а вибір віросповідної приналежності, чи то відмова від такої – це вже автономний вибір кожної людини на шляху плекання власної гідності.

### Література

1. Аляев Г. Категоричні максими Канта в дзеркалі російської релігійної філософії // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://sofy.kiev.ua/pf2/alyaev.htm>
2. Ахутин А. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. – 1991. – №1.
3. Бердяев Н. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Юнис, 1991.
4. Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.
5. Зеньковский В. Апологетика. – М.: Издательский Дом «Грааль», 2001.
6. Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: Реноме, 1998.
7. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
8. Кант И. Собрание сочинений: в 6-ти тт. – М., 1963 – 1966. – Т. 4. – Ч. 1.
9. Кант И. Критика практического разума / И.Кант; [пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко] – К., 2004.
10. Круглов А. Проблема истины: Кант и русская религиозная философия // Вопросы философии. – 2001. – №3.
11. Лубкин А. Рассуждение о том, возможно ли нравучению дать твердое основание не зависимо от религии. Фрагмент. // Кант: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2005.
12. Мінаков М. Рецепт кантівського поняття віри розуму в німецькій, російській та англо-американській кантознавчій традиції //Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць. – К., 1999. – №9.
13. Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 т.: 2-е изд. – М., 1990. – Т.1.
14. Соловьев В. Русская идея. // Соловьев Владимир. Россия и Вселенская Церков. – Минск: Харвест, 1999.
15. Франк С. Русское мировоззрение. – СПб.: Ретис, 1996.

### Summary

Iryna Horokholinska

#### The influence of Kant's axiological ideas on the genesis of Russian religious philosophy

The article concerns the analysis of the character of influence and interpretation of Kant's axiological doctrine in the context of Russian religious philosophers' conceptions. The article combines historical theoretical and value aspects of the philosophy of religion.