

РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ І ПРИНЦИПІВ ЕТИКОТЕОЛОГІЇ І.КАНТА У
ПІСЛЯПРОСВІТНИЦЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІЙ ДУМЦІ

У статті обґрунтовується, що аксіологічна система Канта є парадигмально визначальною для всіх подальших філософсько-релігієзнавчих розробок, які витворювалися чи на основі, чи в дискусії з її теоретико-концептуальним ядром. Концептуальна глибина, методологічне новаторство, гуманістичний потенціал, який простежується в Кантовій концепції релігії та релігійності, визначили її потужний вплив на подальший історичний розвиток філософсько-релігієзнавчої думки. Зазнаючи рецепції в межах післяпросвітницького ірраціоналізму, доктрина релігійної віри Канта надихала його речників своїм антропологізмом і приматом практичного розуму над теоретичним.

Ключові слова: етикотеологія, ірраціональна філософія, практичний розум, ритуалізм, сотеріологія, філософія життя, екзистенціалізм, гуманізм, філософія серця, неокантіанство

Постановка проблеми. Новітні трансформації у релігійній сфері – вражаючі: 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 сьогодення. 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 нагальних життєвих проблем, що постають перед людиною. Нові життєві реалії спонукають певну частину «пастви» історичних церков відколюватися з лона своєї громади, утворюючи нові, модернізовані варіанти релігійних організацій. Людина нашого часу перебуває на такому світоглядному роздоріжжі, де легко звернути на хибний шлях і, шукаючи душевного та морального прихистку в релігії, знайти себе в таких духовних і релігійних практиках, що є далекими від гуманістичних моральних цінностей. Адже, часто створюючи ілюзію благочестя, такі організації мають на меті далеко не виховну, просвітницьку чи дидактичну функцію, а переслідують свої прагматичні, а інколи досить деструктивні, руйнівні цілі. А тому звернення до ідей **І. Канта** щодо бачення ним ціннісного реформування обрядово-культової діяльності традиційних церков, перенесення пріоритетних векторів на внутрішню релігійність, плекання у власних прибічників моральності та добросовісності, а не зовнішніх форм релігійного ритуалізму, є **актуальними**, адже дали б змогу змінити певні тенденції в розвитку сучасних інститутів історично-традиційної церковності, яка в свідомості багатьох постає як інституція, що зобов'язує до додержання канонів і дріб'язкової ритуалістичності, покликаної знівельовати самостійність мислення та життєвого вибору.

Аналіз досліджень. Рецептивність кантівської філософії релігії у власних працях досліджували І. Бельський [2], А. Залужна [9], О. Кирильчук [13], В. Метлов [15], В. Перов [17] та інші.

Основними характеристиками кантівської філософсько-релігієзнавчої системи, представленої його етикотеологією та вченням про модальності віри, є акцентуація на досвіді філософської рефлексії над релігійними цінностями, яка б дозволила звільнити їх від таких негативних рис, як догматизм, фанатизм, забобонність, ритуалізм і дала змогу актуалізувати моральний стрижень релігійності. Філософія релігії І. Канта, всупереч думці багатьох богословів, покликана не заперечити релігію, а піднести її на якісно інший ціннісний рівень. Філософсько-етичний, а не церковно-релігійно-екзистенціальний підхід до обґрунтування буття Бога цілком закономірно мотивує в аксіологічній доктрині Канта і специфічний погляд на цінність історичного буття релігії. Такі прогресивні думки справили значний резонанс у філософському дискурсі доби Нового часу, надавши всьому розвитку філософської думки після Канта нового

вектору. Його настанови дістали у подальшому розвитку філософського осмислення релігії досить активний відголос, а рецепції його доктрини можна зустріти у багатьох філософів, які працювали саме у сфері практичної філософії. «Етична теорія Іммануїла Канта, без сумніву, є найвеличнішим вкладом у світову філософію, – пише О. Мачульська – Творча спадщина Канта, ставши джерелом численних обговорень та інтерпретацій, поклала початок новій тенденції в осмисленні моралі. Серед видатних філософів наступного періоду важко знайти такого автора, який залишився б зовсім байдужим до ідей Канта, не висловив би у той чи інший спосіб власне ставлення до його концепції. І водночас вченню кенігсберзького мислителя XVIII ст. не судилося бути достатньо адекватно зрозумілим як сучасниками, так і наступними поколіннями філософів. Концепція І. Канта піддавалася неоднозначним, часом суперечливим і невідповідним філософському задуму автора трактуванням» [14, с.95]. З огляду на це, наше дослідження зосередиться на висвітленні не тільки рецептивності ідей І. Канта у плані розгортання і наслідування його ідей в межах так званого кантіанства, але й на тих філософських концепціях, які вступали у дискусію з кантівською системою. На нашу думку, саме в такий спосіб можна показати, наскільки актуальними як у теоретичному, так і чисто практичному сенсі були ідеї І. Канта, якщо вони змушували задумуватися над ними мислителів протилежних філософських і навіть релігійних позицій, звертатися у своїх творах до них, переосмислювати, а тому творити нові концепції, які б знаменували подальший розвиток філософського дискурсу. «Кант є об'єктом критики і відправним пунктом для протилежних філософських доктрин» [15], а це якнайяскравіше підтверджує актуальність та значення його ідей.

Наголосимо передусім, що з огляду на обставини, в яких формувався світогляд Канта, на його концептуальні висновки значний вплив здійснювало протестантське середовище виховання. Справді, з протестантськими настановами Кантову філософію релігії споріднюють і визнання першорядної ролі ідивідуально-особистісного, а не церковного шляху до Бога, і бачення в характері вчинків людини свідчення її есхатологічних перспектив, і елементи ригоризму в етиці. Але є у філософській теології Канта (етикотеології) й такі настанови, які принципово різняться її від релігійних концепцій у чистому вигляді. Це передусім здобуття свідчень буття Бога не на основі Одкровення, а через особистісний «поклик совісті».

Ірраціоналістична філософія, яка як явище виникає у XIX ст., спрямовує свій погляд на життя людини через призму її власних переживань, прагнень, сподівань, тобто на ірраціональні чинники її свідомості. Основні образи і проблеми, що піднімалися в межах післяпросвітницького ірраціоналізму, за своїм смыслом та концептуальною лінією становлять певну світоглядну альтернативу новочасним філософським системам, які, піднімаючи загальноуніверсальні проблеми буття світу, часто-густо були недієвими або байдужими щодо людських, особистісних, антропологічно детермінованих умов існування. Ідеї ірраціоналістичної філософії, як видно вже з аналізу концепції Шлеєрмахера, багато в чому були натхненні кантівським вченням, адже, як ми вже з'ясували, його аксіологічна концепція повністю антропомірна, звернена до людини, а практичному розумові надається в ній світоглядний примат над чистим, теоретичним розумом (на противагу радикальному сцієнтизму класичної новочасної методології). Одним із засновників ірраціоналістичної філософії післяпросвітницької доби вважають **С. К'єркегора**.

Центральною категорією філософії С. К'єркегора є категорія існування. Але філософ не розуміє під словом «існування» зовнішнє буття людини, його тлумачення цього терміну значно глибше. Для данського філософа існування – це світ існування людської свідомості, певної душевної діяльності. Людина у С. К'єркегора, так як і в Канта, у першу чергу характеризується власною свободою. Остання по-різному реалізується людиною на певних етапах її самоусвідомлення, яких філософ виділяє три: естетичний (коли людина керується не свободою, а потягами), етичний (певна перехідна стадія, на якій людина ще не вільна, але намагається бути такою) та релігійний (стадія реалізації людської свободи). Як і в Канта (хай і в іншій концептуальній тональності), у К'єркегора етичне самовизначення людини визнається принципово важливим для сотеріологічних цілей. Але якщо у Канта моральність і сотеріологія по суті тотожні: «Необхідно, щоб весь наш спосіб життя був підпорядкований моральним максимам, але це неможливо, якщо з моральним законом, що є тільки ідею, розум не пов'яже дійової

причини, яка визначає для нашої поведінки, що узгоджується з цим законом, результат, точно відповідний нашим вищим цілям, чи то в теперішньому чи ж то в потойбічному світі. Отже, без Бога і незримого світу, на який ми покладаємо сподівання, прекрасні ідеї моральності, хоч і викликають схвалення й захоплення, але не служать мотивом намірів і їх здійснення, бо ж не довершують всієї мети, природної і неодмінної для всякої розумної істоти» [11, с.423], то для К'єркегора прорив особистості до трансцендентного часто означає відчайдушне заперечення і самих велінь людської етики (але такому запереченню все одно передують напружений досвід моральної рефлексії). А. Камю вказує: «...для К'єркегора антиномія і парадокс є критеріями релігії» [10, с. 247]. Відрікаючись від будь-яких потягів і вийшовши за межі загальнообов'язкових звичаєвих стереотипів соціуму, істинно релігійна особистість, за К'єркегором, спрямовує свій погляд на Бога, адже страх смерті – це той екзистенційний стан, який людина не може ні з ким розділити, окрім Бога. І цей страх долається здобуттям людиною цілковитої свободи в актах віри, адже якщо вона готова поставити Бога понад усе, то вона визнає, що все у цьому світі є можливим для неї. Тобто, бачимо, що вплив кантівської аксіологічної доктрини на філософські пошуки К'єркегора є незаперечним, адже, як і в Канта, людина, зіткнувшись з проблемою власного морального вдосконалення та сотеріологічної невизначеності власного буття, знаходить відповідь на найважливіші світоглядні питання виключно у вірі в буття Божественної сутності, так і в К'єркегора, людина, рухаючись від стадії до стадії, на етичній відчуває непереборне бажання віри у Бога. Проте, на відміну від Канта, К'єркегор відкидає всі загальні принципи регулювання життя, надаючи абсолютної цінності тільки особистісній вірі в Бога. Хоч людина у К'єркегора, як і в Канта, від етичного доходить до релігійного, все ж Кант першій надає моральному в людині, а К'єркегор – релігійному. «Парадокс віри ґрунтується на тому, що Одинак – понад загальним; Одинак визначає свій стосунок до загального через своє відношення до абсолюту, та не свій стосунок до абсолюту через свій стосунок до загального... Любов до Бога може довести лицаря віри до того, що він надає своїй любові до ближнього форми цілком протилежної тому обов'язку, до якого спонукає його моральність» [1, р.59-60]. А тому можемо зробити висновок, що концепція віри К'єркегора набагато більш «відчайдушніша», ніж у Канта: він повністю розводить поняття знання, загальнозначущих понять моралі та віри. Погоджуємося з міркуваннями О. Бродецького, що: «Для Канта образ Бога постає як субстанціалізація загального уявлення про морально належне. Обираючи моральність, мусимо вірити, що наші ціннісні настанови обов'язку – то «вказівки» самого Бога... Натомість К'єркегор уже так зневірився у смисложиттєвому потенціалі всього загального й доконечного, що навіть загальність ціннісної, моральнісної свідомості не може бути для нього альфою й омеґою самовизначення. Загальне й доконечне передбачає межу між можливим і неможливим. Образ доконечності – то для К'єркегора образ життєвих «ґрат», які сковують переживання безмежності буттєвих можливостей. Віра ж, нехтуючи всім загальнозначущим, нібито дає Одинакові змогу прориву за межі невідворотності, яка «накидається» логічним мисленням» [3, с.20]. А отже, попри те, що вплив Кантівської аксіологічної доктрини на концепцію віри К'єркегора є досить відчутним, все-таки між ними є певна суттєва різниця: якщо у Канта людина є морально гідною, внаслідок власної свободи, а тому вона «неодмінно віритиме у Бога», то у К'єркегора людина вільна тільки у Богові, а тому мусить зневіритися у будь-яких загальнозначущих цінностях: «він відкинув грецьку ідею, що етичне – це найвища цінність, – як пише Л. Шестов, – так само як і їхню впевненість, що свобода є можливістю вибору між добром і злом. Така свобода – це свобода занепакої людини, тобто рабство. Істинна свобода є можливістю. Можливість спасіння там, де наш розум каже, що всі можливості вичерпані. І тільки віра, одна тільки віра дає людині сили поглянути в обличчя безумству та смерті... У цьому переконанні джерело вчення К'єркегора... Бог вище етики і вище нашого розуму. Він бере на себе наші гріхи й усуває жахи життя» [21, с.451]. На нашу думку, такі міркування все ж таки при некритичному їх розумінні можуть привести в реальній релігійній практиці до фанатизму й відмови від соціального буття конкретної віруючої особистості. А тому, вважаємо, що для сучасної віруючої людини більш дієвим і прийнятним є шлях Канта, що дає змогу врівноважити релігійні почуття людини з самореалізацією її в інших суспільних сферах – науці, політиці, культурі тощо, без відмови ні від перших, ні від останньої.

Подальший розвиток ірраціоналістичної філософії призвів до виокремлення самостійної течії в межах цього напрямку – філософії життя, що пропонувала як вихідне поняття – «життя» як певну інтуїтивно осягнену цілісну реальність. Яскравим представником філософії життя був **Ф. Ніцше**. З огляду на суперечливість морально-етичних запитів сучасної людини та культури особливо цінним видається порівняльний аналіз концепцій етики і релігійності цих двох мислителів, які на перший погляд можуть видаватися абсолютно полярними у своїх ціннісних симпатіях. Ось як, наприклад, про це пише дослідник В. Перов: «Дійсно, якщо спробувати перерахувати найвідоміших в історії «моралістів», то Кант потрапить у число перших. Аналогічно, якщо скласти список «аморалістів», тобто тих, хто заперечував позитивну роль моралі та моральності, то туди, без сумніву, потрапить Ніцше. Якщо звернутися до інтерпретації моральності, то вони виглядають як антиподи, тим паче, що сам Ніцше не приховував свого негативного ставлення до Канта» [17, с.176]. А втім, однаково «революційне» значення доробку кожного з них спонукає поставити питання і про елементи смислової спільності та рецептивності, прихованої за зримою протилежністю.

Фрідріх Ніцше гостро критикує образ свободи і гідності, що опосередковується чимось загальнозначущим: «чеснота – це все-таки наш винахід, наша особиста потреба й оборона; якщо ж розуміти її інакше, це просто згуба. Те, що не сприяє життю, стає йому шкідливим; чеснота з самого лише схиляння перед поняттям «чеснота», як того хотів Кант, лише шкодить. «Чеснота», «обов'язок», «добро в собі», загальне і знеособлене добро – все це вигадки, якими кенігсберзький китаєць потвердив занепад і ослаблення життя. Найглибші закони життя й розвитку вимагають якраз протилежного: щоб кожен мав свою чесноту, свій категоричний імператив. Якщо народ плутає свій обов'язок із поняттям обов'язку взагалі, він простує до загибелі» [16, с.339]. Щодо релігії та релігійності Ніцше такий же негативно категоричний: «Я засуджую християнство, я підношу проти християнської церкви найстрашніше з усіх звинувачень, які будь-коли лунали на землі... Християнська церква занапащує все, чого торкається: знецінює будь-яку вартість, перетворює правду в брехню, справедливість – у душевну ницість» [16, с.413]. Такий пафос, як видається, продиктований реакцією передусім на практику спотвореної релігійності, коли загальні ідеї чесноти і милосердя служать лише прикриттям ідеологічної облуди, авторитарної всевладності, що мала місце у стосунках суспільства та Церкви упродовж багатьох століть європейської історії і, як твердять деякі дослідники, «виявивши репресивний потенціал релігійно-метафізичних підвалин європейського історичного буття, Ніцше закликав людину позбутися хибних, ілюзорних цінностей і запропонував здійснити радикальну аксіологічну «ревізію», перегляд самого способу оцінювання» [4, с.60].

У разі такого розуміння чинників ніцшеанської категоричності виникає перспектива експлікації імпліцитно спільних мотивацій тлумачення релігійності Кантом і Ніцше. Адже й Кант (чого, на жаль, не побачив у ньому Ніцше) закликає плекати внутрішній, особистісний, опосередкований індивідуальним вибором і відповідальністю шлях до ідеалу. Загальнозначущість категоричного імперативу і ґрунтованої на його визнанні віри в Бога – не прийняття зовнішньої догми, а результат ненастанної внутрішньої роботи особистості, в результаті якої індивідуальна совість набирає образу загальнолюдської мудрості і спонукає гідність іншого цінувати не нижче своєї власної: «Той, хто вимагає (як необхідне для релігії) дотримання статутарних, таких, що вимагають одкровення законів, і при цьому не як засіб досягти морального способу мислення, а як об'єктивну умову перетворення на богоугодну людину, і надає перевагу цій історичній вірі перед намаганням наблизитися до доброго способу життя (замість того, щоб перше, як умовно угодне Богові, узгодити з другим, як угодним йому в будь-якому разі), – той перетворює служіння Богові на створення фетишів і займається псевдослужінням, яке відкидає назад будь-яку підготовку істинної релігії» [12, с.252]. Тож, на нашу думку, відмінність етичного та філософсько-релігійного дискурсів Канта і Ніцше лежить, насправді, не у площині аксіологічних розбіжностей, а зумовлена специфікою «темпераменту та енергетики» думки кожного з них. Ідейний же зміст Кантового і ніцшеанського образів моралі та релігії збігається у принциповому – добро та віра є несправжніми, коли засвоюються від зовнішнього авторитету чи нав'язуються примусово.

Отже, морально-етична та філософсько-релігійна концепція Канта і пристрасний критицизм Ніцше за умови їх адекватного розуміння та тлумачення можуть служити підставою для утвердження внутрішньо закоріненої моральності, філософської віри сучасної особистості в умовах всебічної глобалізації та трансформації світу й суспільства та надихати на утвердження в них чесноти, добра і гідності, сприяти назріваючим реформам традиційної Церкви.

Такі настанови І. Канта знайшли і в подальшому розвитку філософського осмислення релігії досить активний відголос і рецепції.

До прикладу, екзистенціалізм як течія в межах ірраціоналістичної філософії також, на нашу думку, досить плідно наснажувалася ідеями Канта. Зокрема, щодо проблем релігії та віри в Бога, це найяскравіше прослідковується у такого представника екзистенціалізму, як **К. Ясперс**. Погоджуємося з висновком Ю. Перова, що: «Залежність змісту філософування Ясперса від Канта більш явна, ніж можна було очікувати...» [18, с.22]. Ясперс будує власну концепцію віри навколо поняття «філософська віра». У трактуванні філософської віри Ясперса є певна схожість з чистою релігією Канта, адже, як вказує сам філософ, «філософська віра є віра людини у свої можливості, в ній дихає її свобода» [23, с.455]. Тобто, слідом за Кантом, Ясперс вказує, що істинна віра коріниться в свободі людини, її власному вільному виборі певних світоглядних орієнтацій та життєвих позицій. Ясперс цінує науку та наукове пізнання, але, як і Кант, вважає, що для сповідання релігійної віри необхідно обмежити знання, однак філософська віра тільки наснажується завдяки науці та рефлексії. «Слідом за Кантом, його критикою чистого розуму, можливостей і меж наших розумових здібностей, Ясперс, – міркує Б. Григорьян, – аналізує можливості та межі людської екзистенції... Ясперс по-своєму, на новому етапі, здійснює кантівське обмеження знання, щоб звільнити місце вірі. І якщо К'єркегор руйнує знання, щоб затвердити значення ірраціональної релігійної віри, то Ясперс строго окреслює й обмежує компетенцію науки, щоб підкреслити визначальне значення філософської віри» [8, с.350]. Ясперс вказує, що релігійна віра є також філософією, філософією життя людини релігійної свідомості, адже саме вона визначає основні норми та межі життя цієї людини, а тому й формує її систему світобачення. Але, як Кант критикує церковну віру за надмір ритуалізму та обрядовості, так і Ясперс критикує релігійну віру за містицизм і авторитаризм. Віра, яка ґрунтується на таких характеристиках, обмежує людську комунікацію, спонукаючи людину до самотнього Богошукування в межах власної релігійної традиції. Ясперс вказує на важливе значення філософської віри, яка б могла об'єднати людство в його пошуках Бога, як і Кант у своїй концепції Всезагальної Церкви, закликаючи викоринити авторитаризм і надмірний містицизм з релігійного вчення. Адже такі недоліки релігійної віри спонукають людину відмовлятися від віри взагалі, піддаватися під вплив різноманітних антигуманних соціальних течій, ставати на шлях братовбивчої війни тощо. «Звідси й випливає особлива роль філософії в сучасному суспільстві. Філософія, як каже Ясперс, перестає бути справою лише вузьких кружків або університетських курсів; вона сьогодні набуває особливої функції – пов'язати всіх людей за допомогою філософської віри, яка, за задумом Ясперса, повинна служити протиотрутою проти раціоналістичних утопій, які претендують на створення раю на землі, але в дійсності руйнують моральні і культурні традиції та втягують у пекло братовбивчих воєн і взаємної недовіри тих, хто ці утопії намагається реалізувати» [7, с.25]. А тому, на нашу думку, рецепції Канта у вченні Ясперса про філософську віру є очевидними, саме Кант наснажив Ясперса вибудувати таку концепцію віри, яка має не менший толерантизуючий потенціал, ніж аксіологічна концепція самого Канта, а також є прийнятнішою для більшості традиційно віруючих людей, адже пропонує цілком зрозумілі та звичні для них цінності, тільки закликає піддавати їх детальній філософській рефлексії. Такий підхід, на нашу думку, дає можливість підвищити гуманістичний потенціал віри в Бога у практиці життя сучасної людини та привнести у взаємини між носіями різних релігійних переконань більше солідарності і порозуміння.

Саме такими ідеями Кантівської аксіологічної доктрини, аналізуючи цивілізаційну трансформацію життєво-соціальної значущості релігії, наснажувався і **Б. Рассел** – британський філософ, лауреат Нобелівської премії, представник напрямку логічного позитивізму. Він доходить висновку, що традиційна релігійність сьогодні переживає не найкращі часи. Але все ж

таки це не знімає питання місця релігії в житті людини, а, навпаки, ще більше актуалізує його. «Крах традиційної релігійності, який так жалібно оплакується апологетами церкви і радісно зустрічається тими, хто бачить у традиційних переконаннях лише забобонність, – факт, що не піддається сумнівам. Проте, якщо догми зняті, це аж ніяк не означає, що питання про місце релігії в житті розв'язане» [19, с.23], – пише філософ. Адже «справою першорядної важливості є збереження релігії, що не залежить від догм, прийняти які не дозволяє інтелектуальна чесність» [19, с.27]. Це пояснюється тим, що в релігії глибинно закладені досить важливі гуманістичні настанови поклоніння, смиренності та любові до ближніх. Але у раселівській концепції релігійності, позбавленої догм, ці три настанови набувають зовсім іншого забарвлення і тлумачення порівняно з традиційною релігійністю. Така «очищена» від догм релігія, як він пише, є результатом поєднання 1) двох різних видів поклоніння: вибіркового поклоніння благу, якщо воно є благим, і безапеляційного поклоніння всьому, що існує; 2) смиренності, але такої, що полягає не в тому, щоб міркувати про речі добре, якщо вони є погані, а у свободі від гніву, обурення і вічних нарікань; та 3) любові до ближнього і самого себе, яка забезпечила б дотримання принципу не заподіяння шкоди іншим [Див.: 19, с.27-29]. У такий спосіб, зберігаючи своєрідний, по-кантівськи «чистий», позбавлений догм релігійний світогляд, людина несе у світ основні гуманістичні настанови – людяності та емпатії. Якщо, відмовляючись від традиційної релігійності, людство відкине і цей етико-гуманістичний стрижень, то на таке суспільство очікує повна деморалізація та аксіологічна деградація. На нашу думку, такі міркування можуть бути досить дієвими у реальній релігійній практиці і взяті на озброєння сучасною людиною. Це б сприяло збереженню цінностей, які пропонують релігійні системи в межах кожної конкретної традиції, позбавляло б необхідності пошуку певних світоглядних альтернатив молоддю, яка часто у таких пошуках піддається звабленим сучасним і, на перший погляд, реформаторським релігійним течіям та рухам, що, у більшості випадків насправді є антигуманістичними і деструктивними.

У такому ж руслі розгортає свої міркування і **Е. Фромм** – представник психоаналізу, ідеї якого акцентують на тому, що питання гуманістичної релігійності – це не проблема належності або неналежності до певного конкретного віросповідання, а питання реальної практики ціннісних взаємин незалежно від конфесійної визначеності, що також яскраво перегукується з Кантівською позицією. Гуманістичними чи авторитарними є не релігії самі собою, а форми релігійності і характер ціннісної комунікації, культивовані конкретними громадами й особами. Адекватними є саме ті релігійні переживання, які, як зазначає Е.Фромм, являють собою «не пристрасну зацікавленість у виконанні своїх бажань, а надзвичайний інтерес до смислу життя, самореалізації людини, здійснення завдань, поставлених життям перед нами; цей інтерес надає всім бажанням і цілям, які не сприяють збагаченню душі й реалізації особистості, другорядне значення; зрештою вони взагалі не мають значення порівняно з тим, що є об'єктом цього інтересу» [20, с.290]. Тобто, як бачимо, такі ідеї мають спорідненість із закликком Канта плекати у собі моральність і гідність, які єдині можуть бути адекватним виявом нашої релігійності. Такі настанови, на нашу думку, є досить дієвими для гуманізації сучасного суспільства, підняття рівня моральності та значення самореалізації особистості через власне самовдосконалення. Також вони неодмінно можуть сприяти розвитку гуманістичних тенденцій в межах певних релігій, представники яких часто у промовах, закликах і проповідях громаді вдаються до авторитаризму, породжуючи нетерпимість, фанатизм тощо. Адже авторитарні релігійні системи, як ми знаємо з історії, часто можуть піддаватися впливам державних інституцій, а потім і взагалі зливатися з державною владою, й інколи зникати, замінюючи релігійний культ на культ певних державних діячів (взяти тільки до прикладу культ Цезаря чи поклоніння вічно живому Леніну).

Настанови актуалізації кантівських ідей повною мірою характеризують філософію неокантіанства, до якого, зокрема, належав і Введенський. Неокантіанство як феномен філософії ХІХ-ХХ ст. цікавить нас, зокрема, саме в аспекті актуалізації проблеми віри та релігії, адже відомо, що більшість неокантіанців займалися проблемами гносеології, філософії історії тощо. У даному контексті слід згадати **В. Віндельбанда** – засновника баденської школи неокантіанства. В межах свого вчення він великого значення надавав трактуванню абсолютних цінностей.

Абсолютні цінності, за Віндельбандом – це цінності, що лежать в основі наукової, етичної та естетичної творчості в межах культури. Релігія ж не належить до жодного з класів цих цінностей, але синтетично містить їх у собі: «...релігія не відповідає... ніякій особливій царині розумних цінностей: всі елементи абсолютних цінностей, що містяться в ній розподіляються між трьома царствами: істини, добра і краси» [6, с.14]. Своє міркування Віндельбанд вибудовує на основі кантівських понять категоричного імперативу, закону розумної волі, розподілу сфери досвіду і розуму, але якщо у Канта абсолютні моральні цінності породжують у людини віру, то, на наше переконання можна погодитися з думкою дослідників, що у нього навпаки: «особиста віра стає у Віндельбанда породжуючою основою (джерелом) безособових і надособових абсолютних цінностей» [2, с.184]. Хоча, на нашу думку, такі міркування є досить суперечливими, адже спонукають особисте й інтимне вивищувати до рівня абсолютного, що, у свою чергу, може вести до конфлікту інтересів, конфлікту культур, релігійних воєн.

Проблему першості моралі чи релігії порушує й інший неокантіанець – *Г. Коген*, який представляє марбурзьку школу неокантіанства. Щоправда, у цьому питанні він стоїть на кантівських позиціях. Коген розробляє концепцію віри розуму, що виникає із етики. Коген повністю наслідує Канта в його філософському обґрунтуванні проблем віри та релігії, щоправда з однією різницею – надаючи повну перевагу іудаїзму, який Коген, будучи євреєм, вважав першоджерелом будь-якої релігії розуму. Він вказував, що Бога не можна пізнавати, але як моральний ідеал можна любити. Когена багато дослідників критикували за те, що, застосовуючи кантівські поняття і певні постулати кантівської аксіологічної доктрини, він зайнявся повною апологією іудаїзму, навіть незважаючи на те, що у такий спосіб нівелював філософську традицію. «Але той, хто говорить: «У Бозі я люблю батька людей», той, нехай навіть сам собі в цьому не зізнаючись, уже відрікся від Бога філософів всією первозданною силою свого серця. Коген не робив свідомого вибору між Богом філософів і Богом Авраама, але думав до самого кінця, що здатен ототожнити їх один з одним. Однак первозданною силою свого серця, тієї, від якої надихається життєвістю саме мислення, зробився вибір і прийнялося рішення замість нього. Ототожнення не вдалося, воно і не могло вдатися. Бо ідею Бога, цей людський шедевр... людина осягає як дійсність, яка перевершує саму ідею Бога. І нехай навіть вона, напружуючи всі свої філософські здібності, побажає представити об'єкт своєї любові як предмет філософського мислення – все одно любов свідчить про існування свого предмета» [5, с.376-377]. А отже Коген, власне, хоча й намагався відстоювати аксіологічні принципи, запропоновані Кантом, все ж йому не вдалося абстрагуватися від власної віросповідної приналежності й залишитися цілком об'єктивним в обґрунтуванні питань Бога та релігії. А тому можна констатувати факт, що ідеї етикотеології Канта в такий спосіб здійснили вплив і на іудаїзм, зокрема на реформістський (прогресивний) іудаїзм, який, зберігаючи етичні заповіді, відкидає ритуальні заповіді, що яскраво ілюструє основні положення філософії релігії Канта.

Аксіологічна доктрина не була позбавлена інтересу й українських мислителів. Як вказують дослідники української філософської традиції: «Полемізуючи з І. Кантом, православна духовно-академічна філософія, й особливо її київська гілка, почавши на цьому шляху з несміливих кроків, згодом мала серйозні здобутки...» [13, с. 66]. Найбільш ґрунтовно до вивчення творчого доробку Канта вдавався представник української філософії серця – *П. Юркевич*. Однозначно, що такий інтерес Юркевича до філософії Канта був пов'язаний з тим, що обидва вчені були моралістами і намагалися розглядати життя через ідеал вищого морального закону. І хоча Юркевич гостро критикував Канта за його теорію пізнання, його інтерпретація категоричного імперативу Канта має непересічне значення як для повноцінної оцінки кантівської аксіологічної доктрини, так і з'ясування суті української філософії. Адже Юркевич переводить кантівську систему, у межах якої розум і добра воля визначають нас як людей моральних, у методологічні параметри української філософської традиції (кордоцентризму), вказуючи, що не розум породжує моральність, а – серце. Такі свої міркування Юркевич повністю підтверджує цитатами з Біблії, яка є основним джерелом у всіх його дослідженнях. «Ці самі істини відкриває нам біблійне вчення про серце як місце народження думок, бажань, слів і вчинків людини. У той час, як фізіологія вбачає у головному мозку фізичні умови, від яких залежить діяльність душі, священні

письменники вказують нам безпосереднє, морально-духовне джерело цієї діяльності в цілому й нероздільному настрої та налаштуванні душевної істоти. Наші думки, слова і вчинки, упершу чергу, не образи зовнішніх речей, а образи чи вираження загального стану душі, породжені нашим сердечним настроєм» [22, с.82]. Такі міркування, на нашу думку, надають системі Канта нового вектору, який чітко не прослідковується у самій аксіологічній доктрині Канта, якого часто критикують богослови. Юркевич показує, що етична концепція Канта є досить дієвою і в реальній практиці християнської етики, щоправда, при зведенні джерела етики не до розуму, а до серця. А тому, як пише А. Залужна, «філософування певного мислителя, включаючись у зміст іншої національної традиції, неминуче модифікується та змінюється через специфіку цієї культури. Так, на українських теренах моральний імператив Канта осмислюється через призму філософії кордоцентризму, і саме П. Юркевич намагається переконливо показати, що не розум, а серце є джерелом моральнісного буття... Аналіз етичного ригоризму практичного розуму Канта у філософських пошуках Юркевича є спробою не лише висвітлити моральне вчення німецького філософа у раціональному ракурсі, а й переосмислити його в дещо іншому, біблійно-духовному спрямуванні, відповідно до кордоцентричної і релігійно-моральної традиції української філософської думки» [9, с.61-62].

Отже, концептуальна глибина, методологічне новаторство, гуманістичний потенціал Кантової концепції релігії та релігійності визначили її потужний вплив на подальший історичний розвиток філософсько-релігієзнавчої думки. Є підстава вбачати рецептивність кантівських ідей у філософії релігії «після Канта»: чи то критика, чи то наслідування, чи то ідейна згода свідчать про неминучу теоретичну й аксіологічну актуальність Кантового пошуку. А тому, не дивно, що така актуальність його настанов зберігається і в наш час, адже саме зараз в межах філософського дискурсу назріває питання про необхідність еволюції думки, еволюції духу, яка б змогла допомогти як і науковому співтовариству у розв'язанні багатьох теоретико-світоглядних питань, так і взагалі людству у подоланні кризи релігійності, духовного занепаду, байдужості до проблеми життя Іншого. Такі **перспективні завдання** в першу чергу стосуються сучасної філософії релігії, яка, як відомо, в силу виконання нею світоглядної, рефлексивно-критичної, ціннісно-орієнтаційної функції, повинна сприяти у розв'язанні таких проблем як у плані чисто практичному, так і науковому – популяризації релігієзнавчої науки у тих колах, де виховується майбутня еліта нашої нації.

Література

1. Kierkegaard S. Fear and Trembling. The Book on Adler / S. Kierkegaard – London: Everyman's Library, 1994. – 331 p.
2. Бельский И.С. Вера как порождающее основание абсолютных ценностей в философии И.Канта и В.Виндельбанда / И.С. Бельский // Вестник Челябинского государственного университета. – Челябинск: Челябинский гос.ун-тет, 2007. – № 17. – С. 177-184.
3. Бродецкий О.С. Смысложителю-компенсаторні потенції релігійного світогляду та чинники його гуманізації // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Випуск 414-415. Філософія. – Чернівці: Рута, 2008. – С.155-159.
4. Бродецкий О.С., Чорний І.П. Новочасний раціоналізм і післяпросвітницький ірраціоналізм / О.С.Бродецкий, І.П. Чорний / [Відпов. за вип. В.В. Огородник]. – Чернівці: Рута, 2003. – 88 с.
5. Бубер М. Затмение Бога / М. Бубер // Два образа веры / [Под ред.: П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова]. – М.: Республика, 1995. – С. 341-420.
6. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд; пер. с нем. – М.: Юрист, 1995. – 687 с. – (Лики культуры).
7. Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / П.П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории / [Ред.: Т.И. Ойзерман]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 5-28.
8. Григорьян Б.Т. Карл Ясперс / Б.Т. Григорьян // Философы двадцатого века. Книга первая / [Общ. ред.: А.М. Руткевич, И.С. Вдовина]. – М.: Искусство XXI век, 2004. – 367 с.
9. Залужна А.С. Моральний імператив І. Канта та моральний потенціал кордоцентричної філософії П.Юркевича / А.С. Залужна // Гуманітарний часопис. – Харків: Нац. аерокосмічний ун-тет ім. М.С.Жуковського «Харківський авіаційний інститут», 2009. – № 3. – С. 56-62.
10. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Сумерки богов / [Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева]; пер. А.М. Руткевича. – М.: Политиздат, 1990. – С. 222-319. – (Б-ка атеист. лит.)

11. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Симферополь: Реноме, 1998. – 464 с. – (Интеллектуальная библиотека).
12. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты и письма / [Ред.кол.: Б.М. Кедров, В.М. Богуславский, А.В. Гулыга и др.]; пер.с нем.: Н. Вальденберг, Т. Васильева, А. Гулыга и др. – М.: Наука, 1980. – С. 78-278.
13. Кирильчук О.Ю. Проблема віри та розуму в київській духовно-академічній філософії (20-30-ті роки ХІХ століття) / О.Ю. Кирильчук // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. – К.: НаУКМА, 2001. – Том 19. – С. 65-69.
14. Мачульская О.И. Тема любви в этической концепции И.Канта / О.И. Мачульская // История философии. – М.: ИФ РАН, 2000. – № 5. – С. 95-102.
15. Метлов В.И. Присутствие Канта в современной философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.i-u.ru/biblio/archive/metlov_prisutstvie/#top
16. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Ф. Ніцше – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
17. Перов В.Ю. Кант и Ницше: свет и тень? / В.Ю. Перов // Homo philosophans. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия «Мыслители». – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – Вып. 12. – С. 175-184.
18. Перов Ю.В. Проект философской истории философии Карла Ясперса / Ю.В. Перов // К. Ясперс. Всемирная история философии. Введение.; пер. с нем. К.В. Лощевский. – СПб.: Наука, 2000. – С. 5-50.
19. Рассел Б. Сущность религии / Б. Рассел // Почему я не христианин / [Сост., авт. предисл. и прим. А.А. Яковлев]. – М.: Изд-во пол. лит., 1987. – С. 23-37.
20. Фромм Э. Иметь или быть? Психоанализ и религия / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
21. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ / Л. Шестов // С. Киркегор. Наслаждение и долг.; Пер. с дат. П. Ганзена. – К.: AirLand, 1994. – С. 423-452.
22. Юркевич П. Философские произведения / П. Юркевич // [Под ред. В.С. Степина]. – М.: Правда, 1990. – 670 с.
23. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории // [Ред.: Т.И. Ойзерман]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420-509.

Irina Horokholinska

Reception I. Kant's ideas and principles ethical theology in philosophical and religious opinion of After-Enlightenment Age

The article substantiates that axiological system of Kant's is paradigmatic essential for all subsequent philosophical and theological developments that was created or based on, or in discussions with its theoretical and conceptual core. Conceptual depth, methodological innovation, humanistic potential, which can be traced to Kant's conception of religion and religiosity, defined its powerful influence on the subsequent historical development of philosophical and religious thought. Experiencing receptions within After-Enlightenment's irrationalism, Kantian doctrine of religious faith inspired him representatives of anthropologic and primacy of practical reason over theoretical.

Keywords: ethical theology, irrational philosophy, practical reason, ritualism, soteriology, «philosophy of life», existentialism, humanism, «philosophy of hearts», Neo-Kantianism.

Ирина Горохолинская

Рецепция идей и принципов этикотейологии Канта в послепросветительской философско-религиозной мысли

В статье обосновывается, что аксиологическая система Канта является парадигмально определяющей для всех последующих философско-религиоведческих разработок, возникающих или на основе, или в дискуссии с ее теоретико-концептуальным ядром. Концептуальная глубина, методологическое новаторство, гуманистический потенциал, который прослеживается в Кантовой концепции религии и религиозности, определили ее мощное влияние на дальнейшее историческое развитие философско-религиоведческой мысли. Подвергаясь рецепциям в пределах послепросветительского иррационализма, доктрина религиозной веры Канта вдохновляла его последователей своим антропологизмом и приматом практического разума над теоретическим.

Ключевые слова: этикотейология, иррациональная философия, практический ум, ритуализм, сотериология, философия жизни, экзистенциализм, гуманизм, философия сердца, неокантианство.