

А.К. Судаков

Несбывшийся спор об этикотеологии Ответ А.Г. Мясникову

Судаков Андрей Константинович – доктор философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

Написанная в жанре антикритики статья делает попытку взвесить основательность критических замечаний А.Г. Мясникова о противоречиях в структуре аргументации Кантом его «постулата бытия Божия», в связи с учением о добродетели и счастье/блаженстве. В этой связи, останавливаясь на вопросе о характере доктрины о высшем производном благе в «Основоположении к метафизике нравов» и о сущности процедуры этической универсализации по Канту, в статье проясняется, что спор кантоведов не состоялся, поскольку аргументы оппонента не затрагивают проблемы, поднятой в критикуемом тексте. Разбор возражений на «этические нескладности» в обосновании морального аргумента, приводит к тому же итогу: критический пафос оппонента обращен не на анализ реконструкции обоснования «постулата бытия Божия», но только на мои замечания по поводу этого обоснования, представляющиеся поэтому оппоненту предвзятым поиском «нескладностей» в этической доктрине Канта, а не специально в этикотеологии. Аргументация против соображений, мотивированных кантовской этикотеологией, в сферу собственно этикотеологии не вступает, поскольку сферу теологии оппонент считает вне-научной. В заключение в статье формулируется аргументированное возражение на мнение оппонента, якобы Христос Евангелий дарует ученикам и исцеляемым блаженство в этом мире. Если же высшее благо евангельской морали односоставно, то и вопрос о соотношении кантианства и христианства предстает совсем в ином виде.

Ключевые слова: Кант, Бог, счастье/блаженство, добродетель, высшее производное благо, полное благо, этикотеология, христианская этическая установка

В современной российской литературе статьи, а тем более споры о философской теологии, – большая редкость. Поэтому я был рад, узнав, что на мою попытку разобраться в аргументации Кантом постулата о существовании Бога

откликнулся А.Г. Мясников (далее – А.М.), с которым мне уже приходилось полемизировать прежде. Однако мне с сожалением пришлось констатировать, что на этот раз полемики не получилось. В своей статье¹, после обстоятельной реконструкции аргументации в разделе V второй главы второй книги «Критики практического разума», я отметил несколько моментов, которые представляются мне сомнительными, причем не вообще, но в контексте общеизвестных учений этического кантианства. Уважаемый коллега, исходя из своего вполне априорного убеждения, будто я поставил целью доказать «безбожие» философа Канта или, во всяком случае, «отступление кантовской практической философии от христианского вероучения», не касается своим критическим пером представленной мною реконструкции кантовских аргументов в пользу признания за истину «постулата разума» о Боге – то есть основного содержания моей статьи – и обращает свою риторическую мощь на эссеистическую часть статьи, на мои кантианские «замечания на полях» указанной реконструкции, защищает кантовскую практическую философию *вообще* (а не этикотеологию *в частности*) от якобы задуманной мною деконструкции и главным вопросом нашего разногласия объявляет вопрос о том, «был ли Кант безбожником». Наконец, «борьба за Канта» неожиданно прекращается там, где намечается соприкосновение с проблемами философско-теологическими, например с тематикой теодицеи, под тем сомнительным предлогом, что эти вопросы не относятся к числу научных. Аргументов против моей реконструкции, доводов по существу слушаемого дела, в критическом отзыве А.М. почти не имеется. С полной ясностью обозначается, однако, что там, где я нахожу аргументативные нестыковки, на его взгляд, все концептуально ладно и складно. В свою очередь должен сказать, что в массиве критических замечаний А.М. я нахожу целый ряд кантиански сомнительных утверждений, что и постараюсь пояснить ниже.

По существу кантоведческого спора

а) Недоразумение о высшем благе

Я говорю в статье, в связи с практической философией Канта, о двусоставном и односоставном высшем благе. Односоставным высшим благом я называю понятие о нем в концепции, для которой высшее благо есть только добродетель, максимально возможно согласная с требованием чистого разумного закона нравов, и для которой, соответственно, личные и групповые желания и удовлетворения не входят в состав морального идеала разума; единственным разумно признаваемым высшим благом является в таком случае безусловно добрая воля; искать только доброй воли и царства безусловных целей ради них самих есть в таком случае самодостаточный моральный императив, «и это все приложится вам» (Мф. 6:33)². Двусоставным высшее благо

¹ См.: *Судаков А.К.* Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2018. Т. 18. № 1. С. 57–65.

² Здесь нужно заметить, что по этому принципиальному поводу в моей статье прямо говорится о внутреннем согласии кантианской и евангельско-христианской моральной проповеди, –

является, напротив, в концепциях, для которых высшее благо мира состоит в добродетели и соразмерном с нею (и постольку морально приемлемом) совокупном удовлетворении частных и групповых целей счастья/блаженства. Я действительно нахожу в текстах Канта как первое, так и второе учение о высшем благе мира. Я действительно считаю, что только теория односоставного высшего блага является аутентично кантианским, равно как и подлинно христианским, учением.

Каковы же контрдоводы А.М.? Они отчасти довольно странны. «Может ли благо, а тем более высшее, состоять только в умонастроении? Конечно, нет. Благо всегда выражается в материальных явлениях, в том числе в поступках»³. Относительно самого довода заметим, во-первых, что как в философии, так и в обиходе жизни и политики устоялось различие «материальных» и «нематериальных» благ, из которых последние необязательно должны «выражаться» в материальных. Нечто, особенно в свете натуралистической философии, должно «проявиться материально, чтобы стать реальностью» (с. 120), но этого вовсе не требуется, чтобы оно стало благом для субъекта. Во-вторых, так сформулированный довод, по существу, отрицает возможность односоставного высшего блага как такового. Иначе говоря, оппонент не согласен со мною в том, что в «Основоположении к метафизике нравов» Кантом безальтернативно выражено именно такое понятие о высшем благе. Приведу еще раз относящиеся сюда места из «Основоположения». Говоря о доброй воле как нравственной самооценности, Кант отмечает: «Эта воля не может быть <...> единственным и всецелым благом, но она должна быть все же высшим благом и условием для всего прочего, даже и для всякого стремления к блаженству»⁴. В другом месте того же сочинения Кант подчеркивает, что только в воле разумного существа «можно найти высшее и безусловное благо»⁵. Я заключаю отсюда, что у Канта в «Основоположении» высшим благом признается только добрая воля сама по себе, без каких бы то ни было условий и дополнений. Возражая мне, А.М. *просто утверждает*, что «понятие высшего блага в «Основоположении» не является односоставным» (с. 120). Я говорю «просто утверждает», потому что ни отвлеченные, ни текстуальные аргументы, приводимые им, его утверждения не доказывают. Относительно самих моих цитат он полагает, что они говорят совсем не о том, о чем они дословно говорят (о высшем благе), а «лишь указывают на иерархическое превосходство (первичность) морального умонастроения по отношению к прагматическому блаженству» (с. 121). Впрочем, «в контексте сочинения» на это коренное убеждение Канта-моралиста, разделяемое им со всей стоической традицией в этике,

как бы ни хотелось А.М. уверить читателей, что мое намерение – категорически их противопоставить: «Кантов моральный закон (точно так же, как и моральный закон Евангелий) совершенно отвлекается от измерения “блаженства”» (Судаков А.К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // Там же. С. 58–59, сн. 3).

³ Мясников А.Г. И все-таки, был ли И. Кант безбожником? // Этич. мысль / Ethical Thought. 2019. № 1. С. 118–126. Далее ссылки на статью будут даваться в тексте в скобках.

⁴ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997. С. 69.

⁵ Там же. С. 83.

«лишь указывает» решительно всякое положение и постольку данный контр-довод есть только попытка риторического «обезвреживания» текстуальных аргументов по частному вопросу. В общем виде мой оппонент говорит, что «логика этого сочинения» направлена на доказательство примата морального умонастроения по отношению к интересам блаженства (с. 121); однако я ничего не говорю о логике аргументации в «Основоположении», я просто вижу в нем некоторое черным по белому выраженное этическое убеждение и именно только на это эксплицитное выражение обращаю внимание поклонников «Критики практического разума». Далее, оппонент говорит мне, что «на протяжении всего сочинения Кант постоянно обращается к рассмотрению жизненных ситуаций, связанных с человеческим блаженством, пользой и счастьем» (с. 120). Без сомнения, имеются в виду прежде всего четыре примера применения категорического императива. С этим фактическим утверждением не поспорит ни один читатель «Основоположения». Однако это утверждение не имеет отношения к слушаемому делу. В примерах императива, как и в других житейских примерах, Кант не говорит о высшем благе, а в тех двух случаях, где он о нем говорит, имеет в виду вышецитированный смысл. Таким образом, в примерах нет ни односоставного, ни двусоставного учения о высшем благе мира, а в приведенных мною местах есть только односоставное.

Что касается приведенных А.М. цитат из «Критики чистого разума», то с ними также не все благополучно. Первая цитата, трактующая идеал существования, в котором морально совершенная воля сопряжена с наивысшим блаженством, и доказывающая, по мысли оппонента, что в «Критике чистого разума» есть двусоставное понятие высшего блага, доказывает на деле только то, что двусоставным в «Критике» является понятие о Боге как моральном законодателе, то есть как высшем *изначальном* благе. Но она не касается высшего *производного* блага, т. е. морального мира, мира конечных разумных существ, подчиненного верховному закону разума⁶. Однако аргументация во второй «Критике» затрагивает именно только высшее производное благо, т. е. ситуацию конечного разума⁷. Вторая цитата из «Критики чистого разума» (это, впрочем, заметил и сам А.М.) говорит лишь о том, что «одно лишь блаженство» и «одна лишь нравственность», взятые порознь, не составляют *полного блага* для разума. Приводится же цитата в доказательство недостаточности абсолютизации блаженства и добродетели соответственно, как *высшего* блага. *Полное благо* есть добродетель и соразмерное ей блаженство/счастье. Предположим, но, во-первых, Кант прямым текстом отделяет именно в цитированном

⁶ А.М. отождествляет кантовский «умопостигаемый мир» с миром загробным, между тем как очевидно, что умопостигаемым является всякий мир объектов, недоступных интеллектуальной интуиции в качестве вещей в себе, а потому условию умопостигаемого удовлетворяет всякий мир, где есть хотя бы одна такая вещь в себе.

⁷ Дополнительную странность этой цитате как боевому оружию оппонента придает его прямой отказ вдаваться при обсуждении этикотеологии Канта в обсуждение теологических вопросов; между тем эта цитата есть элемент философской теологии критического Канта, а неизбежные здесь вопросы о том, насколько та или иная философско-теологическая доктрина совместима с тем или иным этическим учением, оппонент сам себе запретил обсуждать как ненаучные. Между тем в моей статье именно они стоят в центре внимания.

выше фрагменте «Основоположения» высшее благо от полного, а во-вторых, аргументация Канта, которую я разбираю, в свою очередь, ничего не говорит о «полном» благе.

Оппоненту следовало бы заключить: итак, мы доказали А. Судакову, что у Канта нет односоставного понятия о высшем благе, но только двусоставное, а если кажется иначе, то в силу неверного понимания смысла соответствующих цитат. Если бы нечто такое было действительно доказано, мне пришлось бы признать его фактическую правоту. Однако характер его аргументов не дает мне оснований так поступать. Да и вывод он делает иной: таким образом, говорит он, по Канту, разум требует «справедливости в распределении счастья/блаженства» (с. 121), а именно «справедливого соотношения между степенью моральности человека и его благополучием» (с. 120). Реализацию этого справедливого соотношения может «осуществить только Бог» (с. 121). «Это уже так самим Богом устроено, и вольтерьянцы напрасно против этого говорят». Иными словами, доктрина, которую Генри Эллисон квалифицировал в свое время как «теологический эвдемонизм», моему оппоненту представляется совершенно естественным следствием из чистой этики Канта как теории безусловной ценности морального умонастроения, а мои возражения, имеющие целью отстоять достоинство кантианской морали от ее же разумно-эвдемонистических компромиссных перетолкований, представляются ему почему-то лукавыми посягательствами на «величество» этой кантианской морали.

б) О работе на двух господ, или Кантианство, предполагающее прагматические соображения

Первый принципиальный «упрек» А.М. не дал себе труда даже связно сформулировать (если не считать констатации, что в текстах Канта присутствует односоставная формула высшего производного блага). Второе мое недоумение состоит в том, что «моральный закон сам по себе не предполагает постулата связи добродетели и счастья, а предписываемое этим законом высшее благо эту связь якобы предполагает»⁸.

Мой оппонент не согласен с первой частью этого утверждения (вторая составляет неколебимый член его философского символа веры). Как же аргументирует он свое несогласие?

Он дает интерпретацию первой формулы категорического императива, «формулы универсализации максимы», в прагматическом смысле. «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом», – говорит Кант⁹. Эта формула, говорит А.М., предполагает возможность желать соответствующих моим и соседским интересам правил поведения и не желать вредных для себя и других правил поведения. В том, что подобное прочтение есть произвольное перетолкование, читатель Канта может легко убедиться, если проследит доводы философа Канта в ходе дедукции императива. Дело в том, что «императив, кроме закона, содержит только необходимость максимы быть сообразной с этим

⁸ Судаков А.К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат. С. 59.

⁹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 143.

законом, закон же не содержит никакого условия, которым он был бы ограничен»¹⁰, и потому максима нравственного действия должна быть сообразна *лишь своей собственной всеобщей значимости в качестве закона*, и категорический императив морали представляет как необходимую только сообразность этой всеобщей значимости (там же). В императиве *чистой* этики нет «ничего от склонности человека», поэтому воле должна служить принципом только «всеобщая законосообразность действий вообще»¹¹, и единственный имеющий значение интерес есть интерес практический, – интерес к этой же всеобщей законности действий. *Возможность желать*, о которой идет речь в формуле императива, существенно подразумевает только возможность желать самого универсализируемого принципа нравов и постольку *практическую* заинтересованность в *добром нраве*, но не патологическую заинтересованность, фигурально выражаясь, во *вкусном блюде*. Этика, низводящая этот контекст обоснования до множественности «моих интересов и интересов всех разумных людей», вне и помимо практического интереса в смысле Канта – до уровня дискурса о чувственно опосредованной пользе конечным разумным деятелям, – превращает категорическое правило морали в условное, т. е. Гипотетическое, правило.

Но А.М. категорически убежден: «В самом процессе универсализации максимы <...> будут присутствовать прагматические соображения, то есть представление о возможном счастье или несчастье» (с. 122). Если речь идет о возможном вследствие данного действия или стратегии действий «счастье или несчастье», т.е. о последствиях действия, то кантианская моральная установка ориентирует на представление о том, что моральный закон «совершенно исключает из расчетов воли при выборе» подобные соображения¹² и что определяющим волю основанием должно быть представление закона, а не ожидаемый от подзаконного действия результат¹³. Возьмем, скажем, третий пример применения императива и сразу же увидим, какая подмена совершается в данном доводе моего оппонента. Человек находит в себе талант, который при известной культуре сделал бы из него полезного в различных отношениях человека, но «находится в благоприятных обстоятельствах» и потому предпочитает «предаться удовольствиям», чем дать себе труд самокультуры¹⁴. И все же человек «еще спрашивает»: согласуется ли его максима пренебрежительного отношения к природным дарам, «помимо того, что она согласна с его тягой к увеселениям, также и с тем, что называют долгом?»¹⁵. Он видит, что «хотя природа все-таки еще могла бы существовать по такому всеобщему закону <...> однако он не может хотеть, чтобы это стало всеобщим законом природы»¹⁶. «Ибо, как разумное существо, он необходимо хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных

¹⁰ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 143.

¹¹ Там же. С. 85.

¹² Там же. С. 81.

¹³ Там же. С. 83.

¹⁴ Там же. С. 149.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 149, 151.

целей»¹⁷. Что же, следовательно, мы находим у Канта? Представления об удовольствиях, действительно, *присутствуют* в ткани рассуждений нашего одаренного юноши, однако именно *только присутствуют*. Он *знает*, что хотел бы предаться удовольствиям жизни; он *знает*, что находится в благоприятных обстоятельствах; но, когда он дает своим представлениям и волеиям моральную оценку на основе критерия универсализации максимы, превращающего ее в закон моральной природы, он отвлекается от этих своих знаний и желаний, и вообще от натуралистических соображений, и принимает к сведению только всеобщность своей максимы как таковую или необходимые желания разумного существа, т.е. доводы метафизики морали. Он задает вопрос не о совместимости максимы с тягой к удовольствиям (стилистика кантовского примера ясно показывает, что этот вопрос не входит в процедуру этической рефлексии, т.е. универсализации субъективного правила действия), но о ее совместимости с моральным долженствованием и моральной ценностью личности. Моральные доводы и этическая универсализация максимы стоят совершенно вне «прагматических соображений».

Складно или нескладно?

А.М. уделяет внимание тем странностям аргументации в пользу «постулата» бытия Божия, которые дают право согласиться с суждением булгаковского Воланда о кантовском аргументе: «Вы, профессор, воля Ваша, что-то нескладное придумали». Кажется, достаточно ясно: говоря о «нескладностях», я имею в виду «нескладности» не в самой по себе этической теории Канта, а в *обосновании именно данного «постулата разума»* в пределах этой этической теории. Я позволяю себе сомневаться не в учении Канта о счастье/блаженстве, а только в том, что это учение, каким мы находим его, например, в «Основоположении к метафизике нравов», может быть с успехом применено для обоснования этого «постулата разума». В общем виде мой оппонент это ясно понимает: «Под “этическими нескладностями” у нашего автора понимаются противоречия, непоследовательности в обосновании Кантом практического постулата бытия Бога» (с. 123). Однако, обращаясь к полемике против конкретных «нескладностей» (имеющей целью доказать, что в этикотеологии все «складно» и ладно), он об этой констатации *забывает* и полемизирует *вообще*.

а) Первая нескладность: О Пушкине и об матерях важных

Если блаженство в земной жизни недостижимо, то нет оснований вменять кому бы то ни было в обязанность (как бы то ни было) гарантировать (кому бы то ни было) достижение блаженства. Если не может быть поручительства в достижении блаженства вообще, то, естественно, не может быть и поручительства в достижении соразмерного добродетели блаженства в частности. Если не может быть поручительства в достижении соразмерного добродетели блаженства в этой жизни вообще, то невозможно основательно говорить о гарантии такого блаженства со стороны божественных сил, и в частности –

¹⁷ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 151.

со стороны Бога, признаваемого различными конфессиями христианства. Вот о чем говорю я.

Оппонент же вменяет мне в вину заключение, будто по Канту «все люди несчастны» и не только не могут, но и не хотят стремиться к своим частным целям и удовлетворениям, совокупность которых и есть, собственно, счастье/блаженство конечного разумного существа. Иными словами, А.М. хочет доказать, будто мои доводы клонятся к изображению Канта этическим пессимистом. Оппонент находит почему-то мою цитату из Пушкина совершенно контрфактической, пытаюсь умалить ее риторическую убедительность формулой: «Вместе с некоторыми философами и поэтами А.С. полагает, что “На свете счастья нет”» (с. 123). Так вот, если уточнить смысл этой цитаты определением: счастье/блаженство не может быть категориально-строго определенной целью стремлений конечных разумных существ в мире, – то можно будет уверенно утверждать, что я говорю это «вместе с некоторыми философами и поэтами» и в том числе Кантом: «Понятие блаженства до такой степени неопределенно, что, хотя каждый человек желает его достигнуть, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он собственно желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие понятию блаженства, суть эмпирические элементы, т. е. должны быть заимствованы из опыта, и тем не менее для идеи блаженства требуется абсолютное целое <...> И вот, невозможно, чтобы <...> конечное существо составило себе определенное понятие о том, чего оно собственно в этом случае хочет»¹⁸. И далее вывод, что «счастье есть идеал не разума, но воображения»¹⁹, откуда, строго говоря, следует, что никакой «идеи разума» о блаженстве просто не существует. Именно у конечного разумного существа, таким образом, не может быть определенного понятия о счастье/блаженстве как цели действий; именно наше, приватное, счастье/блаженство невозможно как цель и идеал разума. Причем Кант утверждает это еще совершенно безотносительно к какой-либо этикотеологии. Якобы возражая мне (якобы утверждающему этический пессимизм), А.М. пишет: «Абсолютное большинство разумных людей желают себе и другим людям счастья, здоровья, любви, материального благополучия и др.» (с. 123). Я не спорю с этой фактической констатацией. Однако заявляю, что она совершенно не относится к обсуждаемому вопросу.

Люди не несчастны, они стремятся к своим частным целям и нередко достигают их, – но не могут отдать себе строгого отчета в том, чего они в целом и в итоге желают под именем счастья/блаженства, а не имея идеи этой целокупности, они не могут также достичь целокупного блаженства, в том числе целокупного достойного блаженства, а потому такого блаженства им не может гарантировать никто, поэтому, в частности, такового им не может гарантировать и Бог. Впрочем, как это может самостоятельно установить всякий непредвзято читающий Новый Завет, – христианский Бог и не думает его обещать или гарантировать (об этом ниже). Правда, оппонент сам говорит, что

¹⁸ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 133, 135.

¹⁹ Там же. С. 137.

«достичь мы можем лишь своего частного, не полного счастья» (с. 123). Мой вопрос и состоял в том, где и когда Бог обещал или гарантировал человеку достижение этого, «своего», неполного (*всегда* неполного) счастья, каковое, по Канту, есть «идеал не разума, а только воображения». Если такого обещания христианскому человечеству никогда не было дано, то философское построение, предполагающее его фактически данным, есть произвольная философская фантазия, а если оно предполагает такое обещание как факт христианского вероучения, то оно прямо несогласно с фактами христианского вероучения, которым претендует давать философское истолкование.

А.М. оторвал мое рассуждение от того, о чем это рассуждение, т. е. от кантовского обоснования «постулата разума» о Боге, которому единственно я и нахожу неконгруэнтным учение Канта о счастье/блаженстве, – а потому, коль скоро в самом учении о счастье/блаженстве внутреннего противоречия нет, автор заключает, что «никакой нескладности здесь нет» (с. 123). Таким образом, аргумент по поводу моей первой «нескладности» не работает – по совершенно формальным аргументативным основаниям.

б) *Вторая нескладность: О подвигах*

Двусоставное высшее благо мира как *гарантированное* верховной моральной инстанцией не предполагает собственных усилий человека по его достижению. Однако добродетель есть «моральное умонастроение в борьбе».

Оппонент поучает меня, что «земное существование человека требует постоянных усилий, в том числе и моральных» (с. 123), идея высшего блага «предполагает долженствование со стороны всех конечных субъектов, а следовательно, и их определенные усилия» (с. 124); «“полное соответствие целям природы” <...> может быть обеспечено только Богом» (с. 124); в человеческой жизни «требуется постоянный труд» (с. 124). Далее (опять-таки в отвлечении от темы разговора, т. е. обоснования этикотеологии) А.М. задается вопросом, требует ли Кант от человека «подвига», определенно отождествляя «подвиг» с чем-то вроде подвига Александра Матросова и настаивая, что подвиг от человека вообще никому требовать не позволено, что подвиг должен быть собственным добровольным деянием человека, – и, по аналогии со своей весьма оригинальной спонтанно-эмоциональной этикотеологией («если я верю в Бога, то Бог есть») формулирует столь же оригинальную этическую доктрину (*если я хочу совершить подлинно моральный поступок, то такой поступок будет поистине и подлинно морален*).

Между тем аргумент, против которого возражает полемист, если восстановить его в целостности, говорит не о *возможности*, а о моральной *осмысленности* «подвига» морального субъекта – в условиях, когда достижение моральной цели ему однажды *онтологически гарантировано* высшей инстанцией: волей самого Творца. Именно при двусоставном *верховно гарантированном* высшем благом моральные усилия субъекта предстают лишенной внутреннего смысла наружной демонстрацией, – ибо цель усилий предполагается теономно гарантированной, «предустановленной».

«Соответствие природы целям существа» предполагается в структуре аргументации как нечто самоочевидно желательное; однако, если предположить такое состояние достигнутым, существу не приходится уже *противостоять*

силам природы для достижения своей цели; удовлетворение достигается без борьбы и *без труда*, и причем такое удовлетворение предполагается как нечто нормальное и всеобщим образом желательное. «Нескладность» состоит даже не в этом, и, строго говоря, даже не в том, что эта эвдемония вменяется как предмет гарантии Высшему существу, – но в том, что Высшая воля, как предполагается, должна обеспечить соответствие этого положения дел *добродетели* существа, которая Кантом определяется как «моральное настроение в борьбе»²⁰. Между тем, высшее благо, будучи *гарантировано* свыше, *исключает* эту борьбу, преодоление и подвиг, а нравственное умонастроение такую борьбу *необходимо предполагает*. В этом состоит нескладность. Об этой нескладности А.М. не говорит ни слова. Таким образом, его контрдовод оказывается риторическим и устремленным мимо цели также и в этом случае, – вероятно, потому, что он имеет намерение «бороться за Канта» *вообще*, находя в моих словах «оскорбление величества» этической доктрины Канта, однако не разобравшись как следует в моих аргументах *по частному вопросу* – кантовского обоснования этикотеологии, причем именно в контексте его этического учения вообще.

Третью «этическую нескладность» мой оппонент *построил сам*: в чисто этическом пункте критикуемой им статьи есть только «во-первых» и «во-вторых». Впрочем, для публицистической цели – представить меня искусственно возводящим «логико-метафизические конструкции» (с. 124), которых, конечно, чем больше, тем для конструктора убедительнее, – такое «в-третьих» весьма полезно. Однако то, что уважаемый коллега возражает мне по данному пункту, заставляет признать, что он в очередной раз оторвал мои (а затем и собственные) рассуждения от предмета спора. О чем, в самом деле, в цитированном им по поводу «в-третьих» месте говорю я? О том, что при допущении, якобы для установления необходимой связи между добродетелью и достойным ее счастьем/блаженством человеку необходима верховная воля Божества, даже частичная причастность человека к установлению связи добродетели и счастья/блаженства уменьшает если не моральную необходимость признания Высшего существа, то убедительность дедукции такого существа, основанной на учении о высшем благе мира. А.М. настаивает на том, что «кантовское понятие моральной достойности быть счастливым ... требует от человека больших усилий, постоянного самосовершенствования» (с. 124). (О Боге и этикотеологии ни слова!) Никто не будет спорить, что данный кантовский концепт этого *требует*. Однако повторяю еще раз: это не имеет отношения к рассматриваемому предмету. Вернее, все это остается «серой теорией» с того момента, как морально необходимое достойное счастье/блаженство будет однажды человеку *гарантировано*. С этого прискорбного момента все моральные усилия человека по достижению нравственно достойных целей становятся усилиями сугубо *театральными*, не имеющими отношения к делу.

²⁰ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Указ. изд. Т. 3. М., 1997. С. 505.

За гранью науки, или И снова о Мессии

Между тем, А.М. обходит молчанием не только тот раздел моей статьи, где дана реконструкция хода аргументации Канта в подкрепление предлагаемого им «постулата практического разума» – то есть концептуально *основную* часть моей статьи, – но и ту часть «замечаний на полях», которая отнесена мною – возможно, чересчур «оптом» – к сфере богословия. Дело в том, что сфера богословия не является научной. Это, по суждению нашего автора, сфера «сказок и чудес» и «многовековых догм» (с. 125). Здесь возникает не только глобальный вопрос, каким критерием научности пользовался А.М., вынося подобный приговор, – кстати сказать, разногласящий с официальным мнением Высшей аттестационной комиссии. Вопрос приходится конкретизировать: каким критерием научности, *который не обесценивал бы одновременно также и философствования*, можно исключить богословие из области наук? Здесь возникает и более специальный вопрос: если нравственное богословие есть для нашего полемиста принципиальное табу, как не относящееся к сфере науки, то каков статус *философской этикотеологии*, о которой ведь А.М. упоминает без иронических кавычек²¹, и на каком основании вместе с мнимой «водой» мы должны игнорировать многочисленных «младенцев», как, например, проблему теодицеи (о которой я говорю в четвертом и шестом пунктах своих «заметок на полях»)?

Между тем мой оппонент не вполне умалчивает о «сфере богословия». Во-первых, о Боге он говорит в тексте своего критического опыта постоянно. Во-вторых, А.М. все же не может удержаться от одного критического экскурса в ненаучную сферу богословия, возражая на мое, как мне кажется, вполне удостоверяемое Писанием утверждение, что христианский Бог не обещал человеку блаженства «в широком смысле», в котором оно есть, по дефиниции Канта, «такое состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*»²². Мой критик уверенно утверждает, «что Иисус не только обещал блаженство людям в этом мире, но и чудесным образом дарил его тем, кто очень мучился от разных немощей» (с. 124). Между тем в Нагорной проповеди говорится: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи и тело – одежды?» (Мф. 6:25). Забота же об этом сомнительна потому, что «всего этого ищут язычники» (Мф. 6:32), т.е. те, кто не надеется всецело на Единого Бога, тогда как «одно только нужно»: вера, которая и открывает человека спасительному действию благодати. Поэтому евангельская вера не только не обещает удовлетворения свойственному язычникам желанию телесно-душевных благ, но устремляется наперекор ему и, даже говоря о «блаженстве», подразумевает нечто совершенно отличное от мирского «блаженства». Ибо обещает и дарует евангельский Христос только одно: прощение

²¹ Если же *философская* этико-, физико- или логико-теология будет все же под подозрением в ненаучности, тогда тем более нет оснований не распространять своих подозрений и на *всю философию*.

²² Кант И. Критика практического разума. С. 625.

греха (Мф. 9:2), «спасение погибшего» (Мф. 18:11) и искупление. Соответственно, тем, кто стремится к обретению этих благ, телесно-душевные блага жизни служат только условными средствами для движения по духовному пути: «отпустить же их не евшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге» (Мф. 15:32). Еще меньше основания обещать блаженство в этом мире (целокупное удовлетворение) у Иисуса потому, что и сам «этот мир» – накануне своего конца и Судного дня: «И когда увидите все сие сбывающимся, знайте, что близко Царствие Божие... Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими» (Лк. 21:31, 34).

Евангельские истории не говорят нам о каком-либо земном блаженстве людей, исцеленных Христом от болезней. Больше того, из этих историй видно, что часто, если не всегда, именно вследствие своего исцеления эти люди оказывались, по мирским меркам, в *опасном* положении, – например, там, где исцеление совершено в субботу и постольку вразрез с убеждением народной религии, как в истории о слепорожденном (Ин. 9).

Утверждение же, что блаженства евангельские «предназначены для совершенствования этой, земной, жизни» (с. 124), нужно признать прямо разноречивым с базовым смыслом евангельской проповеди, сокращенным выражением которой они служат. А.М. называет их «заповедями блаженства», и это может создать впечатление, будто речь идет о предписаниях по достижению блаженства «в этом мире» (которые критический Кант определенно квалифицировал как условные нормы). Между тем речь, напротив, идет о состояниях «в этом мире», которые духовно желательны *такими, каковы они есть*, и постольку в известном смысле *сами уже суть достижения*. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф. 5:6). Насыщение происходит, но в духе, а не в материальном; а главное – духовный голод, искание правды есть само уже в известном смысле слова обретение, и потому обретение приходит отнюдь не только в будущем, вследствие, например, «совершенствования этого мира». Все то, о чем говорят нам блаженства, вообще совершается не по логике *этого* мира, и речь идет о насыщении не *правдой этого мира*, но *правдой Царства*; именно поэтому к обретению этой правды только *приложением* служит все то, чего ищут люди «этого мира» (Мф. 6:33), даже если признается фактом, что все искомое в мире необходимо также и людям Царства (6:32). Но если духовные состояния жизни ценны такими, как они есть, а не последствиями во времени мира сего, то и люди Царства значимы такими, как они есть, в тех положениях, какие они сейчас занимают, – но, находясь в этих мирских положениях, они движутся в них по иным траекториям, чем люди мира. Ибо «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36).

Христос, обещающий и дарующий людям не блаженство жизни в Царстве, но блаженство в этом мире, проповедующий гарантированную Богом «справедливость в распределении блаженства», даже если эту справедливость понимать не как социально-классовую, а только как душевно-моральную, в смысле справедливого материального воздаяния праведникам и должного возмездия закоренелым грешникам – совершенно безотносительно согласия или несогласия проповедуемой таким религиозным учителем этикотеологии с этической доктриной Иммануила Канта, – это не более чем ожидаемый

национально и социально подавленными людьми посяютворенно могущественный «царь Иудейский», приватный народный мессия, для успеха дела которого совершенно безразлично, ставит ли он при этом также и какие-либо духовные цели, т.е. говорит ли он вообще о вере и Царстве. Совершенно закономерно, что в учении такого пророка Бог окажется «единственным гарантом полного умопостигаемого блаженства» (с. 124), предполагающего «деятельное участие всех разумных существ» (с. 124). Но совершенно закономерно также, что философская (прежде всего кантовская) этикотеология в таком освещении окажется вполне гармонично близкой научно-социалистическим проектам «совершенствования этой, земной, жизни», в версии ли «этических социалистов» столетней давности или в версии более актуальной. Но подобное прочтение с одинаковой резкостью отрывает интерпретацию немецкой классической философии религии – и от классических текстов исследуемых классиков философии, и от буквы Писания.

Список литературы

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.

Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Мясников А.Г. И все-таки, был ли Кант безбожником? // Этич. Мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 1. С. 118–126.

Судаков А.К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // Этич. Мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18, № 1. С. 57–65.

Unfulfilled Debate on Ethicotheology A Replay to Andrey Mясnikov

Andrey K. Sudakov

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Gongarnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: asudakov2015@yandex.ru

This paper, conceived in the genre of an anti-critique, tries to evaluate the solidity of A.G. Mясnikov's critical remarks concerning my suggestion of contradictions in the structure of Kant's philosophical proof for his «postulate of God's existence», in connection with the philosopher's doctrine of virtue and happiness/beatitude. In this regard, by dwelling on the nature of the highest derived good in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, as well as on the essence of Kantian ethical universalization, the article points out, that the Kantian debate did not take place, as long as the opponent's reasons do not touch the topic really problematized in the paper which he has been criticizing. A review of objections in concern with the «ethical incoherences» in the argumentative structure of the moral argument leads to the very same conclusion: My opponent's criticism does not intend to analyze

my essay in reconstructing Kant's philosophical justification of the «postulate of God», but merely to protest against my remarks concerning this justification, and therefore my opponent conceives the said remarks as a partial search for «incoherences» – in Kant's ethical doctrine in general, but not in his ethicotheology in particular. Protestations against reflections which are motivated by Kant's ethicotheology refuse to enter the field of ethicotheology proper, because my opponent regards any theology as extra-scientific. In conclusion the paper articulates a well-argued objection to my opponent's opinion, according to which Jesus Christ of the Gospels promises to his disciples, and grants to the people whose affections He heals, happiness/beatitude in this world. If the highest good of the evangelical ethics can be proved to be «mononuclear», then the point of interrelation between Kantian and Christian morals appears in quite a different lighting.

Keywords: Kant, God, happiness/beatitude, virtue, highest derived good, complete good, ethico-theology; Christian ethical attitude

References

Kant, I. “Kritika prakticheskogo razuma” [Critique of practical reason]. In: Kant, I. *Works in 4 vols.* Vol. III / Prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 277–733. (In German and Russian)

Kant, I. *Osnovopolozhenie k metafizike nravov* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. In: Kant, I. *Works in 4 vols.* Vol. III / Prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 39–276. (in German and Russian)

Myasnikov, A.G. “I vsie-taki, byl li Kant bezbozhnikom?” [And yet, Was Kant an Atheist?], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2019, vol. 19, no.1, pp. 118–126. (In Russian)

Sudakov, A.K. “Kant na puti k dokazatel'stvu bytiya Bozhiya, ili Odin neschastniy postulat” [Kant on his way to a proof of God's existence, or One unfortunate postulate], *Eticheskaya mysl' / Ethical thought*, 2018, vol. 18, no. 1, pp. 57–65. (In Russian)