

---

*А. К. Судаков*

## Кант и вера в чудеса

DOI 10.47132/2541-9587\_2021\_2\_68

*Аннотация:* Основная задача статьи — анализ взгляда И. Канта на сущность и типологию чудес, а также связи понятия чуда и веры в чудо с кантовской концепцией моральной религии в целом. В рационалистической философии религии эпохи Просвещения, с присущим ей антропологическим оптимизмом, нет места вере в чудеса, в корне парализующей работу теоретического разума. Кант же трактует чудо не столько как нарушение закона опыта, сколько как неэмпирическое действие эмпирической причины; постольку и отрицание чудес в мире, и признание чудом конкретного события в опыте одинаково превышает полномочия рационального знания. В своей классификации чудесных событий Кант уделяет главное внимание «теистическим» (Божьим) и «ангельским» чудесам. Последние, однако, почти не обнаруживаются в опыте вследствие обременяющего волю конечных деятелей радикального зла — естественной склонности принимать чувственные мотивы в верховный принцип действия как самодостаточные. При таких условиях человек совершенно не может иметь доброго сердца (умонастроения) и совершать морально добрые поступки. Для возможности морального добра требуется «революция умонастроения», переворот в иерархии мотивов воли. Силами самого человека, в его обычном состоянии, подобный переворот совершенно немислим, однако он категорически требуется законом практического разума. Отсюда представление о сверхъестественном содействии в этом коренном акте воли, при условии сильной моральной активности человека, делающей его достойным такого содействия. В моральной религии Канта «революция умонастроения» и благодатное содействие ей занимают ключевое место; если же все совершающееся по недоступным нашему разуму правилам есть чудо, то моральная вера в это чудо категорически требуется витальным интересом самого практического разума.

*Ключевые слова:* Кант, философия религии, чудо, вера в чудо, историческая вера, моральная вера, революция умонастроения, сверхъестественное содействие.

*Об авторе:* **Андрей Константинович Судаков**

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.

E-mail: [asudakow2015@yandex.ru](mailto:asudakow2015@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

*Ссылка на статью:* Судаков А. К. Кант и вера в чудеса // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 68–90.

---

*Andrey K. Sudakov*

## **Kant and Belief in Miracles**

DOI 10.47132/2541-9587\_2021\_2\_68

*Abstract:* The main scope of this paper is an analysis of I. Kant's views on the nature and the typology of miracles, as well as the interrelation between the concept of miracle and the belief in miracles and the Kantian moral religion in general. In the rationalistic philosophy of religion of the Enlightenment era, with its intrinsic anthropological optimism, there is no place for a belief in miracles, which paralyses quite radically the function of theoretical reason. Kant conceives a miracle not primarily as a violation of an empirical law, but as a non-empirical act of an empirically known cause; and the negation of miracles in the world, as well as a recognition of a particular event in our experience as a miracle, represents thus quite equally an excess of legal powers of rational knowledge. In his classification of miraculous events Kant focuses mainly upon "theistic" miracles (coming from God) and "angelic" miracles. The latter ones, however, do not manifest themselves in experience due to radical evil burdening upon the will of finite actors, i. e. to their natural propensity to accept sensual motives as sufficient into their supreme principle of action. Under these conditions man absolutely cannot have a good heart (disposition) and commit morally good actions. The possibility of goodness requires a "revolution of disposition", a reversal in the hierarchy of the motives of the will. Such a reversal is totally unthinkable as committed by the force of the human being alone, in its ordinary state, and yet it is categorically demanded by a law of practical reason. Hence a notion of a supernatural assistance in this radical act of the will, provided that the human being exerts moral activity to the best of his powers, which makes it worthy of such assistance. The "revolution of disposition" and the assistance to it by grace are crucial points in Kant's moral religion; if everything that occurs according to rules inaccessible for our reason is a miracle, then moral faith in that miracle is demanded by a vital interest of the practical reason itself.

*Keywords:* Kant, philosophy of religion, miracle, belief in miracles, historical faith, moral faith, revolution of disposition, supernatural assistance.

*About the author:* **Andrey Konstantinovich Sudakov**

Doctor of Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: [asudakov2015@yandex.ru](mailto:asudakov2015@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

*Article link:* Sudakov A. K. A Kant and Belief in Miracles. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2021, no. 2 (10), pp. 68–90.

Философский трактат Иммануила Канта о религии озаглавлен «Религия в пределах только разума». Развиваемая в нем концепция моральной религии нередко видится (философам и нефилософам) солидарной с позицией радикального рационалистического Просвещения, разве что с тем акцентом, что у Канта религия — просто и без всяких оговорок — содержательно тождественна рациональной морали, а в этом отношении нравственная судьба человека и человечества зависит, как думают в таком случае, исключительно от собственной природы и активности человека и человечества: нравственный закон есть ведь закон природы разумного деятеля, которому метафизически невозможно надеяться на кого бы то ни было, кроме самого себя. В подобном контексте философия религии Канта предстает теорией более или менее радикальной демифологизации и «натурализации» религиозности: в самом деле, так понимаемому кантианцу «на помощь сверхъестественных сил надеяться непозволительно. Нет ни чудес, выходящих за пределы объективных законов опыта, нет божественной тайны, превышающей возможности нашего духа, нет благодати, силой божественного авторитета просветляющей нашу нравственность»<sup>1</sup>.

Тем не менее, каждую из четырех частей кантовского трактата завершают «общие замечания», посвященные именно тому, чего, по убеждению радикального рационалиста-«просвещенца», безусловно не существует: в частности, «замечание» ко второму отделу<sup>2</sup> трактует «о чудесах». Представляется едва ли совместимым с философской основательностью Канта и вообще с принципами здравого смысла предположение, что Кант мог посвятить отдельные рассуждения сюжетам, которые сам не считает действительными. В этой статье мы хотели бы приблизиться по возможности к пониманию того, каков действительный взгляд философии религии Канта на чудеса, и какую установку в отношении признания чудес и веры в них критический философ считает достойной разумного человека.

### **Кант и вопрос о чуде: состояние изучения темы**

Историки философии обращали крайне мало внимания на кантовскую трактовку чудес и веры в чудеса. Отчасти это объяснимо тем, что сам Кант, казалось бы, вынес обсуждение этой темы в малозначительное примечание; отчасти же — вышеупомянутым стереотипом восприятия, для которого Кант есть только рационалистический критик религии. Общеизвестно значительное влияние Д. Юма на эволюцию философских взглядов Канта. Сравнительный анализ взглядов Юма и Канта (в докритический и критический период) на вопрос о чуде приводит К. Педдикорда к выводу о принципиальном согласии двух философов в этом вопросе; согласно Педдикорду, тождество онтологических взглядов Юма и Канта определяет радикально-критический взгляд Канта на возможность чудес. Юм понимает чудо как нарушение закона природы в результате вмешательства сверхъестественного фактора. И как трансцендентально-философский подход Канта в целом есть для него «попытка

<sup>1</sup> Гулыга А. В. Кант. М., 1977. С. 213.

<sup>2</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // *Его же*. Трактаты и письма. М., 1980. С. 155–159.

решить юмовскую проблему индукции»<sup>3</sup>, также и в вопросе о чуде Юм и Кант «исходят из весьма похожих базовых допущений о сущности человеческого чувственного восприятия», приводят априорные аргументы против чудес и на этом основании «отвергают возможность чуда»<sup>4</sup>. При этом критика чудес у Канта основана, согласно Педдикорду, «на его трансцендентальной теории пространства и времени»<sup>5</sup>. Исследование Педдикорда сосредоточено на проблемах философии науки; поэтому он рассматривает Канта исключительно как ученого, эпистемолога и философа естествознания, обращает внимание на эссе Канта «О чудесах», из которого и черпает «априорные аргументы против возможности чудес»; между тем религиозно-философскую сторону вопроса он оставляет в стороне, и практически не использует аргументы Канта из его трактата о религии. Законы природы суть для него, соответственно, только «законы природы (структуры) физической действительности»<sup>6</sup>. Такое понимание исключает возможность распространения этого понятия на законы природы человека, его разума и воли.

Если, по мнению Педдикорда, Кант вслед за Юмом отрицает теоретическую возможность чудес, как произвольных нарушений законов физической природы, так что вопрос о возможности веры в чудеса снимается с повестки дня, то А. Т. Нуйен находит у Канта более дифференцированную позицию по этой проблеме: эта позиция тщательно проработана, превосходит позицию Юма и полностью согласуется с трансцендентально-философским взглядом Канта в теории познания, этике и теории телеологии<sup>7</sup>. На поверхности (на эмпирическом уровне) Кант — последовательный и трезвый скептик в отношении к идее чуда «в делах» религии, морали и науки. Однако Кант, в отличие от Юма, не отрицает чудеса; такую возможность ему дает более гибкое, чем у Юма, определение чудесного события. Это событие предполагает возможность чудес, которые не нарушают никакого закона природы. Более того, отрицание чудес Кант, по Нуйену, считает равнозначным претензии на знание того, что чудес не существует, которая, как и претензия на знание того, что известное конкретное событие в мире есть чудо (следствие сверхъестественного вмешательства), для философской скромности Канта выглядит самонадеянностью<sup>8</sup>. Итак, для чудес, а потому и для веры в чудо, находится место в кантовской архитектонике<sup>9</sup>. Благодаря своему различению эмпирического и трансцендентального, а также познаваемости и мыслимости события, Кант может быть, по Нуйену, эмпирическим скептиком и одновременно трансцендентальным либералом в вопросе о чудесах<sup>10</sup>; он сохраняет теоретическую возможность чудес и возможность непротиворечивой веры в них.

<sup>3</sup> Peddicord C. Die Wunderkritik Immanuel Kants. (Dissertation. Justus-Liebig Universität Giessen), 2001. URL: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2001/450/pdf/d010052.pdf>. S. 14.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. S. 16.

<sup>6</sup> Ibid. S. 176.

<sup>7</sup> Nuyen A. T. Kant on Miracles // *History of Philosophy Quarterly*. 2002. Vol. 19. No. 3. P. 309.

<sup>8</sup> Ibid. P. 314.

<sup>9</sup> Ibid. P. 311–312.

<sup>10</sup> Ibid. P. 319.

Обоснованность общей позиции, установленной к тому же именно на материале религиозно-философских доводов Канта, не исключает неадекватности частных соображений. Так, говоря об основаниях веры в чудеса в системе Канта, Нуйен указывает на чудо сотворения биологически целесообразного целого природы<sup>11</sup> и на чудесный характер кантовского высшего блага в его связи с постулатами бытия Бога и бессмертия души<sup>12</sup>. Однако первое Кант нигде не признавал за чудо; вопрос же о том, играют ли какую-либо роль постулаты практического разума в структуре трактата Канта о религии, можно считать дискуссионным. Боначчини, оценивая подход Нуйена, находит его необоснованным. Если для Канта возможна вера в чудеса, говорит он, то чудеса не могут быть иррациональными, ибо моральная вера существенно рациональна<sup>13</sup>. Но, чтобы вера была рациональна, объект веры должен выражать некий интерес практического разума<sup>14</sup>. Кант, по Боначчини, отрицает реальную возможность чудес, и, в то же время, признает их логическую возможность<sup>15</sup>; этическая (практическая) значимость чудесного события может, однако, сделать чудо метафизически возможным<sup>16</sup>. Поэтому кантовская концепция чуда определенно не тождественна юмовской<sup>17</sup>; автор считает ее чисто секулярной и Спинозистской позицией<sup>18</sup>. Тем не менее, признавая возможность чудесного события *вообще*, но отвергая *реальную* возможность сверхъестественного вмешательства, Кант категорически отвергает «исторические чудеса»<sup>19</sup>. Кант, согласно этому автору, не признает *веры* в чудеса; в трактате о религии Боначчини не находит никаких свидетельств в пользу такой веры<sup>20</sup>. Вера в чудеса, для Канта, есть в таком случае нечто излишнее и прямо вредное, ибо может «засорить наше произволение чем-то гетерономным»<sup>21</sup>; она требуется только для исторической религии, но для моральной религии не нужна<sup>22</sup>. Впрочем, по крайне оригинальному мнению Боначчини, теория (религии!) Канта «может быть рационально реконструирована» также и без «неоправданной предпосылки» бытия и действий Божества<sup>23</sup>.

### Понятие чуда и эмпирический скепсис Канта

Чудеса Кант определяет как «события в мире, законы действия причины которых нам совершенно неизвестны и должны оставаться неизвестными»<sup>24</sup>

<sup>11</sup> Ibid. P. 319–320.

<sup>12</sup> Ibid. P. 322.

<sup>13</sup> Bonaccini J. A. Two Recent Accounts of Kant's Conception of Miracles // Studi Kantiani. 2017. Vol. XXX. P. 157.

<sup>14</sup> Ibid. P. 157 прим.

<sup>15</sup> Ibid. P. 162.

<sup>16</sup> Ibid. P. 167.

<sup>17</sup> Ibid. P. 161.

<sup>18</sup> Ibid. P. 166.

<sup>19</sup> Ibid. P. 165.

<sup>20</sup> Ibid. P. 159 прим.; P. 167.

<sup>21</sup> Ibid. P. 165.

<sup>22</sup> Ibid. P. 162.

<sup>23</sup> Ibid. P. 168.

<sup>24</sup> Кант И. Религия... С. 157.

(курсив Канта, исправлено мной. — А. С.<sup>25</sup>). Философ оговаривает, что для человеческого ума важно не то, что такое чудо само по себе, но что такое чудо для нас (в практическом употреблении разума). Эта оговорка означает, что понятие о чуде имеет значение только в контексте *опыта* познания и действия. Вера в чудо есть вера, собственно, не в само чудо, а в возможность присутствия чудесного явления *в нашем опыте*. Вера в чудо, говорит Кант, есть «вера в познание через опыт чего-то такого, что мы, однако, сами никак не можем допускать как совершающееся по объективным законам опыта»<sup>26</sup>. Вера в чудо есть признание за истину *опыта чудесного*, нарушающего целостность и связность законов обычного опыта. Чудо мыслится как событие в мире, разрывающее законы этого мира; как действующее в мире непонятное. Сверхъестественное не просто непонятно само по себе; оно действует по иным законам, не укладывающимся в логику обыденного опыта. Поэтому сверхъестественное событие в мире есть прежде всего необыкновенное, а именно — неэмпирическое, действие обыкновенной, т. е. эмпирически познаваемой, причины. Причины и предпосылки события в мире известны нам; только само событие и его следствия не таковы, какими должны быть и ожидаются согласно законам опыта. Поэтому событие и его следствия повергают человека в изумление: «И как такие чудеса совершаются руками Его? Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сестры?» (Мк 6:2–3).

Итак, известная из опыта причина производит некое неожиданное действие по законам, отличающимся от законов обыденного опыта. С этой мыслью неразрывно соединено допущение, что вещи мира действуют по законам двоякого рода: эмпирическим (обыкновенным), согласующимся с порядком действия синтезирующего рассудка, сплошное единство которых, собственно, и позволяет называть совокупность действующих причин единым миром, и неэмпирическим (необыкновенным), которые, как человек вынужден признать, суть «нечто большее, чем то, что может быть ему понятным»<sup>27</sup>. Ни сама причина события, ни законы действия этой причины, как сверхъестественные, не являются, согласно Канту, «предметом ни теоретического, ни практического употребления» разума<sup>28</sup>. В этом смысле они лежат за пределами «сугубого разума», и идея такой действующей причины есть чрезмерная (*überschwengliche*) идея, и желание воспринять ее (вместе с ее следствиями) в максимы теоретического или практического разума порождает поэтому, по Канту, «иллюзорное верование» (*Wahnglauben*)<sup>29</sup>, которое не только не помогает разуму в его необходимых операциях, но напротив, ослабляет его работоспособность: признание двоякого способа действия изучаемого объекта,

---

<sup>25</sup> Существующий русский перевод трактата Канта о религии разума приходится признать весьма несовершенным и терминологически, и в общем; поэтому цитируемые фрагменты мы сверяли и, при необходимости, исправляли по немецкому оригиналу: *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // Idem. Werkausgabe: in 12 Bd. Bd. VIII: Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989. S. 743.*

<sup>26</sup> *Кант И. Религия...* С. 269–270; *Kant I. Religion...* S. 870.

<sup>27</sup> Там же. С. 124 прим.; *Ibid.* S. 704 Anm.

<sup>28</sup> Там же. С. 269–270; *Ibid.* S. 870.

<sup>29</sup> Там же. С. 269; *Ibid.* S. 870.

причем один из способов его действия недоступен для эмпирического познания, по сути, дискредитирует для разума и сами опытные закономерности; а «если разум лишается эмпирических законов, то в подобном заколдованном мире он ни на что уже больше не нужен, не нужен даже и для морального употребления в этом мире, для исполнения своего долга»<sup>30</sup>. В результате такого внесения веры в чудеса в максимы разума «разум как бы впадает в расслабление (wird... wie gelähmt), поскольку это сдерживает его работу согласно известным законам, однако он не получает наставления ни от какого нового закона и никогда в мире не может надеяться получить его»<sup>31</sup> (исправлено мной. — А. С.). Разум имеет идею сверхъестественного события во внешнем опыте (чуда), как чрезмерную идею, и хотя не воспринимает понятия о предмете этой идеи в свои максимы, тем не менее «не оспаривает возможности или действительности» этого предмета, т. е. сверхъестественного действия эмпирической причины<sup>32</sup>. Поэтому разумный человек верит, что чудеса могут быть и бывают, но практически не допускает проявлений этой веры в применении своего разума. Он верит в чудеса, но не признает чудес «в делах»<sup>33</sup>.

«Дело» человека, как образованного и ученого человека, в частности, как исследователя природы, есть отыскание «причин событий в законах природы этих событий»<sup>34</sup>. Законы природы событий в мире, как предполагается, могут быть удостоверены опытом; идея чуда отрицает это допущение и оставляет естествоиспытателя в мире, лишенном удостоверенных закономерностей. При этом естествоиспытатель может (= вправе) верить, что то или иное событие совершилось или совершается при посредстве сверхъестественного воздействия, т. е. что это событие, по мерке известных в прошлом или настоящем законов природы мира и человека, есть чудо. Однако он навсегда лишен возможности удостоверить чудесный характер этого события по правилам своей науки (будь то физики или этики): ибо *чудесное явление* как таковое исключает и отрицает само понятие *правила*.

«Дело» человека, просто как человека, есть моральное исправление и совершенствование. Религиозный человек утверждает, что этому исправлению способствует сверхъестественное воздействие; верующий ученый утверждает, что такое воздействие есть непременно условие возможности нравственного исправления и совершенствования, т. е. что без благодатного действия Божия мы не в силах будем объяснить это исправление. Спрашивается: означает ли несогласие философа Канта признавать (statuieren) чудеса «в делах», что Кант оспаривает *эту их веру* и убеждение? Можно решиться сказать: нет, не означает. Я могу верить, что мое исправление сопутствуется или даже прямо совершается действием благодати; но независимо от того, верю ли я в это сверхъестественное содействие или нет, и если верю, то насколько сильно, на опыте я не умею отличить действия благодати от действия природной причины; у меня нет для этого достоверного фактического критерия. В этих

<sup>30</sup> Там же. С. 160 прим.; Ibid. S. 746 Anm.

<sup>31</sup> Там же. С. 158; Ibid. S. 743–744.

<sup>32</sup> Там же. С. 124; Ibid. S. 704.

<sup>33</sup> Там же. С. 158.

<sup>34</sup> Там же. С. 159; Ibid. S. 745.

условиях предполагаемое содействие может совершиться, хотя я и не опознаю его как таковое. Поэтому у меня нет оснований отрицать веру в сверхъестественное содействие как лишенную смысла. Кроме того, сколько бы я ни веровал в это и как бы ни желал праведной жизни, я заведомо не могу привлечь на свою сторону это действие благодати; если же я буду просто полагаться на то, что по всемогуществу действующей здесь причины все необходимое совершится как-нибудь без всякого моего участия, отсюда может возникнуть только умонастроение, которое Кант определял как «религию снискания благосклонности»<sup>35</sup> (исправлено мной. — А. С.). Но осуждение философом Кантом этой «религии ничегонеделания» не свидетельствует о категорическом отрицании теоретической веры в чудесное содействие; эта вера может, при известных условиях, породить религию снискания благосклонности, однако она отнюдь не тождественна ей. Поэтому ни теоретический, ни практический разум верующего человека ничего не приобретает от допущения сверхъестественного воздействия; человек не становится благодаря этому допущению ни проникательнее, ни морально совершеннее, и даже подвергается известной моральной опасности. Поэтому теоретическая вера в чудеса не является основанием каких бы то ни было постулатов разума.

Кант настаивает на том, что не следует включать в состав догматов истинной религии положение, согласно которому теоретическая вера в чудеса, признание прежде бывших чудес и знание о таковых (т. е. признание за истину сверхъестественного и постольку непостижимого для разума события или положения дел, простое «повторение слов» об этом событии<sup>36</sup>) может сделать человека угодным Богу<sup>37</sup>. Мое нравственное умонастроение и мое поведение становится и является добрым (угодным Богу) не потому, что оно сопровождается теоретической верой в сверхъестественное содействие моей нравственной жизни; в этом смысле такая теоретическая вера не есть добродетель и не составляет основания добродетели. Но теоретическая вера в чудесное содействие не противоречит ни моей разумности, ни моей моральности и не исключает ее.

Моральность и угодный Богу образ жизни *создаются*, по Канту, *не* теоретической верой (в том числе теоретической верой в чудесное содействие моей моральности); однако *сама по себе* моральность (цельное умонастроение принятия в максимум нравственного закона, действительного как система нравственных принципов) не исключает при таком взгляде веры в сверхъестественное содействие этой моральности (она исключает ее только в плоском детерминистическом рационализме, или в экстремальном случае «религии снискания

<sup>35</sup> Там же. С. 123; Ibid. S. 703. Минимум «религии снискания благосклонности» есть вера человека в то, что «Бог может сделать его *лучше*, хотя ему самому при этом не нужно делать ничего более, как только *просить* об этом».

<sup>36</sup> Но в отсутствие разумного усмотрения всякое исповедание веры есть только «повторение слов».

<sup>37</sup> *Кант И. Религия...* С. 156; *Kant I. Religion...* S. 742. Если смотреть на букву, здесь, в самом деле, сказано только, что положение, согласно которому теоретическая вера в благодатное содействие делает человека добрым (угодным Богу), не есть догмат истинной религии. Здесь не говорится, что добрый человек (исповедник истинной, то есть моральной, религии) *должен* теоретически верить в чудеса.

благосклонности», в которой эта теоретическая вера в чудо доведена до абсурда): «если допустить, что, для того чтобы стать добрым или лучшим, необходимо еще сверхъестественное содействие<sup>38</sup>, то ... человек должен до этого сделать себя достойным получить его и *принять* эту помощь ... , благодаря чему только и становится возможным, что ему приписывается добро и его признают добрым человеком»<sup>39</sup>. Если же человек, вслед за Кантом, не настаивает на принятии теоретической веры в чудеса как имевшие место в прошлом и / или в настоящем, в состав догматов религии, тогда, по Канту, остается вполне возможным исповедовать веру в то, что учитель истинной религии, «учитель Евангелия», есть сверхъестественная и таинственная личность, что событие его явления и его ухода с Земли, как и вся его деятельная жизнь и страдания также сверхъестественны и чудесны, и что книга, в которой изложены для мира известия обо всех этих чудесах, сама есть Божье чудо (откровение)<sup>40</sup>. Определеннее выражаясь, в таком случае исповедание веры во все это не препятствует человеку оставаться «в пределах только разума» собственно «в делах»; потому что это есть лишь «внешняя оболочка, способствовавшая публичному распространению учения»<sup>41</sup>. Само возникновение моральной религии разума в истории известия и хроники соединяют с чудесами; историческое учреждение моральной религии сопровождается и как бы украшается чудесами<sup>42</sup>.

Но здесь оказывается, что, по Канту, в вопросе о чудесах христианство принципиально отличается от религии, предшествовавшей ему в истории: эта последняя, как религия, основанная на культе и обрядах, «без чудес не имела бы никакого авторитета»<sup>43</sup>, а потому теоретическая вера в чудесные события сама по себе составляет элемент символа веры такой религии, так что отрицание ее основательности (историческое неверие) подрывает и делает невозможным религиозное сознание в смысле такой религии; вера в чудеса составляет необходимый элемент самой этой религии, самого этого *типа веры*. Моральная же религия существенным образом есть, по Канту, «стремление сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей»<sup>44</sup>. Она есть умонастроение, стремящееся к исполнению закона как безусловной ценности; поэтому такое умонастроение несовместимо с намерением поставить исполнение закона в зависимость от какого бы то ни было условия: например, от сверхъестественного содействия, т. е. от чудесного явления. Подобное намерение превращает безусловный закон в условный; так происходит и в случае, если в предписания долга не верят,

---

<sup>38</sup> Именно здесь и выясняется, что Кант не оспаривает теоретической веры в чудеса как якобы нелепого суеверия: в самом деле, предполагается, что «если допустить» эту веру (при известном этическом условии), становится возможным моральное качество воли человека (которое, по Канту, самой этой верой не создается). Моральная религиозность, как «единое на потребу», возможна при этой вере. Как именно — это мы увидим далее.

<sup>39</sup> *Кант И.* Религия... С. 116; *Kant I.* Religion... S. 694–695.

<sup>40</sup> Там же. С. 155–156; *Ibid.* S. 741.

<sup>41</sup> Там же. С. 156; *Ibid.* S. 742.

<sup>42</sup> Там же. С. 155; *Ibid.* S. 740, 741.

<sup>43</sup> Там же. С. 155; *Ibid.* S. 741.

<sup>44</sup> Там же. С. 155; *Ibid.* S. 740.

пока авторитет этих предписаний не подтвержден чудесами. Вот почему Кант говорит, что требование такого подтверждения есть симптом умонастроения, основанного на отрицании моральной веры (моральном неверии)<sup>45</sup>, и даже на «непозволительной степени» такого неверия<sup>46</sup>: оно говорит о «нежелании видеть достаточный авторитет в предписаниях долга».

Поэтому философ осмеливается утверждать, что евангельские чудеса — это только «вспомогательные средства» для введения моральной религии<sup>47</sup>, необходимые в известное время для целей этого введения, но отнюдь не необходимая часть ее самой и ее кредо; они знаменуют собой конец религии культа, формул и обрядов, а потому учреждение моральной религии сугубо фактически сопровождается в истории чудесами, хотя *не нуждается* в подобном сопровождении: ее авторитет есть авторитет нравственного разума, она «существует, и отныне и впредь может поддерживать себя сама посредством доводов разума»<sup>48</sup> (исправлено мной. — А. С.), поэтому связь евангельских чудес и веры в чудеса с собственным содержанием моральной религии есть не предметная и существенная, но только фактическая, эмпирическая, психологическая связь, так что сами эти чудеса и вера в них «должны в конце концов сделать саму веру в чудеса вообще излишней»<sup>49</sup> (исправлено мной. — А. С.). Если же — и пока — моральная вера разума и утвержденное на ней поклонение в духе и истине (морального умонастроения) существует и поддерживается средствами самого разума, спор о возможности и действительности (исторической реальности) тех чудес (сверхъестественных явлений), о которых сообщают Евангелия, есть нечто совершенно бесполезное: историческая вера *не препятствует* моральной вере, пока не претендует *заменить ее собой*. «Разумный человек» может в этом случае разделять *исповедание исторической веры* во все сверхъестественные события, при условии, что эта историческая вера не заменяет ему *моральной веры*, и не представляется чем-то таким, что делает, в свою очередь, излишней моральную веру разума. «Разумный человек» говорит так, как говорит Кант в своем письме к Фихте от 2 февраля 1792 года: «При моральной вере в отношении всего того, что я могу вынести из рассказа о чудесной истории для нужд внутреннего усовершенствования, я хотел бы обладать также и исторической верой, поскольку и она также могла бы способствовать этому»<sup>50</sup>. В указанном письме Кант называет подобную позицию «средним путем» в делах религии, исповеданием «религиозной веры, привитой к вере в чудеса при добром умонастроении»<sup>51</sup> (исправлено мной. — А. С.). Это, в самом деле, «средний путь» между

<sup>45</sup> «Тот же, кто — чтобы признать человека ... соответствующим идее примером для подражания — требует, чтобы поверить, еще чего-то большего, чем он видит..., — кто, следовательно, требует еще и чудес, которые совершались бы через него или для него, то именно тем самым исповедует и свое моральное *неверие*, а именно недостаток веры в добродетель» (*Кант И. Религия...* С. 131; *Kant I. Religion...* S. 715).

<sup>46</sup> Там же. С. 155; *Ibid.* S. 740–741.

<sup>47</sup> Там же. С. 155; *Ibid.* S. 741.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же. С. 155; *Ibid.* S. 740.

<sup>50</sup> Кант — Фихте. 2 февраля 1792 // *Кант И. Трактаты и письма*. М., 1980. С. 581.

<sup>51</sup> Там же.

преднамеренным историческим неверием (отрицанием или скепсисом в отношении веры в сверхъестественные события, описанные в Евангелии, в том числе утверждаемым вполне благоразумным и благоприличным в частной и общественной жизни человеком) и преднамеренным же моральным неверием (отрицанием или скепсисом в отношении веры в моральное исправление человека, даже если таковые соединяются с искренним исповеданием веры в догматы истинной религии). Причем (ввиду широко распространенного предрассудка о кантовской этикотеологии как якобы односторонне рационалистическом построении) обращает на себя внимание расстановка акцентов в этой формулировке философа: Дерево и корень есть «вера в чудеса»; морально-религиозная вера, как «вера в добродетель»<sup>52</sup>, есть лишь привой на этом дереве, однако такой, единственно благодаря которому это дерево может быть подлинно плодоносно в нравственном общежитии, вместо того чтобы умножать фантастов и духовидцев.

### **Типология чудес и «место для веры»**

Общая идея чудесного события в мире, по Канту, есть представление о действующей в мире причине, закон действия которой нам неизвестен и даже не может быть известен; поэтому вполне понятно, что когда Кант, при всей своей осторожности в вопросе о возможности признания чудес «в делах» теоретического и особенно практического разума, наметит в своем трактате о религии общую схему типологии таких чудесных событий (побуждаемый к тому общей склонностью ученых Линнеевской эпохи к систематическим классификациям), основанием такой типологии ему послужит различие самих действующих причин.

Кантовская классификация имеет вид строгой дихотомии: действующей причиной чудесного события может быть либо сам Бог, либо конечный дух. В первом случае мы имеем дело с «теистическим» чудом, во втором — с «демоническим»<sup>53</sup>. Демонические чудеса подразделяются далее на ангельские, совершаемые добрыми духами, и дьявольские, совершаемые злыми духами.

#### **а) Божьи дела и «чудеса природы»**

Действующая причина теистических чудес — это сам Бог, творец, законодатель и верховный правитель мира, «как согласно порядку природы, так и согласно моральному порядку»<sup>54</sup> (исправлено мной. — А. С.). Предполагается, что такие чудеса происходят «по велению божьему в его непосредственном явлении»<sup>55</sup>. Если же законы мира природы и морального мира доступны познанию естественных наук и философии в единстве ее теоретической и практической частей, то мы можем получить непосредственное знание законов природы и свободы, как принципов действия верховной причины

<sup>52</sup> *Кант И.* Религия... С. 131; *Kant I.* Religion... S. 715.

<sup>53</sup> Там же. С. 157; *Ibid.* S. 743.

<sup>54</sup> Там же. С. 157; *Ibid.* S. 743.

<sup>55</sup> Там же. С. 158.

мира, и разум может затем пользоваться знанием этих законов для своего спекулятивного и практического употребления. Значит, мы можем иметь некоторое, пусть и самое общее, понятие о законах действия причины теистических чудес. Однако чудо происходит в случае, если эти законы нарушаются; следовательно, там, где сам Бог находит необходимым отклонение от законов физической и моральной природы, пусть даже это происходит только «иногда, в особенных случаях»<sup>56</sup>. Но тогда «мы уже не имеем и даже не можем надеяться получить никакого понятия о законе, которым руководится Бог при осуществлении подобного события»<sup>57</sup>. Закон, допускающий легальные исключения, хотя бы и только «в особенных случаях», не имеет безусловной силы; в частности, имеющее внешний вид божественного веления приказание отцу убить собственного сына (Кант имеет здесь в виду ветхозаветную историю об Аврааме и Исааке) не может быть действительным «теистическим чудом», поскольку противоречит нравственному закону<sup>58</sup>. И в таком случае разум уже не имеет возможности руководствоваться своим познанием общих законов для установления частных принципов; он «словно разбит параличом», не имея никакого регулятивного закона для своей работы. Идея чуда, которую хотят внести в мастерскую человеческого разума, вместо содействия его работе наносит ему «удар» и «угнетает душу», поскольку внушает «опасение, как бы не потерять доверие также и к тем законам, которые уже считались известными»<sup>59</sup> (исправлено мной. — А. С.).

Этот удар можно попытаться смягчить предположением, что чудеса хотя и происходят, но *редко*. Сам Кант в докритическую пору разделял это предположение: свидетельство тому мы находим в трактате «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1762). Здесь, на основании принципа здравого смысла — не считать чего-либо сверхъестественным событием без достаточного основания — Кант утверждает, что «чудеса редки»<sup>60</sup>, определеннее — «что порядок природы лишь изредка нуждается в непосредственном сверхъестественном исправлении или дополнении»<sup>61</sup>. В противном случае, т. е. если бы мир не достигал своей цели без часто, в пределе — ежедневно, происходящих сверхъестественных событий, такие события превратились бы в нечто обыденное<sup>62</sup>. Критический Кант весьма нетерпим к подобного рода аргументации: он упоминает ее в трактате о религии (предположение редкости сверхъестественных воздействий заключено в самом понятии чуда, ибо нельзя было бы назвать чудом то, что случается каждый день<sup>63</sup>), а затем прямо квалифицирует как «софистику», т. е. подмену объективной аргументации

<sup>56</sup> Там же. С. 157–158; Ibid. S. 743.

<sup>57</sup> Там же. С. 158; Ibid. S. 743.

<sup>58</sup> Там же. С. 158. Этот критерий Кант называет «отрицательным признаком» для определения чуда.

<sup>59</sup> Там же. С. 160 прим.; Ibid. S. 746 Anm.

<sup>60</sup> Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // *Idem*. Gesammelte Schriften. Abt. 1. Werke. Bd. II. Vorkritische Schriften: 2. Berlin: Reimer, 1912. S. 108.

<sup>61</sup> Ibid. S. 111.

<sup>62</sup> Ibid. S. 108.

<sup>63</sup> Kant II. Религия... С. 160 прим.; Kant I. Religion... S. 746 Anm.

(что такое некоторая вещь) субъективно значимыми аргументами (каково значение слова, обозначающего некоторую вещь)<sup>64</sup>.

Критический Кант, на основании своего коперниканского открытия, готов «простить» философам (и в том числе самому себе докритической поры) эту софистическую видимость объективной аргументации в сфере, где объективная аргументация невозможна, и спросить далее: если сверхъестественные воздействия происходят редко, то *насколько* редко? Раз в сто лет? Или прежде чудесные явления происходили, а с некоторых пор их вовсе не стало? Проблема в том, что здесь нет ничего, что поддается определению на основании нашего знания объекта: у нас нет такого знания объекта (интуитивного проникновения в основание всякого опыта чувственной данности), которое бы требовалось для подобного определения. Мы можем руководствоваться здесь только тем, что поддается определению на основании «необходимых максим применения нашего разума»<sup>65</sup>. Утверждение о действительности сверхъестественного воздействия (чудесного явления) всегда остается только «максимой оценки, а не теоретическим утверждением»<sup>66</sup> (исправлено мной. — А. С.).

Иными словами, утверждение о действительности чуда всегда есть, в терминах Канта, только регулятив способности суждения. Опыт чувственной данности есть *для нас* именно и только опыт, но это значит: действие природы; поэтому факты опыта всегда следует *оценивать* только как действия природы, «этого требует скромность разума в его притязаниях»<sup>67</sup>. Было бы «дерзостью и нескромностью» выходить за эти рамки и утверждать, что некоторое явление природы *само по себе* есть чудо; впрочем, Кант тут же оговаривает, что таким же сомнением разума было бы и утверждение, что некоторое явление природы *само по себе* есть «только следствие по законам природы»<sup>68</sup> (исправлено мной. — А. С.). Рабочая максима теоретического разума, допускающая чудеса (сверхъестественные воздействия в пределах опыта) «как ежедневные (хотя и скрытые под видом естественных событий)» «совершенно не мирится с разумом»<sup>69</sup>. Противоположная ей максима, отрицающая всякую возможность сверхъестественных воздействий, на первый взгляд гармонична с интересом теоретического разума, оставляя ему неограниченную возможность исследования, следующего по причинно-следственным цепочкам. Однако она есть, с другой стороны, признак гордости и самомнения разума: ибо свойства (а потому и законы действия) вещей самих по себе, согласно основополагающему убеждению Канта, неизвестны и остаются неизвестными исследующему рассудку; а потому безусловное отрицание возможности сверхъестественных воздействий, как и безусловное утверждение сверхъестественного характера частного явления опыта, одинаково представляют собой суждения нескромного, превысившего свои полномочия, теоретического

---

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Там же. С. 161 прим.; Ibid. S. 746 Anm.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Там же. С. 161 прим.; Ibid. S. 747 Anm.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

разума. Соответствующие двум этим утверждениям перспективы рассмотрения совокупности нашего опыта как совокупности сверхъестественных проявлений или только как системы природных явлений, подчиняющихся законам материальной природы, одинаково суть для Канта односторонние и потому условные перспективы, требующие разумного синтеза<sup>70</sup>. Поэтому единственный выход состоит в том, чтобы принять, как необходимую рабочую максиму теоретического разума, принцип: вообще не допускать чудес (сверхъестественных воздействий в пределах опыта), и потому «не полагать их в основу ни объяснений нашего разума, ни принципов наших поступков»<sup>71</sup> (исправлено мной. — А. С.). Это и есть максима непризнания чудес «в делах», соединяющаяся с действительно смиренной — ибо не дозволяющей самоуверенных вмешательств в регулярную работу теоретического и практического разума — максимой веры в то, «что чудеса могут быть и бывают». Понятно, впрочем, что при всеохватности эмпирического скепсиса философа Канта в вопросе о возможности чудес не вполне ясно, в какой области и каким образом еще возможно, на кантовской позиции, признавать их возможными и, тем более, реальными.

В области предполагаемых чудес есть, правда, одно исключение: т. н. *чудеса природы*. Кант понимает их как «достаточно удостоверенные, хотя и противные здравому смыслу (*widersinnische*) явления, или обращающие на себя внимание неожиданные и отклоняющиеся от донныне известных законов природы свойства вещей»<sup>72</sup> (исправлено мной. — А. С.). Обнаружение в той или иной области действительности этих «так называемых» чудес не производит на душу расположенного к любознательности человека столь тягостного впечатления, как обнаружение действительных чудес. Хотя эти явления абсурдны и противоестественны, но они абсурдны, так сказать, только условно, т. е. при предположении ныне известных законов физической или моральной природы; пусть они и ускользают от нашего постижения, но только от постижения согласно ныне известным закономерностям окружающей человека природы и природы самого человека. Это факты, нарушающие признанные закономерности, но нарушают они их так, что вызывают, а не подавляют, активность познающего разума, и потому «позволяют надеяться на открытие новых законов природы»<sup>73</sup> (исправлено мной. — А. С.), вследствие чего ободряют и воодушевляют, а не угнетают, «разумного человека». «Так называемые» чудеса природы — это явления или свойства вещей, непонятные, удивительные и потому кажущиеся чудесными при предположении «донныне известных законов природы», как единственных имеющих силу закономерностей. Именно поэтому они побуждают к размышлению

---

<sup>70</sup> С этой точки зрения мнение Педдикорда, согласно которому Кант категорически отрицает возможность чудес и рациональность веры в них, и его позиция в вопросе о чудесах исчерпывается эмпиристским догматизмом, означает по сути, что кантовская философия осталась без спекулятивного синтеза, но это значит — осталась «докритической».

<sup>71</sup> Там же. С. 161 прим.; Ibid. S. 746 Anm.

<sup>72</sup> Там же. С. 160 прим.; Ibid. S. 746 Anm.

<sup>73</sup> Там же.

о том, каковы эти закономерности в действительности. Отклонение этих явлений и свойств от законов (физической и нравственной) природы — только кажущееся; то, что кажется чудом, в действительности (по действительным законам природы) им не является. Когда человеческий разум открывает эти действительные закономерности природы, данное явление или свойство перестает казаться ему чудесным и непонятным, встраиваясь в порядок физической и нравственной природы, хотя на этом уровне человеческого знания сохраняется возможность иррациональности *других* явлений и свойств, а потому сохраняется и возможность «так называемых» чудес природы.

### **б) Почему человек не творит чудес?**

И все же дихотомичность кантовской классификации чудесных событий — это именно только кажимость. Чтобы удостовериться в этом, обратимся к «демоническим» чудесам. Из них «ангельские» чудеса совершаются добрыми духами, а «дьявольские» — злыми. Последняя категория кенигсбергского философа практически не занимает, об ангельских же чудесах Кант делает любопытное замечание: они не пользуются спросом, потому что добрые ангелы «дают мало поводов говорить о себе или вовсе не доставляют повода для этого»<sup>74</sup>. Иронический характер этого замечания философа, напоминающего по стилю «Грезы духовидца», вполне очевиден; не столь очевиден его философский смысл. Почему, в самом деле, «добрые ангелы» дают мало поводов говорить о себе? Есть основания предположить: только потому, что те, кто согласно порядку природы должны быть добрыми, в действительности не таковы; что те, кто должен исполнять закон правды, уклоняются от этого закона. Иными словами, разговор о «добрых ангелах» есть в данном случае иронически употребленная метафора; речь идет о людях, определеннее — о «радикальном зле в человеческой природе».

В одном месте своего трактата о религии Кант берется обосновать, почему он не допускает возможности, чтобы чудеса могли исходить не только от Бога и добрых и злых духов, но и от людей. Он приводит здесь два основных довода. Первый довод — богословский: допущение, что Бог может наделить человека даром творить действительные чудеса, заключает в себе противоречие. Второй довод антропологического характера: хотя человек способен судить о том, какие добрые цели в мире вообще возможны, однако он не может определить, как судит об этих целях премудрость Божия (т. е., какие из фактически желанных ему целей действительно добры), поэтому, если даже предположить у него божественный дар чудотворения, он не может «посредством желания, порожденного в себе и от себя, ... употребить божественную власть для своих намерений»<sup>75</sup> (исправлено мной. — А. С.) Иными словами, доброе для целей человека не обязательно добро объективно; будь «божественная власть» присуща человеку в этом отношении, человек, используя ее для реализации своих пожеланий и намерений, *мог бы* употребить ее во зло, не в смысле злодеяния, а просто потому, что основание определения его воли не обладало

<sup>74</sup> Там же. С. 157; Ibid. S. 743.

<sup>75</sup> Там же. С. 272 прим.; Ibid. S. 873 Anm.

бы божественной нейтральностью и беспристрастием. Поэтому, заключает философ, дар чудотворения, как принадлежащий человеку, а именно, как дар, наличие которого зависит *от самого человека*, представляет собой нечто совершенно немислимое. Если идея подобного дара, а значит, идея человека как действующей причины чудесного события в мире, вообще может иметь какой-то разумный смысл, продолжает Кант, то она может быть только символическим выражением той мысли, что «моральное качество человека», как присущее ему «во всем угодном Богу совершенстве (которого, однако, он никогда не достигает)», преимущественно важно и ценно «сравнительно со всеми другими побудительными причинами, какие Бог в своей наивысшей премудрости может иметь»<sup>76</sup> (исправлено мной. — А. С.). Этот дар был бы реальностью, т. е. природа в своих закономерностях действительно должна была бы подчиняться нашим пожеланиям, только при условии, что однажды «мы бы *всецело* были или стали тем, чем мы должны быть, и чем мы (в постоянном приближении) могли бы быть»<sup>77</sup> (исправлено мной. — А. С.). Если бы однажды человек начал исполнять во всей полноте безусловный закон нравственного должностования, а не случайные максимы своих условных хотений, и постольку стал бы в полной мере тем, чем он должен быть как род и как индивид согласно своему нравственному предназначению, каждая максима воли человека имела бы достоинство всеобщего закона, и потому через каждую максиму совершалась бы всеобщая нравственная воля, а значит, те «пожелания», которые человек в этом случае воплощал бы, заведомо «никогда не были бы лишены мудрости»<sup>78</sup>.

## Радикальное зло и проблема чуда

### а) *Злая природа — фатум или фактум?*

Между тем на пути к подобному состоянию человечества стоит неодолимое человеческими силами препятствие — радикальная тяга нравственной природы человека к уклонению от закономерного действия. Значит, подобное состояние человечества есть лишь идеал, к которому (*человеческими* силами) возможно, самое большее, асимптотическое приближение. Человек и человечество, какими мы их знаем, не таковы. Научный (или наукообразный) философский эмпиризм довольствуется этой последней констатацией и закономерно приходит к «моральному неверию». Поэтому *добрый человек* и все, что он создает в мире, в таком эмпиризме не считается серьезной темой для философского рассмотрения. А потому эмпирик закономерно же заключает, что возможность «ангельских» чудес для разумного человека совершенно исключена так же, как и возможность непосредственно божественных влияний.

Для Канта же радикальная естественная злонамеренность человеческой воли отнюдь не исключает реальности человеческой добродетели. Этическая ситуация человека, по Канту, в самом деле, такова, что он, руководствуясь

<sup>76</sup> Там же. С. 272 прим.; Ibid. S. 873 Anm.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Там же.

максимой себялюбия, принимает мотивы чувственности, к которым привычно привязан, в высший принцип своего действия, и принимает в него также закон морали; и человек морально зол постольку и до тех пор, поскольку и пока он принимает в высшую максиму чувственные мотивы как *верховные и самодостаточные*; между тем, если бы не противодействовали первые мотивы, человек принял бы закон морали в высший принцип своего действия, «как достаточную побудительную причину»<sup>79</sup>. И, согласно этическому учению Канта, человек *безусловно обязан* сделать это. Его побуждает и призывает к этому сам закон добра. «Несмотря на отпадение, заповедь **мы должны стать лучше**, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и *мочь* сделать это»<sup>80</sup> (курсивы Канта. — А. С.). Человек принимает закон добра в максиму как достаточный мотив определения произволения, и тем самым встает на путь приближения к святости максим умонастроения «в бесконечном движении вперед»<sup>81</sup>. Таким образом человек может стать «легально» или «по закону» добрым, что совершается путем постепенных реформ поведения; это — только изменение *нравов*, открывающее перспективу «постоянного движения вперед от плохого к лучшему»<sup>82</sup> (курсив Канта. — А. С.). Но, чтобы стать морально добрым, ноуменально добродетельным человеком, человек, по Канту, должен пережить изменение самого основания всех своих максим, «*революцию* в умонастроении»<sup>83</sup> (исправлено мной. — А. С.). Для этого требуется перемена сердца, возрождение и сущностное пересоздание нашего Я. Необходимый здесь переворот есть изменение «высшего внутреннего основания принятия всех его максим сообразно с нравственным законом»; это новое основание и есть теперь «новое сердце»<sup>84</sup>. Как же именно возможна такая перемена, вследствие которой «злой по природе человек»<sup>85</sup> становится добрым? Чтобы человек мог совершить революцию умонастроения «собственными силами», *сам* сделать себя добрым по принципу человеком, — «это выше нашего понимания»<sup>86</sup>. Однако долг велит человеку стать морально добрым, «а повелевает он нам только то, что для нас исполнимо»<sup>87</sup>. Значит, возможность революции умонастроения предполагает некоторый способ представления о ней в терминах естественных явлений, т. е. следствий по законам (моральной) природы; а это — представление, согласно которому человек «одним-единственным твердым решением» свергает принцип себялюбия как высшее основание максим, становясь вследствие этого «новым человеком»<sup>88</sup>. «Дурное дерево» начинает приносить «добрые плоды».

Между тем этот способ представления («одно-единственное твердое решение») есть не более чем теоретический *символ*, поскольку существо «глубины

<sup>79</sup> Там же. С. 106.

<sup>80</sup> Там же. С. 116.

<sup>81</sup> Там же. С. 118.

<sup>82</sup> Там же. С. 119.

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Там же. С. 122.

<sup>85</sup> Там же. С. 116.

<sup>86</sup> Там же. С. 118.

<sup>87</sup> Там же. С. 119.

<sup>88</sup> Там же.

сердца», высшего основания всех максим воли, для самого человека непостижимо, и потому ни в непосредственном сознании, ни в рефлексии о прошлой своей биографии человек не может получить ведения своего сердца<sup>89</sup>. Интуитивному рассудку (Богу) эта глубина сердца доступна, и для него многообразие реформы нравов есть одно представление, а бесконечность морального прогресса — один переворот<sup>90</sup>. Ясно, однако, что в данном случае решение философской проблемы не может ограничиться указанием на присущий Богу способ *представления*; ибо не только «плоды» перемены сердца суть в данном случае *действия*, но и сама эта перемена сердца есть, согласно предпосылке, *действие*, хотя бы оно, как *чисто человеческое* действие, и не вмещалось при этом, по кантовскому признанию, в понятия (рациональной) науки о человеке.

### **б) Благодать глазами ленивого и деятельного разума**

И вот, религия предлагает другой способ представления, на первый взгляд несовместимый с представлением рациональной морали. А именно, она предполагает, что то, что может сделать для революции умонастроения сам человек, недостаточно, и «необходимо еще сверхъестественное содействие»<sup>91</sup>; она утверждает, далее, что все, что бы ни делал человек для своего исправления и утверждения в добре, только являет его достойным и способным принять такое содействие, которое само по себе, как Божье дело, для нас непостижимо<sup>92</sup>.

Согласно распространенному мнению, кантовская моральная религия исключает само представление о сверхъестественном содействии в перемене сердца и ориентирует на представление о ней как автономно-человеческом «твердом решении», трактуя всякую мысль о принятии благодатной помощи как основание искажающей моральные понятия гетерономии воли. Сторонники этого взгляда с видимостью права считают допущение божественного содействия в философии моральной религии Канта простой «гипотезой», не имеющей в свою пользу ни теоретических, ни этических доводов. Ибо «какой смысл имеет это содействие, если решающее — революция образа мысли — может и должно быть только деянием человека?»<sup>93</sup> Кант, подчеркивают они, осуждал и отвергал «религию снискания благосклонности», как прямую противоположность моральной религии. Само по себе это верно; но что же Кант понимал под такой ложной религиозностью? Не что иное, как умонастроение, согласно которому Бог собственным действием может совершить исправление сердца человека, человеку же при этом не нужно делать *ничего*, только помолиться (попросить) о таком исправлении<sup>94</sup>. Для Бога, отмечает Кант, просьба есть простое *пожелание*; никакого *действия* при этом не совершают<sup>95</sup>. Речь идет, таким образом, о религии, в которой добро

---

<sup>89</sup> Там же. С. 122–123.

<sup>90</sup> Там же. С. 119.

<sup>91</sup> Там же. С. 116.

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin–New York, 1990. S. 153.

<sup>94</sup> Кант И. Религия... С. 123.

<sup>95</sup> Там же.

приобретается только деянием *другого*, а значит, как *наше* добро, приобретается «ничегонеделанием»<sup>96</sup>. Согласно же моральной религии, по Канту, человек должен «делать все, что в его силах, чтобы стать лучше»<sup>97</sup>; и только применив на деле свои задатки добра для исправления сердца и нравов, человек может надеяться на восполнение того, что выше его сил, сверхъестественным содействием Божества<sup>98</sup>. Таким образом, моральная религия существенно деятельна; религия «одного лишь культа» существенно пассивна. Кантовская моральная религия отличается от ложной религиозности нравственной активностью своих адептов, а отнюдь не догматичным историческим и метафизическим неверием. Более того, вследствие радикального зла в нашей природе, т. е. «прирожденной испорченности человека в отношении всего доброго»<sup>99</sup>, историческое и метафизическое неверие (т. е. отрицание сверхъестественного содействия нашему исправлению) даже при искренней моральной вере оставляет человека в ситуации, где он не видит для себя выхода из этого зла, где его разум не усматривает никакой возможности спасения. Поэтому морально верующий (в чудесное событие) человек желает и стремится иметь также историческую веру, потому что она также может способствовать плодотворности его моральной веры. Для нашей теперешней темы существенно, что моральная религия, по словам самого Канта, совершенно совместима с верой в сверхъестественное содействие. Более того, именно моральная революция, переворот в умонастроении, оказывается самой важной сферой в морально-религиозном убеждении на кантовских принципах, где вера в чудеса (сверхъестественные воздействия) не только возможна, но прямо необходима в силу своеобразия человеческой ситуации в мире.

В той мере, в какой в человеке и человечестве совершается этот моральный переворот (сама возможность которого превышает все наши рациональные понятия, и который сам поэтому вполне подходит под кантовское определение чуда), человек получает возможность стать в истории тем, чем он должен быть по своему предназначению, т. е. добрым человеком, а именно, не только условно и фрагментарно, но *цельно* и *по принципу* добрым человеком. *При условии* этого переворота умонастроения, «при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произволения»<sup>100</sup> (исправлено мной. — А. С.), человек может надеяться, что находится на пути «постоянного движения вперед»<sup>101</sup>; но *без* этого переворота ни о каком моральном прогрессе не идет и речи; поэтому условием возможности самого этого переворота (и всех его «добрых плодов») является в кантовской философии религии моральная вера: прежде всего вера в возможность сверхъестественного содействия. Благодаря же «революции умонастроения», преобразению его корня и основы, пересоздающего *деятеля*, становятся возможными подлинно моральные по критерию чистого разумного закона

---

<sup>96</sup> Там же. С. 124–125 прим.

<sup>97</sup> Там же. С. 123.

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> Там же. С. 122.

<sup>100</sup> Там же. С. 119.

<sup>101</sup> Там же.

правов *действия*. В мире, как он есть сейчас и каким мы привыкли знать его, эти действия, вытекающие из нравственного умонастроения, и потому (согласно идее добра) нормальные, подобны героическим исключениям; это тоже необыкновенные (согласно общепринятым правилам) действия эмпирически привычных причин. Поэтому именно к ним относятся слова Канта о том, что одна лишь заложенная в разуме идея добродетели «свидетельствует о чудесах такого рода, которые могут происходить из доброго принципа», хотя они и не могут сами служить ей подтверждением<sup>102</sup>. Ибо как эти *подлинно добрые дела*, имеющие своим основанием чистое нравственное умонастроение, так и изменение верховной максимы, создающее в человеке, по Канту, такое умонастроение, происходят не *вследствие* чудес (сверхъестественных влияний), совершаемых кем-то *другим* (как в магической «религии снискания благосклонности»), но, напротив, и то и другое человек совершает, насколько это в его силах, в надежде сделаться достойным восполняющего его слабости благодатного содействия. При этом, замечает Кант, «вовсе не обязательно, чтобы человек знал, в чем оно состоит»<sup>103</sup>. Эта надежда подкрепляется в морально-религиозном человеке в смысле Канта верой в содействие свыше. Понятно поэтому, что эта вера, как и эта надежда, имеет в кантовской этической религии право на существование только как имеющая не умозрительный, но морально-практический характер. Оспаривая основательность *теоретической* веры в чудо, философия религии Канта оставляет возможность, и более того, предполагает как необходимую в силу этической ситуации человека *моральную* веру по меньшей мере в одно — однако в моральной истории ключевое — практическое действие, достойное имени чуда: сверхъестественное содействие моральному обращению конечного деятеля. В этом смысле вера в чудо в философии Канта может быть непосредственно связана с коренным интересом практического разума.

### Заключение

Проведенное рассмотрение взгляда Канта на проблему чудес и веры в чудеса позволяет подвести предварительный итог в следующем виде. Если понимать чудо только в плоскости теоретической философии — как нарушение законов физической природы сверхъестественным вмешательством, то Кант, вслед за Юмом, считает теоретическое допущение таких чудес несовместимым с правилами работы разума как в науке, так и в жизни. Поэтому, в частности, в области религии он протестует против признания теоретической веры в совершившиеся некогда в прошлом чудесные события условием подлинного благочестия (угождения Богу). Такая вера не обнадеживает, а только расслабляет и дезориентирует разум. В религиозной области она, при известном условии, может породить ложную, по мнению Канта, «религию снискания благосклонности», ожидающую спасения и оправдания исключительно от гетерономной активности другого; важно, впрочем, что эта вера отнюдь не тождественна такой религии «ничегонеделания». Однако

<sup>102</sup> Там же. С. 131.

<sup>103</sup> Там же. С. 123.

собственная кантовская дефиниция чуда понимает его как действие в опыте, закон действия причины которого недоступен и не может быть доступен разуму. Такой взгляд сосредоточивает внимание не на том, что есть чудесное событие *само по себе*, но на том, что оно представляет собой *для нас*, т. е. в нашем *опыте* и нашем *знании*; кроме того, он допускает возможность чудесного события, которое не означает нарушения законов природы (опыта), но сами законы действия причины которого превосходят обычный порядок природы. Кантовский разумно-верующий человек исходит из убеждения, что «чудеса могут быть и бывают», однако не вносит понятия чуда в конкретные максимы своего теоретического и практического разума.

Какое же место в таком случае может иметь понятие чуда в архитектонике кантовской философии? Чудеса, источником которых предполагается сам Бог, в качестве теоретических допущений нарушают правильную работу разума и наносят ему удар. Мнимые «чудеса природы», т. е. достоверно засвидетельствованные, однако противные здравому смыслу или донныне известным законам природы явления или свойства вещей, напротив, стимулируют рациональное изучение соответствующей области природы и открытие ее подлинных принципов. Добрые конечные духи почти не проявляют себя в опыте, поэтому от них чудеса также исходить не могут. Казалось бы, в кантианском мироздании, всесторонне охваченном рациональными законами ньютоновской естественной науки, места для соблюдающей максимум скромности веры в чудеса не остается.

И все же это не так. Кантовский взгляд не может ограничиться точкой зрения *естественной* науки. Более того, рассуждения Канта «о чудесах» с самого начала ставят в центр внимания *моральное* употребление разума, исполнение человеком и человечеством закона нравственного долга, предназначение человека в царстве целей. Это предназначение человек, как родовое существо, может исполнить должным образом только при условии, что в нем будет преодолена естественная склонность ставить чувственные мотивы на первое место в принципе своего действия; что в нем произойдет то, что Кант называет «революцией умонастроения», и в результате верховной и самодостаточной побудительной причиной его поведения будет нравственный закон. Человек безусловно нравственно обязан совершить этот переворот, однако возможность его совершения силами самого человека безусловно же превосходит наши понятия о человеке в его обычном состоянии. Моральная религия признает эту радикальную недостаточность собственных моральных усилий человека и необходимость сверхъестественного содействия его спасению.

Таким образом, здесь перед нами эмпирическая и метаэмпирическая точка зрения на человеческую ситуацию: абсолютизация первой, оставляющая единственной опорой человека законы рациональной науки, и исключаящая любое допущение чего-то их превосходящего, в пределе ведет к натурализму и пессимизму в моральной философии; абсолютизация второй, склоняющая надеяться на Бога вплоть до возможности на каждом шагу оплошать и опускать руки в том, что вполне для нас доступно, ведет к квиетизму и «религии ничегонеделания». Кантовская моральная религия желает быть достаточно скромной в притязаниях, чтобы суметь пройти между этими двумя

крайностями. Для этого веру в возможность «революции умонастроения» (без которой этой моральной религии просто не существует) она признает не доктринальной, т. е. не теоретической, но существенно моральной верой; между тем не подлежит сомнению, что «революция умонастроения» признается в кантовской философии религии событием, требуемым и предполагаемым законом нравственного разума, и постольку *согласным* со свойствами истинно-человеческой природы, однако при этом событием, которое, *как деяние самого человека, совершенно превосходит* возможности человеческой природы в ее обыкновенном состоянии. Это, постольку, с одной стороны, совершенно естественное и необходимое действие, которым нравственный субъект только исполняет то, что по закону разума *должен* исполнить; но, с другой стороны, это совершенно непостижимое (и постольку чудесное) действие, без которого, однако же, по убеждению Канта-этика, не может быть подлинно морально-добрых действий, а эти последние Кант с полным правом называет чудесами, исходящими из доброго принципа.

Поэтому не только вера в сверхъестественное содействие радикальному моральному исправлению и совершенствованию, но и вера в возможность самого этого совершенствования и исправления человеческого сердца есть в сущности тоже моральная вера в чудо. Однако эта вера будет согласна с кантовской максимой скромности разума в притязаниях (на этот раз — практического разума) только в случае, если не станет покушаться на теоретическое суждение о том, что конкретное исправление сердца есть именно Божье или же «слишком человеческое» чудо, но просто постарается закрепить совершившуюся перемену *делом в духе закона чистых нравов*. Ясно, однако, что отрицание возможности этого ключевого чуда моральной истории (в кантовских терминах — моральное неверие) дезориентирует практический разум так же, как догматическая теоретическая вера дезориентирует и расслабляет теоретический рассудок: оно ставит под вопрос и личный рост в добре, и достижение целей универсальной моральной истории. При моральной же вере кантовский добрый человек может и даже заинтересован иметь историческую веру в чудесные события, могущие способствовать перемене сердца в нем. Поэтому, хотя *теоретическая* вера в чудо парализует прогресс кантианского естествознания (и в частности, кантианской эмпирической антропологии), *моральная* вера в чудеса, исходящие из доброго принципа, существенно необходима для кантовской религии разума: однако вне плоскости *практического* разума места для этой веры отыскать невозможно.

Подтверждение такого взгляда на возможную в контексте кантовской философии *моральную веру в чудо* можно, впрочем, получить только в результате обстоятельного и всестороннего изучения учения критического Канта об оправдании и спасении, к которому мы и предполагаем обратиться впоследствии.

## Источники и литература

1. Кант — Фихте. 2 февраля 1792 // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 580–581.
2. *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Его же.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.
3. *Kant I.* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // *Idem.* Gesammelte Schriften. Abt. 1. Werke. Bd. II. Vorkritische Schriften: 2. Berlin: Reimer, 1912. S. 63–164.
4. *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // *Idem.* Werkausgabe: in 12 Bd. Bd. VIII: Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989. S. 645–880.
5. *Гулыга А. В.* Кант. М.: Молодая гвардия, 1977.
6. *Bonaccini J. A.* Two Recent Accounts of Kant's Conception of Miracles // *Studi Kantiani.* 2017. Vol. XXX. P. 155–168.
7. *Nuyen A. T.* Kant on Miracles // *History of Philosophy Quarterly.* 2002. Vol. 19. No. 3. P. 309–323.
8. *Peddicord C.* Die Wunderkritik Immanuel Kants. (Dissertation. Justus-Liebig Universität Giessen), 2001. URL: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2001/450/pdf/d010052.pdf>.
9. *Wimmer R.* Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1990. (Kantstudien: Ergänzungshefte; 124).