

УДК 12(091)

ДОКТРИНА И. КАНТА: ОБЕСПЕЧЕНИЕ ЕДИНСТВА СИСТЕМЫ СРЕДСТВАМИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

И.И. Иванова

В статье проводится анализ кантианства как целостной системы, предпринятый в контексте историко-философского развития Европы и России. Особое внимание уделяется соотношению кантианства и фейербахианства, показывается, какое место занимала религиозная проблематика в этих учениях. Более того, показывается, что выделение секулярной линии философско-религиозных исследований происходит именно в кантианстве. В итоге делается вывод, что систематичность Кантовой доктрины обеспечивается исключительно за счет религиозной проблематики.

Ключевые слова: кантианство; неокантианство; систематичность философии; философия религии; религиозная философия; секуляризация сознания; сакрализация антропологии; философская антропология; антропологизация философии; фейербахианство.

Тот факт, что в истории философии И. Кант не относится к числу малоизвестных, маловлиятельных или полузабытых личностей, никак не влияет на действительное отношение к его наследию в России. Само же это отношение, характеризующее периодическим оживлением интереса к фигуре мыслителя исключительно со стороны специалистов-философов, в целом можно оценить как индифферентное. Что касается упомянутого оживления интереса, то такое обычно наблюдается в связи с очередным юбилеем родоначальника классического немецкого философствования (как, например, в 1984, 1994 и 2004 г.), когда в ходе переиздания его трудов [13] и посвящения ему каких-либо диссертационных исследований [16] создается отнюдь не лишний повод продемонстрировать свое приобщение к всемирному философскому процессу. В самом деле, если говорить именно о российской философской культуре, то идеи кантианства в ней — несмотря на то что И. Кант когда-то даже был избран в Петербургскую академию наук — традиционно занимали весьма незначительное место, и среди скольких-нибудь известных русских кантианцев, при всем богатстве русской философии, сразу же удается вспомнить лишь А.И. Введенского и И.И. Лапшина. Правда, после более напряжен-

ного вспоминания можно назвать уже и П.Д. Юркевича, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, Л.М. Лопатина, П.А. Флоренского, Г.И. Челпанова, а также П.Б. Струве, П.И. Новгородцева, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степуна, С.И. Гессена, Г.Д. Гурвича, А. Белого, однако, как справедливо заметил в свое время В.Ф. Асмус, строгим кантианцем в России мог быть признан только А.И. Введенский [1; 2, с. 441; 25].

Если же говорить о российской кантиане в целом, то ее итоги были особым образом подведены на состоявшемся в феврале 2004 г. совместном заседании сектора истории философии и сектора этики ИФ РАН, которое было посвящено 200-летию со дня смерти немецкого философа. Там, в частности в выступлении академика А.А. Гусейнова, отмечалось, что с середины 60-х гг. минувшего века не просто увеличилось количество российских исследований об И. Канте, а ни много ни мало как «место Гегеля стал занимать Кант», в то время как «традиционно академическая философия в России развивалась под влиянием Гегеля». Что ж, начало такой смены философских программ в России, равно как и создание в свое время самой системы И. Канта, вполне допустимо признать своеобразным «коперниканским поворо-

том», вот только вряд ли допустимо согласиться с А.А. Гусейновым в объяснении причин данного переворота. А поскольку упомянутые причины почти полностью сводились только к социальным факторам (изменению «социально-политических приоритетов») и в силу своей универсальности оказывались подходящими для объяснения чего угодно (и одновременно не годились ни для чего), то с их помощью вряд ли получалось возможным объяснить то весьма существенное обстоятельство, которое в свое время было тонко подмечено большим знатоком истории философии и первым в России действительным философом В.С. Соловьевым: «Кант... — основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что все развитие философии если не по содержанию, то по отношению мысли к этому содержанию должно быть разделено на два периода: до-критический (или до-кантовский) и после-критический (или после-кантовский)» [20, с. 441].

В самом деле, изменений «социально-политических приоритетов» и в России, и на Западе случалось немало, а решительный поворот в сторону Канта произошел с таким невероятным запозданием только в российском интеллектуализме. Очевидно, должны быть — и действительно есть — в философии такие основания ее развития, которые обладают сугубо имманентным характером. Что касается факторов социально-политического порядка, то к таковым их отнести никак нельзя. Тогда что же именно, какие качества самой кантианской системы заставили переориентироваться русскую философскую мысль в разных ее вариантах — и советском, и эмигрантском, и синкретично-синергийном, — чтобы стать, наконец, «после-критической»? Поиск ответа здесь не прост, особенно если учесть и тот фактор, что для философии как формы общественного сознания само существо имманентности весьма относительно, и «уже тот факт, что идея, сформулированная мыслителем прошлого, воспринимается и используется человеком иного времени, иной исторической эпохи, действительно требует пе-

ресмотра ее, с тем чтобы она могла стать частью идейного комплекса, способного отвечать настоящим потребностям настоящего времени» [5, с. 6], и, конечно, то обстоятельство, что «анализ системы Канта как целого, в той ее “прекрасной гармонии”, которая возникла из противоположных стремлений ее гениального автора и обусловила колоссальный творческий потенциал системы, обнаруживает логическую необходимость выйти за ее пределы» [5, с. 8]. Думается, специфическая способность доктрины И. Канта «отвечать настоящим потребностям настоящего времени» в первую очередь и заключает в себе необходимую подсказку.

И здесь достаточно вспомнить, какими именно событиями для мира философии и какими именно его проблемами отмечены упомянутые 1960-е гг. А это окончательная утрата классического облика философии, выразившаяся главным образом в кардинальной ее антропологизации. Что касается европейской философии, то данный процесс антропологизации, кстати, также можно рассматривать в качестве некоего «коперниканского поворота». Причем следует заметить, что, хотя «виновниками» такого положения вещей объявляется целый комплекс идей и течений — «философия жизни», экзистенциализм, «философская антропология», философия психоанализа, герменевтическая феноменология и т.д., — наибольшая «вина» утверждается за учением М. Шелера. Между тем сам М. Шелер полагал своим на этом пути предшественником Л. Фейербаха, который, действительно, и должен считаться в европейской философии родоначальником не только «антропологического материализма» или вообще антропологической линии, но и всего антропологического — «коперниканского» — поворота. Если при этом воспользоваться гегелевской терминологией, то вполне допустимо оценить рассматриваемый антропологизм как специфическое для европейской духовности абсолютное самосознание, а «согласно Гегелю, после Декарта давно уже в новейшей европейской мысли ходит Дух истины, т.е. дух абсолютного самосознания...» [19, с. 6], который, добавим, ничуть не теряет своего значения

оттого, что сами европейцы как-то не особенно заметили его приход. В этом они, надо сказать, ничуть не лучше поминаемых тем же Г.В.Ф. Гегелем иудеев, которые перемудрили самих себя. И с ними, «таким образом, происходит то, что произошло с иудеями, среди которых ходил дух, а они его не заметили» [8, с. 477]. Кстати, совершенно в таком же, сакрализованном ракурсе рассуждал и Л. Фейербах: «Гайна теологии заключается в антропологии...» [23, с. 114], «Низводя теологию к антропологии, я возвышаю антропологию до теологии, подобно христианству, которое, унизив бога до человека, сделало человека богом...» [24, с. 22-23].

Фейербахианская антропологизация европейской философии на сегодня выглядит более или менее признанным фактом. Но отнюдь не таковым, между тем, выглядит ее тесная ассоциированность с теологическим, т.е. религиозным, сознанием. Иными словами, то обстоятельство, что повышенная ориентированность современного философствования на антропологизм неизменно сопровождается его сакрализацией, в должной мере пока еще не оценено (и в данном случае не очень-то и важно, что именно из них является причиной, а что — следствием). В то же время нельзя не заметить достижения наиболее значительных успехов в исследовании человека и его существа как раз в тех философских течениях, которые так или иначе — в религиозном, религиоведческом ли плане — сконцентрированы на интересе к религии. Тем не менее даже Л. Фейербах не был в таком религиозно-религиоведческом ряду европейских философов-антропологов первым (хотя, повторимся, наиболее значительным и ярким, что и позволяет считать родоначальником именно его). Действительно первой такой фигурой значимого масштаба (и неслучайно первой, если учесть сам факт зарождения немецко-классической философской традиции) стал все-таки И. Кант, для которого человек — «наиболее важный предмет в мире ...поскольку он есть собственная последняя цель» [12, с. 138].

В этом плане можно вполне согласиться с акцентами, расставленными на упомянутом выше заседании сектора истории философии и

сектора этики ИФ РАН. А говорилось там, в частности, о том, что И. Канта, у которого хотя и не было секуляристской преднамеренности, следует, однако, считать участником процесса секуляризации, поскольку религия у него основывается на морали, а не мораль на религии. При этом социально-исторические условия, в которых формировалось и формулировалось кантианство, определялись тенденциями секуляризации к моральной и правовой анархии, в то время как Реформация, допустив режим свободной экзегетики, поставила под вопрос авторитарно-патриархальную традицию. В результате возникло множество противоборствующих моральных кодексов, а анархия моральных норм дополнилась нормативной эклектикой: религиозные, этические, правовые нормы, требования обычая вменялись человеку в равной мере и таким образом регламентировали всю его жизнь. Именно в этой ситуации И. Кант выдвинул категорический императив как критерий оценки множества норм, исходя из философской веры в то, что совесть и разум помогут открыть закон нравственно должного. И именно в строгом следовании моральному закону увидел он стимулы к религиозному и одновременно антропологическому возрождению.

Так вот, оказывается, каким образом «идея, сформулированная мыслителем прошлого, воспринимается и используется человеком иного времени, иной исторической эпохи...» [5, с. 6]. Все дело в обостренной актуализации и непреходящей современности тех духовно-антропологических задач, которые человек привык решать через выражение своего отношения к религии. Что касается России, то решение духовных задач именно через связь религии и антропологии (связь, трактуемую самым невероятным и самым неожиданным образом) будет для нее актуальным, кажется, всегда. Отсюда, например, извечно русское смешение религии и философии, и отсюда же направляемая извечным поиском духовных идеалов смена философских ориентиров: то бёмизм, то шеллингианство, то гегельянство, то фейербахианство, то кантианство, то вдруг марксизм. При этом русскому духовному сознанию, не

желающему растворяться в метафизической умозрительности, важно было то, что «для ...Канта, Гегеля, Фейербаха “философская религия” никогда не была самоцелью, она выполняла сугубо прагматические функции...» [16, с. 140]. А поскольку в современной России проблемы обретения национального духа и возрождения духовности нации, слившись в одну, требуют для своего решения исключительно прагматического подхода, то совсем не удивительно, что такая, казалось бы, академическая задача, как дифференциация философии религии и религиозной философии, обрела для страны чисто практический характер — требование определить отношения между религиозоведением и теологией (в российском варианте — богословием).

И хотя на этот раз никто из доморощенных идеологов для основательности производимого духовного обретения не обращается за помощью к философии (не философия преобладает в общественном сознании сегодняшней России), однако без нее обойтись не получается. А это значит, что в который раз возобновляется поиск соответствующих образцов-ориентиров, с тем, правда, отличием от предыдущих эпох, что движение к большинству из них уже апробировано и, по тем или иным причинам, признано для русского ума неподходящим. Из ориентиров-классиков здесь остался, кажется, только И. Кант, философия которого привлекательна не столько вследствие того, что широкими интеллектуальными кругами все еще не освоена, сколько благодаря тому, что эта философия, казалось бы, включает в себе изрядный ресурс религиозности, причем религиозности весьма своеобразной. При этом совершенно не берется в расчет, что еще совсем недавно и вполне научно была обоснована «несостоятельность попыток религиозной интерпретации философии религии Канта и использование ее в целях религиозной апологетики» [16, с. 10]: в очередном российском водовороте идеологий, религий и философий в очередной раз объявлена кампания по пересмотру духовных ценностей, а значит, и Кантова учения.

Между тем вспомним традиционные, ставшие уже хрестоматийными оценки учения немецкого классика [3; 4; 18; 10, с. 43-104]. А это, безусловно, деление всего творчества И. Канта на так называемые «докритический» и «критический» периоды (с признанием наибольшей значимости периода «критического» [17]). Это также сосредоточенность, в качестве избранного предмета философствования, главным образом на познании: «И все же Кант сделал великий и важный шаг тем, что он подверг рассмотрению познание» [8, с.477]. Это, конечно же, возведенный в принцип критицизм и столь же принципиальный априоризм, деление мыслительной способности человека на рассудок и разум и признание заведомой антиномичности последнего, различение трансцендентного и трансцендентального. Например: «Кант написал после критики теоретического разума критику практического и критику эстетического разума, и лишь три этих великих труда в своей совокупности составляют его философию во всей ее полноте» [7, с. 116]. Это, кроме прочего, указание на «вещь-в-себе» и ее непознаваемость, а еще провозглашение примата практического разума над теоретическим, но с низведением (или возведением?) этого самого практического разума только до уровня морального сознания, а того, в свою очередь, — всего лишь до некоего универсального долга: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [13, с. 409]. Это, наконец, обычно выдвигаемые как более частный момент доктрины И. Канта опровержения томистских (и, кажется, вообще любых) доказательств бытия Божия, но произведенные только для того, чтобы раз и навсегда вывести религию из-под всякой критики: «Он поступил здесь почти так же, как один мой приятель вестфалец, который разбил все фонари на улице... в Геттингене и, стоя в темноте, держал нам длинную речь о практической необходимости фонарей, которые он разбил лишь с той теоретической целью, чтобы доказать нам, что мы без них ничего видеть не можем» [9, с. 113]. И это, опять же, знаменитый антропологизм: «“Антропология с прагматической точки зрения” (1798) — последняя работа, изданная самим Кантом. Здесь

он как бы подводит итог размышлениям о человеке и вообще всем своим философским размышлениям. Это завершение пути. И одновременно начало: начинать изучение философии Канта целесообразно именно с “Антропологии”. Читатель должен как бы пуститься в путь, обратный движению мысли Канта. В конце его окажется “Критика чистого разума”. Уже первый взгляд, брошенный на “Антропологию”, говорит о совпадении структуры этого произведения с общей системой кантовской философии. Главная часть книги распадается на три раздела в соответствии с тремя способностями души: познанием, “чувством удовольствия и неудовольствия” и способностью желания. Именно эти три способности определили в свое время содержание трех кантовских “Критик”» [10, с. 101].

Несмотря на хрестоматийность, «...опасениям Канта — оказаться не понятым — суждено было сбыться... В силу названных и ряда других причин к кантианству в строгом смысле слова можно отнести лишь сравнительно небольшое число комментаторов, составителей примечаний и словарей... По этим же причинам в исследовательской литературе используются термины “полукантианство” или “посткантианство”... Во 2-й половине 19 в. появилась довольно многочисленная плеяда текстологов и издателей наследия Канта... деятельность которых во многом способствовала...возникновению и развитию неокантианства и других философских школ и направлений, так или иначе ориентированных на идеи Канта» [11, с. 212]. И здесь особое внимание следует обратить на это самое «так или иначе», поскольку именно сейчас стало предельно ясно, что кантианства как такового не сложилось. «Современный идеализм, экзистенциализм и логический позитивизм, критически переосмысливая философию Канта, по-своему подошли к решению проблем, которые он сформулировал. Либеральная теология либо следовала за Кантом, делая акцент на этическом аспекте религии, либо опиралась на идеи Шлейермахера, который пытался обойти вопросы, поставленные Кантом, и основывал теологию на религиозном чувстве» [6, с. 552]. Имеется, таким образом, всякого рода полу-, пост-, нео- и даже

постнео-, но никак не собственно кантианство. При этом версий того, каким является подлинное кантианство, насчитывается такое множество, что остается лишь, по аналогии с утверждением А.Н. Уайтхеда относительно роли Платона в европейской философии, заявить: все современное философствование — это те или иные комментарии к Канту. И данное заявление, если вспомнить цитированное выше высказывание В.С. Соловьева, отнюдь не является натяжкой. Но именно комментарии, не более того («не более того» даже в тех случаях, когда для какого-нибудь мыслителя они становятся причиной создания собственной, подчас оригинальной доктрины).

Вопрос, между тем, остается. В самом деле, в чем именно заключается системообразующее основание Кантовой философии? Неужели действительно лишь в критицистском отношении к познавательной способности человека? Тогда почему любая связанная с познанием проблема фокусируется у И. Канта на практическом разуме, который, в конечном счете, концентрируется на морали, в то время как, по утверждению самого немецкого философа, «мораль неизбежно ведет к религии» [15, с. 263]? Не можем же мы, действительно, в оценке И. Канта игнорировать его самого и не видеть заявленного им призыва к гносеолого-этико-религиозному единству: «...моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к религии, т.е. к познанию всех обязанностей как божественных заповедей...» [13, с. 527]. Обратим внимание на следующее: «Мы не можем, собственно, говорить о его (И. Канта) мирозерцании, ибо он не может и не хочет дать картину мира. Вместо этого он дает нам нормативные законы духа, охватывающие всю жизненную деятельность человека» [7, с. 116]. При этом, как представляется, причинно-следственная, взаимообуславливающая цепочка Кантовых рассуждений по поводу человека и его познания все же не ведет ни к кругу, ни в «дурную бесконечность», а хитроумно останавливается. Останавливается на Боге, а точнее, на вере в него. Можно, правда, возразить, что, по И. Канту, «мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но

именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить» [15, с. 261]. Но можно на это возражение ответить Кантовым же заключением: «...хотя для правомерного действия мораль не нуждается ни в какой цели и для нее достаточно закона, который заключает в себе формальное условие применения свободы вообще, из морали все же возникает цель <...> для морали не может быть безразличным, составляет ли она себе или нет понятие о конечной цели всех вещей... так как только этим и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись» [15, с. 262-263]. А все вещи, возникающие в связи с этой изящно выведенной целью, в качестве которой у И. Канта фигурирует Бог, происходят «оттого, что мы принимаем субъективные условия нашего мышления за объективные условия самих вещей, а гипотезу, необходимую для удовлетворения нашего разума, — за догму...» [14, с. 228].

Бог для И. Канта — всего лишь гипотеза. Иными словами, этот идеальный — как и вообще любой другой гносеологический — объект лишь претендует на реальность, истинность, подлинность. И такое представление немецкого вольнодумца о Боге, кстати, должным образом уже оценено в русской и мировой философии: «...своим диалектическим разбором старой догматической метафизики он освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований; в особенности своею критикою псевдорациональной схоластики в области теологии он оказал истинной религии услугу, в значительной степени искупающую односторонность его собственного морально-рационалистического толкования религиозных фактов» [20, с. 478]. Причем именно таким образом интерпретированное представление оказывается вполне кантовским: в меру гносеологическим, в меру метафизическим, в меру рационалистическим, в меру антиномичным, а все

вместе систематичным, гармоничным и подчиненным единой, ориентированной на Бога задаче. Обнаруживается, конечно, и критицизм, обслуживающий апологетическую задачу. И именно он, проявляющийся у самого И. Канта (а тем более у его продолжателей и критиков, что, кажется, одно и то же) как метасознание и метакритицизм, особенно благоприятствует разработке не просто некоей системы, а системы архисложной, многоуровневой и саморазвивающейся — системы специфически рационалистской, поскольку своим рационализмом обязанной утверждению веры. По этому поводу имеется интересное замечание Е.Н. Трубецкого, который писал о поразительном феномене философов XIX–XX вв., критикующих и даже отвергающих И. Канта, но, однако, периодически к нему возвращающихся [22]. По этой причине «кантианство стало во многом симптомом развития новоевропейской культуры, устремляясь от реформированной христианской веры к “религии разума”, от протестантизма к этическому идеализму разума» [21, с. 203]. По этой же причине кантианство стало отправной точкой долгожданного размежевания между религиозной философией и философией религии.

В своей колоссальной истории философская мысль породила немало религиозных учений, отличавшихся высоким рационализмом и систематичностью. Порождала она и такие доктрины, в которых религиозные (апологетические) задачи уживались с религиозоведческими (аналитико-критическими, секулярными) и даже, в процессе их решения, способствовали успеху друг друга. Что касается философий, систематичность которых обеспечивалась бы исключительно за счет религиозной проблематики, то таких, кажется, можно назвать единственную — кантовскую.

Список литературы

1. *Абрамов А.И., Сулова Л.А.* Кант в России //Русская философия: Словарь /под общ. ред. М. Маслина. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. С.212-217.
2. *Асмус В.Ф.* Избранные философские труды. Т.2. Очерки истории диалектики в новой философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. 445 с.
3. *Асмус В.Ф.* Кант //Философская энциклопедия. В 5 т. /гл. ред. Ф.В. Константинов. М.: Совет-

- ская энциклопедия, 1962. Т.2. С.419-427.
4. *Асмус В.Ф.* Кант //Философский словарь /под ред. И.Т. Фролова. М.: Республика, 2001. С.231-232.
5. *Богомолов А.С.* Введение //Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции /отв. ред. А.С. Богомолов. М.: Наука, 1978. С.3-9.
6. *Браун К.* Кант, Иммануил (Kant, Immanuel, 1724–1804) //Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла /пер. с англ. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С.551-552.
7. *Виндельбанд В.* Иммануил Кант. К столетнему юбилею его философии //Виндельбанд В. Избранное: Дух и история /пер. с нем. М.: Юрист, 1995. С.97-119.
8. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 2001. Кн.3. 582 с.
9. *Гейне Г.* Полн. собр. соч. В 12 т. Т. 7. К истории религии и философии в Германии. М.; Л.: Академия, 1936. 492 с.
10. *Гулыга А.* Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. 334с.
11. *Жучков В.А.* Кантианство //Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2001. Т.2. С.211-212.
12. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения //Кант И. Сочинения. В 8 т. / под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т.7. С.137-376.
13. *Кант И.* Критика практического разума //Там же. Т.4. С.373-565.
14. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука //Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С.147-258.
15. *Кант И.* Религия в пределах только разума //Там же. С.259-424.
16. *Мамедов А.* Кулам оглы. Критический анализ философии религии Иммануила Канта: дис. на соискание уч. ст. канд. филос. наук. М.: МГУ, 1984. 141с.
17. *Ойзерман Т.И.* Кант //Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2001. Т.2. С.208-211.
18. *Румянцева Т.Г.* Кант //Всемирная энциклопедия: Философия /гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. М.: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. С.459-462.
19. *Сергеев К.А.* Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция //Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С.5-146.
20. *Соловьев В.С.* Кант //Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. /общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990.Т.2. С.441-479.
21. *Судаков А.К.* Кантианство //Этика: Энциклопедический словарь /под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С.201-203.
22. *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианцев. М.: Путь (Тип. «Русская печатня»), 1917. 337 с.
23. *Фейербах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии //Фейербах Л. Избр. филос. произведения. В 2 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т.1. С.114-133.
24. *Фейербах Л.* Сущность христианства //Там же. Т.2. С.7-405.
25. *Филитов Л.И.* Неокантианство в России //Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции /отв. ред. А.С. Богомолов. М.: Наука, 1978. С.286-316.

THE KANT DOCTRINE: PROVISION OF SYSTEM INTEGRITY WITH MEANS OF RELIGIOUS PROBLEMS

Irina I. Ivanova

Kyrgyz Russian Slavic University; 44, Kiev str., Bishkek, Kyrgyz Republic

The article is devoted to analysis of Kantianism as integral system. The analysis is undertaken in context of European and Russian historico-philosophical development. The special emphasis is attended to correlation of Kantianism and Feuerbachianism, it's illustrated what part play religious problems in these doctrines. At that the notions «philosophy of religion» and «religious philosophy» are differentiated, it's given prove the fallacy of attempts to interpret Kantianism in the religious manner. Furthermore it's illustrated that the separation of secular way for philosophic-religious studies takes place just in Kant's philosophy. In many respects this separation is indebted to the anthropologition of European philosophy which starts from I. Kant and appears most distinctly from L. Feuerbach. As a result it's drawn conclusion that the integrity of Kant's doctrine is provided for alone study of religious problems.

Key words: Kantianism; neokantianism; systematic character of philosophy; philosophy of religion; religious philosophy; secularization of consciousness; sacralization of anthropology; philosophical anthropology; anthropologition of philosophy; Feuerbachianism.