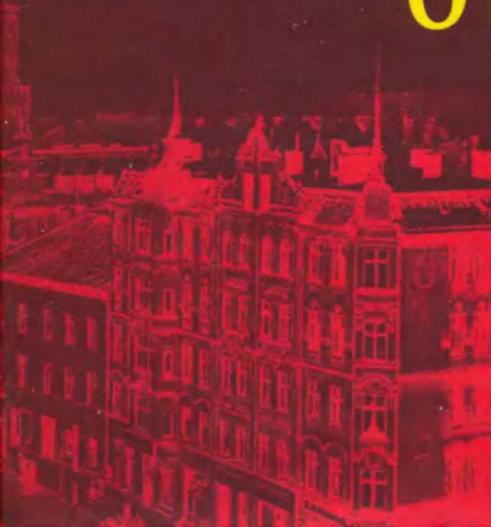


Иммануил
КАНТ

ЛЕКЦИИ
О ФИЛОСОФСКОМ
УЧЕНИИ
О РЕЛИГИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНОН-ПЛЮС

И. КАНТ

Лекции
о философском учении
о религии

(редакция К.Г.Л. Пёлица)

МОСКВА
«КАН⁺Н+»
2016

УДК 1/14

ББК 87.3

К 19

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В ПАМЯТНИКАХ

Редакционная коллегия:

Гусейнов А. А. (председатель),

Божко Ю. В. (ответственный секретарь),

Субботин А. Л., Кукарцева М. А., Лекторский В. А.

Кант И.

К 19 **Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица)** / Перевод, примечания и послесловие Л.Э. Крыштоп / Под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. – 384 с. – (История философии в памятниках).

ISBN 978-5-88373-004-6

Книга представляет собой записи лекционного курса Канта по рациональной теологии, читавшегося им в зимнем семестре 1783/84 гг. В лекциях подробно рассматриваются такие вопросы, как возможность рациональной теологии и доказательств бытия Бога, постулирование бессмертия души и существование высшей сущности, проблема теодицеи, соотношение естественной религии и религии откровения, затрагиваемые и в печатных трудах философа. Сравнение их с лекциями помогает проследить динамику развития и полнее раскрыть ряд важных аспектов кантовских взглядов по вопросу взаимосвязи морали и веры. «Лекции о философском учении о религии» не переводились ранее на русский язык. Издание сопровождается комментариями переводчика и вступительной статьей, посвященной этико-религиозным взглядам Канта.

ББК 87.3

Охраняется законодательством об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается, в том числе и в Интернете, без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения законодательства будут преследоваться в судебном порядке.

ISBN 978-5-88373-004-6

- © Перевод, примечания, послесловие Л.Э. Крыштоп, 2016
- © Ответ. редактор А.Н. Круглов, 2016
- © Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация», 2016

ПРЕДИСЛОВИЕ к первому изданию

Почтенный Кант, как известно, не писал отдельной естественной теологии, и последняя попадает в цикл его системы практической философии, начатой философским учением о праве и учением о добродетели. Поэтому его исследования в этой науке и полученные им результаты до сегодняшнего дня находятся в разрозненном виде в остальных его критических сочинениях. Как академический учитель он читал эту науку с не меньшим одобрением, и именно по Баумгартену и Эберхарду, из которых он первого считал более основательным, чем второго; и последующий труд тщательно записан в тех лекциях, которые он читал по естественной теологии в 80-е гг. прошлого столетия.

В наше время, когда начали пренебрегать изучением кантовских трудов и умалять его бессмертные заслуги во всех частях философии; в наше время, когда на место цветущего периода философии 1785–1800 гг. пришли печальный мистицизм и вызванная им достаточная холодность в отношении ко всякой философии, не может быть излишним сообщением кантовских лекций по естественной теологии не только обновить воспоминание об этом герое новой и зрелой философии, но и услышать его серьезный голос, произнесший еще тридцать лет назад в отношении последующего времени будто пророческие слова о мистицизме и пантеизме в философии.

Так, сторонники последнего могут умалять ценность философского учения Канта о религии; но могли остаться

и некоторые самостоятельные мыслители с тех счастливых времен философского прогресса в Германии, которые не без интереса будут слушать мастера о науке, не сделавшей за последние пятнадцать лет успехов, по крайней мере, как дисциплина.

Что касается манускрипта, положенного в основу этих лекций, то он принадлежал ранее уважаемому, а ныне по-кайному коллеге Канта в Кёнигсберге, из наследства которого издатель правомерно приобрел его выкупом. Он был завершен и при ревизии нуждался почти только в одной поправке пунктуации и тех описок, которых невозможно полностью избежать при дословной записи академических докладов. В отношении основоположений, даже в отношении небольших небрежностей лекций, умышленно ничего не было изменено. Посредством этого можно убедиться, насколько ясно и конкретно, насколько горячо и убедительно, насколько упорядоченно и связно Кант делал устные сообщения и что благородная популярность его лекций во многом превосходит стилистический характер его сочинений для публики. В целом эти доклады о философском учении о религии более всего приближаются к тону и характеру, которого Кант придерживался в своей антропологии, и как кажется, обладают преимуществами по сравнению с фрагментами из «Педагогики» Канта, изданной Ринком¹, и с несколько иначе читавшейся «Логикой», которую издал Йеше².

Хотя Кант явно опирается в своем изложении на положенный в основу компендиум, академический учитель все же может поучиться у него, как можно на кафедре упражняться в диалектике и полемике, а из духа этого изложения отчетливо явствует, какую форму великий мыслитель придавал своим академическим изложениям. То, что он изла-

гал, не является школьной системой, и в этом отношении труд Хайденрайха³ и другие труды по философскому учению о религии могут стоять выше, чем эти лекции. Однако возбуждающий молодые силы, живой, проникающий в суть предметов и повсеместно ведущий к нравственности дух встречает нас везде в этом изложении.

«История религии» в приложении явно является наиболее слабой частью целого; но и эта часть не должна отсутствовать, так как даже в ней, при всей краткости, прослеживаются индивидуальные взгляды великого мыслителя, даже если прогресс культуры и истории религии в наше время значительно расширили горизонт этой науки.

Очень интересно сравнить эти лекции с кантовской «Религией в пределах только разума», так как они читались еще во время правления Фридриха II, а этот труд вышел в то время, когда министром был Вёльнер⁴. Те, кто понимают кёнигсбергского мудреца в соответствии с духом его системы, не будут смущены тем, какие взгляды ближе духу той системы – те, что изложены в сообщаемых здесь лекциях или же в названном позднем сочинении.

Написано 2 мая 1817 г.
[К.Г.Л. Пёлиц]

ПРЕДИСЛОВИЕ ко второму изданию

Когда я издавал в 1817 г. «Лекции Канта о философском учении о религии», брожение в философском мире в борьбе различных новых и новейших философских систем друг с другом было столь велико, что я не без опасения решался на то, чтобы этим трудом снова напомнить о человеке, без чьего сотрясения догматизма в теоретической и эвдеманизма в практической философии сама философия за последние пятьдесят лет, пребывая в заблуждениях, не взяла бы того направления, которое она получила частично благодаря ему, частично благодаря основательным исследователям, которые примкнули к нему, примкнули, отчасти же благодаря противникам критической системы.

Но то, что первое издание этих «Лекций» по прошествии тринацати лет было раскуплено и было необходимо второе, служило мне радостным подтверждением того, что бессмертные заслуги Канта в философии все еще ценятся и признаются должным образом. Поэтому я и не стал дольше откладывать с тем, чтобы после требования нескольких рецензентов первого издания этого труда назвать себя его издателем; манускрипт этого труда я приобрел еще во время моей преподавательской деятельности в Виттенберге, выкупив его на аукционе книг умершего в Данциге Д. Ринка. Как известно, Ринк был прежде в Кёнигсберге коллегой Канта и издал еще при жизни старца его афористические учебные лекции о педагогике. Ринк рано последовал за великим мыслителем, умерев 27 апреля

1811 г.; кроме того, эти лекции наверняка были бы изданы им самим, так как они несомненно обладают более высокой внутренней ценностью, чем афоризмы о педагогике.

Это признали и высказали в своих публичных оценках первого издания также и искушенные в предмете мужи: рецензент в «Литературном журнале» Галле (1817. С. 199); рецензент в «Литературном журнале» Лейпцига (1817. С. 230); рецензент в «Литературном журнале» Йены (1818. С. 28); рецензент в «Объявлениях» Гёттингена (1820. С. 106) и другие.

Думаю, будет познательно привести здесь некоторые места из этих рецензий. Рецензент в «Литературном журнале» Галле согласен, «что этот труд в научном изложении содержит в себе сжато о философском учении о религии все то, что было лишь разрозненно высказано об относящихся к этому предметах в трех критических трудах Канта (Критика чистого разума, практического разума и способности суждения) и таким образом завершает цикл начатой Кантом философским учением о праве и добродетели системы практической философии. Вместе с тем, это очень подходит для того, чтобы передать живую картину прекрасных кантовских изложений с кафедры, которая не могла бы быть получена ни из бессвязных предложений “Педагогики” Канта, изданной Ринком, ни из по-своему очень разнородно читавшейся “Логики” Канта, изданной Йеше. Из этого труда видно, что Кант в своем свободном изложении следовал названным компендиумам, особенно в отношении порядка предметов, но овладевал поданным материалом с великой живостью и самостоятельностью. Он обращается здесь к своим слушателям более четко и доступно, чем к своим читателям в своих сочинениях, исключая, самое большое, антропологию. Когда он вступает в полеми-

ку, что случается лишь изредка, то она оказывается совершенно прекрасна. С определенным и ясным разбором понятий он нередко связывает наиудачнейшие сравнения, и целое пронизывает глубокое чувство к нравственному, что должно по праву быть для автора необходимой опорой всего религиозного». – Почти таким же образом высказывается и рецензент в ученых объявлениях Гётtingена (покойный Штейдлин⁵): «Труд можно посоветовать всем тем, кто желает прочитать в популярном изложении, избавленном от искусственных выражений, которые Кант создавал для своей философии, о реформах, которые Кант планировал в учении о Боге и божественных вещах». В том же духе звучит и суждение рецензента в «Литературном журнале» Лейпцига: «Даже если те, кто уже знаком с изданными самим Кантом сочинениями, не могут почерпнуть из этих лекций ровным счетом никаких новых поучений, то они все же получают хорошо выполненное и в целом упорядоченное обобщение того, что Кант временами говорил и намечал в своих критических сочинениях о предметах, относящихся к философскому учению о религии. Но в особенности эти лекции могут служить для отклонения обвинения, которое твердолобо повторяли даже в новейшее время, что кантовская философия иррелигиозной природы или что она не может быть не чем иным, как скрытым атеизмом. Из этих лекций явствует, скорее, что Кант имел поистине благочестивую душу, – возможно, более благочестивую, чем [души] некоторых из тех, кто осмеливается обвинять его в атеизме, – и что он как раз своей философией религии старался мощнейшим образом противодействовать атеизму и иррелигиозности вообще». – Кроме того, эта рецензия содержит некоторые очень меткие замечания относительно отдельных, высказанных в этих лекциях Кан-

том положений, которые я, однако, хотя я почти повсеместно согласен с упреками рецензента, не позволил себе внести в текст, так как я считаю первейшим долгом по отношению к покойному издать его совершенно так, как он сам себя подавал. Разумеется, Кант, если бы он еще жил и читал свои лекции о философском учении о религии в наше время, кое-что в настоящем труде представил бы иначе и иначе бы это организовал, в особенности испытуемое оценил бы также и многие новые взгляды в области практической философии; но это не может нанести ущерб научной ценности и действию этих лекций, которые должны после смерти учителя рассматриваться как в себе самом завершенное целое, созданное некогда Кантом в его учебных лекциях, когда он был в своем зрелом человеческом возрасте и на вершине своей литературной славы. Ибо хотя на манускрипте, который я подготовил к печати, не было указано года, но можно было заключить по его внешним признакам, что он был записан в начале 80-х гг. прошлого столетия. – Кроме того, не безынтересным для философского исследователя должно быть сравнение с этими особыми лекциями Канта о философском учении о религии короткого очерка этой науки, который находится в изданных также мной в 1821 г. (Эрфурт, у Райзера) «Лекциях Канта о метафизике» (со с. 262)⁶; ибо Кант излагал метафизику по четырем частям: онтология, космология, психология и теология. Поскольку я при издании лекций о метафизике мог сравнивать два записанных в аудитории Канта манускрипта, из которых один, записанный сначала в 1788 г., содержал на полях значимые добавления в соответствии с повторными лекциями Канта по метафизике более позднего времени, то представленный в метафизике обзор естественной теологии охватывает в то же время и взгляды

Канта на нее в последующие годы. Поэтому сравнение и сопоставление кантовских положений и взглядов в одной и той же науке – между изложениями которой прошло несколько лет – желательно не только для самой науки, но и для правильной оценки индивидуальности Канта, в соответствии с его собственным дальнейшим построением и оформлением одной и той же системы.

Кроме того, даже это новое добротное издание труда может обновить воспоминание о великом преобразователе немецкой философии последней четверти XVIII в. и благодаря своему содержанию распространить очищенные основоположения возведенного на непоколебимой основе нравственности философского учения о религии.

Лейпциг, 12 февраля 1830 г.
(день, в который 26 лет назад умер Кант)

К.Г.Л. Пёлиц

ВВЕДЕНИЕ

в философское учение о религии⁷

Человеческий разум нуждается в некоей⁸ идее высшего совершенства, которая служит ему мерилом для того, чтобы по нему⁹ быть в состоянии давать определение¹⁰. Например, в¹¹ любви к людям мыслят себе идею высшей дружбы, чтобы быть в состоянии в соответствии с ней определить, насколько та или иная степень дружбы¹² приближается или¹³ отстоит¹⁴ от высшей идеи. Можно оказать кому-то дружественную услугу, беря при этом в расчет его состояние; можно, однако же, и без оглядки на собственную выгоду пожертвовать все своему другу. Последнее наиболее приближается к идее о совершеннейшей дружбе. Подобное понятие¹⁵, в котором нуждаются как в мериле для [определения] меньшей или большей степени в том или ином случае, безотносительно его реальности, называют идеей¹⁶. Но не является ли подобная идея только лишь химерой, например республика Платона?¹⁷ Ни в коем разе, но я приоравливаю тот или иной случай к моей идее. Так, например, монарх может устроить свое государство в соответствии с идеей совершеннейшей республики, дабы посредством этого приблизить свое государство к совершенству. Для подобной идеи требуются три составляющих:

1. Полнота¹⁸ в определении субъекта¹⁹ в отношении всех его предикатов²⁰ (например, в понятии «Бог» содержатся все реальности)²¹;
2. Полнота в выведении существования вещей (например, понятие о высшем существе, которое не

может быть выведено ни из какого другого, но²² из которого должно выводиться все остальное);²³

3. О полноте общения или о полном определении общения и связи²⁴ целого²⁵.

Мир²⁶ зависит от высшего существа; все вещи в мире, напротив, связаны между собой²⁷. Это взятие вместе и составляет полное целое. Рассудок²⁸ постоянно старается выстроить во всех вещах единство и стремится к максимуму²⁹. Так, например, мы мыслим себе небо как высшую степень моральности, соединенную с высшей степенью блаженства³⁰, а в аду – высшую степень злобности с³¹ наибольшей степенью нужды. Злобность мы мыслим себе, если мы мыслим высшую ее степень, как непосредственную склонность, которая впала во зло без всякого стыда и соблазнов и совершают его без оглядки на выигрыш и выгоду, только лишь потому, что это есть зло³². Мы составляем себе эту идею, чтобы в соответствии с ней определять промежуточные степени зла.

Чем же идея разума отличается от идеала способности воображения?³³ Идея – это всеобщее правило *in abstracto*³⁴, идеал – это единичный случай, который я подвожу под это правило³⁵. Так, например, Эмиль Руссо³⁶ и надлежащее ему воспитание является истинной идеей разума³⁷. Но³⁸ в отношении идеала не удается сказать ничего определенного. Можно придать некоей личности все великолепные свойства, как она должна держать себя в качестве монарха, отца, друга, не исчерпав при этом всего того, как она должна вести себя в том или ином случае, например, «Киропедия» Ксенофона³⁹. Причина этого требования полноты заключается в том, что мы иначе не можем иметь никакого понятия о совершенстве. Так⁴⁰, например, происходит с моральным совершенством. Добротель человека всегда не полна; между тем мы все же должны иметь мерило, чтобы

видеть, насколько эта неполнота отстоит от высшей степени добродетели. Так же происходит и с пороком. В его идеи мы опускаем все, что может ограничить степень порока. В морали необходимо представлять законы в их моральном совершенстве и чистоте. Но⁴¹ нечто совершенно иное имеет место, когда подобную идею хотят реализовать. И даже если это невозможно полностью, то она⁴² все же очень полезна. Руссо в своем «Эмиле» сам признает, что для подобного воспитания одного-единственного человека потребовалась бы целая жизнь или же лучшая часть такой⁴³. – Это приводит нас к идее высшего существа⁴⁴. Мы представляем себе:

1. существо⁴⁵, которое исключает все недостатки⁴⁶ (например, когда мы представляем себе некоего человека, который одновременно и учен, и добродетелен, это хоть и является уже большой степенью совершенства, но все же такой, при которой еще остается много других недостатков)⁴⁷.

2. существо, содержащее в себе все реальности⁴⁸, лишь посредством чего это понятие точно и определяется. Это понятие может в то же время мыслиться как совершеннейшая природа, где⁴⁹ соединено все, что относится к совершеннейшей природе (например, рассудок и свободная воля).

3. его можно рассматривать как высшее благо, к которому относятся мудрость⁵⁰ и моральность. Первое называется трансцендентальным, второе – физическим, третье – практическим совершенством⁵¹.

Что такое теология? Система нашего познания о высшей сущности. – Чем отличается обыденное познание от теологии? Обыденное познание есть некий агрегат, где⁵² одно составляется с другим, безотносительно связи и единства. Система есть то, где всепроникающее господствует

идея целого⁵³. – Система познания о Боге не означает совокупности всех возможных познаний о Боге, но только таких, которые в Боге находит человеческий разум. Знание всего того, что находится в Боге, есть то, что мы называем *theologia archetypa* и оно находится только в нем. Система познания о Боге того, что лежит в человеческой природе, называется *theologia ectypa*, и оно может быть очень несовершенно⁵⁴. Но она составляет систему, так как то, что мы усматриваем посредством разума, может мыслиться в некоем единстве. – Совокупность всякого возможного познания о Боге для человека невозможна, невозможна даже⁵⁵ посредством истинного откровения. И все же одно из достойнейших рассмотрений – видеть, когда наш разум определен в познании Бога. Теология⁵⁶ разума⁵⁷ может быть приведена к полноте в той мере, в какой в ней не достигается расширенное человеческое знание и прозрение. Поэтому преимуществом является то, что разум может полностью указать свои границы. Так теология относится со способностью всех возможных познаний о Боге⁵⁸.

Но всякое наше познание двояко: позитивно или негативно. Позитивные познания очень ограничены, но тем больше заслуга негативных. Что касается позитивного познания Бога, оно не больше обыденного познания, негативное же больше⁵⁹. Обыденное применение не видит те источники, откуда оно черпает свое познание, а вместе с тем у него нет уверенности, нет ли еще источников, откуда оно может черпать. Это происходит оттого, что оно не знает границ своего рассудка. – Какой интерес разум имеет в этом познании? Не спекулятивный, а практический. – Предмет слишком возвышен, чтобы иметь возможность о нем спекулировать⁶⁰, посредством спекуляций мы скорее можем впасть в заблуждение. Но наша моральность нужда-

ется в этой идее, чтобы придать ей вес. Она должна делать нас⁶¹ не ученее, а лучше, праведнее и мудрее. Ибо если есть некое высшее существо, которое может и хочет сделать нас счастливыми, если есть некая иная жизнь, то наши моральные умонастроения получают посредством этого большую поддержку и силу и наше нравственное поведение посредством этого укрепляется еще больше⁶². Но все же наш разум находит в этом и небольшой спекулятивный интерес, который, однако, в сравнении с этим практическим имеет очень небольшую ценность. А именно, наш разум постоянно нуждается в чем-то наивысшем, чтобы в соответствии с ним измерять и определять более низкую планку.

Иногда мы полагаем в Боге рассудок. Но в какой мере мы можем это делать? Поскольку мы не знаем даже границ нашего рассудка, в насколько меньшей степени мы можем помыслить себе рассудок божественный!⁶³ Но мы должны иметь максимум, и его мы обретаем не иначе, как снятием всех ограничений и говорим так: наш рассудок может познавать не иначе, как посредством всеобщих признаков вещей; но это есть ограничение человеческого рассудка, в Боге оно не может иметь место. Согласно этому мы мыслим себе максимум рассудка, т.е. некий созерцающий рассудок. Здесь у нас нет никакого понятия, но этот максимум служит нам для того, чтобы определять малые степени, ибо максимум определен. Если мы, например, хотим определить благость человека, то мы можем это только тогда, когда мыслим себе высшую благость, которая находится в Боге, а согласно этому легко определять промежуточные степени. Но таким образом, понятие Бога в нашем познании не столько расширено, сколько, скорее, определено. Например, понятие права совершенно точно определено. Но как же неопределенно понятие справедливости (Bil-

ligkeit)? Так как это означает: я должен что-то уступить в своем праве. Но как много? Если я уступлю слишком много, то я нанесу своему праву ущерб⁶⁴. – Так мораль отсылает нас к Богу, ибо это означает: стремиться к наивысшей идее моральности наивысшего существа. Но как мы можем это сделать? Мы должны до конца проследить, насколько наша моральность отстоит от моральности наивысшего существа. Так мы используем понятие Бога, и мы можем использовать его так же и как мерило, дабы быть в состоянии определить меньшие различия нравственности. Итак, у нас есть также и спекулятивный интерес; но таким уж незначительным он не является, ибо он есть не что иное, как средство определенно представить себе то, что находится между максимумом и ничто. Но как же мал этот спекулятивный интерес по сравнению с практическим, где речь идет о том, чтобы сделать нас лучшими людьми, повысить понятие моральности и открыть нам глаза на понятия нашего морального поведения.

Теология⁶⁵ не может служить для того, чтобы объяснить нам явления природы. Вообще правильным применением разума вовсе не является то, что мы для всего, что для нас сразу же не становится понятным, полагаем причину в Боге, но мы должны прежде научиться усматривать законы природы, чтобы из них суметь познать и объяснить их действия. Вообще-то это и вовсе не является применением разума, и этим я ничего не объясняю, если говорю: «Это находится во всемогуществе Бога». Это ленивый разум, о котором мы будем говорить больше в дальнейшем. Но если мы спросим, кто так прочно основал законы природы, кто так ограничил их действия, то мы придем к Богу как к высшей причине совокупного разума и природы. Далее мы спрашиваем: в какой мере, насколько наши познания о Боге или теология нашего разума обладают собственным до-

стоинством?⁶⁶ Не в том смысле, что она занимается высшим предметом; не в том смысле, что она делает своим объектом Бога, но мы спрашиваем, обладаем ли мы познаниями о предметах, которые соразмерны его достоинству⁶⁷. В морали мы видим, что не только предмет имеет достоинство, но и познание включает в себя достоинство. Так прямо этим в теологии нельзя похвастаться, так как предметом ее познания является высшее достоинство. Несмотря на это, наше познание всего лишь тень по сравнению с величием и чем-то превосходящим нашу силу постижения в Боге. Здесь остается лишь один вопрос: имеет ли наше познание все же ценность? Да!⁶⁸ Поскольку оно имеет отношение к религии, так как религия есть не что иное, как применение теологии к морали, т.е. к добрым умонастроениям и к угодному высшему существу поведению⁶⁹. Естественная религия является, таким образом, субстратом всякой⁷⁰ религии, опорой и крепостью всех моральных законов, и естественная теология имеет ценность, возвышающую ее над всеми спекуляциями, поскольку, поскольку она является гипотезой всякой религии и придает значение всем нашим понятиям о добродетели и праведности⁷¹.

Имеются ли в естественной теологии ученые-богословы? Ученых естественной теологии не бывает. В религии откровения ученость имеет место, она должна быть познана. Но в⁷² естественной религии нет места учености, здесь⁷³ не надо ничего делать, кроме как следить за тем, чтобы не вкрадось заблуждение, а это в своей основе не есть ученость. Вообще всякое познание разума *a priori* не называется ученостью. Ученость – это совокупность познаний, которым нужно научиться⁷⁴. – Теолог или ученый-богослов требует подлинной учености; ибо здесь необходимо толковать Библию, причем это зависит от языков и от всего, что может быть выучено. Во времена греков философские

школы разделялись на *physicas* и *theologicas*⁷⁵. Но под последними не следует понимать тех, кто изучал тогдашние религиозные обычай и их богослужебные формы, и иной суеверный богослужебный инструментарий, но это были исследователи разума⁷⁶. Они смотрели, какие понятия о Боге находятся в их разуме, насколько разум мог бы продвинуться в познании Бога, где границы области познаний и т.д.⁷⁷ Здесь это зависело только от применения разума, от учености в познании о Боге.

Мы спрашиваем, каков тот минимум теологии⁷⁸, поскольку он необходим для религии, каково наименьшее полезное познание о Боге, которое может побудить нас верить в Бога и в соответствии с этим устраивать нашу жизнь⁷⁹. Каково наименьшее или наиболее узкое понятие теологии? Такое, какое требуется некой религии, и такое, что этого понятия достаточно для естественной религии⁸⁰. Это имеет место, когда я усматриваю, что мое понятие Бога возможно и что оно не противоречит законам рассудка⁸¹. – Может ли каждый в этом убедиться? Да! Это может каждый, причем никто не в состоянии лишить его этого понятия или доказать, что это было бы невозможно⁸². Следовательно, это является самым малым возможным требованием религии. Если только это положено в основу, религия уже всегда может иметь место. Но эта возможность понятия Бога поддерживает моральность, ибо иначе она не имела бы мотивов. Следовательно⁸³, для этого достаточно только лишь возможности подобного существа, чтобы в человеке зародилась религия, но это не является максимумом теологии. Дела обстоят лучше, если я еще и знаю, что такое существо действительно существует. Следует полагать, что люди в древности при греках и римлянах⁸⁴, которые пеклись о праведной жизни, не имели иного понятия о Боге, кроме как возможность такого понятия, и оно было

достаточно для того, чтобы побудить их к религии⁸⁵. – Мы усматриваем в достаточной степени: в практическом отношении мы будем удовлетворены; но в спекулятивном отношении наш разум найдет меньшее удовлетворение. В стремлении представить понятие Бога мы будем в спекулятивном отношении оберегать себя от заблуждений и противоречий, и наш разум на этом поле должен строго держать себя в узде, дабы уберечь нас от нападок врагов теологии. В моральном же отношении мы будем избегать преимущественно тех заблуждений, которые имеют влияние на нашу моральность⁸⁶.

Естественная теология двояка⁸⁷: а) *theologia rationalis*, ей противоположна б) теология *empirica*⁸⁸. Но поскольку Бог не может быть предметом чувств и потому не может быть объектом опыта, то *theologia empirica* будет такой теологией, к которой мы способны только при содействии божественного откровения. Соответственно нет иной теологии, кроме как теологии разума и откровения. Теология разума является либо спекулятивной, которая в своей основе имеет теоретическое знание, либо моральной, которая имеет своим предметом практическое познание⁸⁹. Первая может, таким образом, быть названа спекулятивной теологией, а та, которую мы извлекаем из практических принципов, называлась бы моральной теологией. Далее, спекулятивная теология может быть:

1) трансцендентальной, которая независимо от всякого опыта имеет свой источник только лишь в чистом рассудке и разуме⁹⁰;

2) естественной. Трансцендентальная теология отличается от естественной, поскольку мы согласно с последней можем представить себе Бога в сравнении с нами, где мы кладем в основу природу, и из нее извлекаем свойства и приписываем их Богу. В есте-

ственной теологии никогда не имеет место такая чистота понятий, которая имеется в трансцендентальной, где понятия берутся только лишь из чистого разума⁹¹.

Природа есть совокупность предметов опыта. В⁹² природе я могу рассматривать природу мира вообще или состояние актуально данного мира. Естественная теология может быть двоякого рода:

1) космотеологией. Здесь я могу рассматривать природу мира вообще и от него заключать к его создателю;

2) и физикотеологией, где я познаю Бога из состояния актуально данного мира.

Это разделение, которое полностью соответствует логическим правилам, но дабы быть точным, мы разделяем рациональную теологию на: а) *transcendentalem*, б) *naturalem* и с) *moralem*. В первой я мыслю Бога только из трансцендентальных понятий; во второй – из физических, и в последней я мыслю себе Бога из понятий, которые извлечены из нравственности. Если же мы хотим определить это точнее, то мы хотим мыслить себе Бога как перво-сущность, которая 1) не является *derivativum*, не является сущностью, зависящей и определяемой чем-то другим; 2) является причиной всех возможных и существующих сущностей. Итак,

1) я буду мыслить его себе как *ens originarium*⁹³, как *ens summum*, где я сравниваю его со всеми вещами, и рассматриваю его как высшую из всех сущностей, как корень всех возможных вещей. Понятие *ensis originarii* как *ens summum* относится к трансцендентальной философии⁹⁴. Это трансцендентальное понятие кладется в ее основу, и таким образом име-

ется совершенно особая теология, где я мыслю себе первосущность как *ens originarium*, к чему также относится и то, что она не происходит ни от чего другого и что она есть корень всего другого.

2) *ens originarium* как *summa intelligentia*, что означает рассматривать высшую сущность как высшее разумное существо. Тот, кто мыслит себе Бога только лишь как *ens summum*, тот оставляет нерешиенным, какими свойствами оно обладает; но тот, кто мыслит себе Бога как *summa intelligentia*, тот мыслит себе его как живое существо, как живого Бога, который обладает познанием и свободной волей. Он мыслит его себе не как причину мира, но как создателя мира, который должен был при создании мира использовать рассудок, а посему обладать также свободной волей. Это и есть *theologia naturalis*⁹⁵. – Наконец, следует

3) представление *entis originarii* как *summum bonum*, как высшего блага, т.е. нужно мыслить себе Бога не только как⁹⁶ высшую познавательную способность, но также и как основу познания, как систему всех целей. И это есть *theologia moralis*.

В трансцендентальной теологии мы представляем себе Бога как причину мира⁹⁷; в естественной теологии – как создателя мира, т.е. как живого Бога, как свободное существо, которое дало миру его бытие по собственному свободному произволению, без какого-либо принуждения; и в конце концов как миродержца в моральной теологии⁹⁸. Ибо он хотя и мог произвести нечто по своему собственному произволению, но все же не ставить себе дальнейшей цели; здесь же мы рассматриваем его как законодателя мира⁹⁹, по отношению к моральным законам.

Различные наименования субъектов этих различных видов познания

Тот, кто совершенно не принимает никакой теологии, является атеистом¹⁰⁰. Тот же, кто принимает только трансцендентальную теологию, является деистом¹⁰¹. Хотя он и признает, что имеется некая причина мира, но является ли она неким свободно действующим существом, он оставляет нерешенным. В трансцендентальной теологии мы также можем применить онтологические предикаты, например, что оно [существо] обладает реальностью. Тот, кто принимает *theologiam naturalem*, является теистом¹⁰². Оба имени – деист и теист – почти ничем не отличаются, кроме как тем, что одно берет свое начало из латинского, другое – из греческого. Но некогда их приняли как отличительные обозначения для этих обоих видов. Последний, теизм, заключается в том, что он верит не только лишь в Бога, но в живого Бога, который через познание, посредством свободной воли произвел мир. И здесь видно, что *theologia transcendentalis* возникла совершенно чисто от всех примесей опыта, только лишь из чистого разума. Но в естественной теологии это не имеет места, так как здесь уже в некоторой степени примешивается опыт, когда я здесь должен иметь некий пример, т.е. некую интеллигенцию¹⁰³: например, рассудочная способность человека, от которой я заключаю к высшему рассудку. Но трансцендентальная теология представляет мне Бога совершенно абстрактно от всякого опыта; в ней¹⁰⁴ я приписываю ему только лишь те свойства, которые у него общие со всеми вещами вообще, а как может опыт научить меня чему-то всеобщему? В трансцендентальной теологии я мыслю себе Бога без каких-либо ограничений; я расширяю в ней мое понятие до высшей степени, и рассматриваю его как существо, бесконечно от

меня отстоящее. Но познаю ли я тем самым Бога хотя бы на йоту? Между тем¹⁰⁵ оно необходимо потому, что посредством трансцендентальной теологии я не могу познать качества вещи так, чтобы сравнить его [Бога] с другими сущностями и увидеть, какие свойства должны ему присыпываться как *summum intelligentia*. Понятие действа, таким образом, совершенно бессмысленно и бесполезно; и никак на меня не влияет, если я принимаю только лишь его. Но если трансцендентальная теология должна быть пропедевтикой или введением к двум другим, то она имеет очень большую и просто замечательную пользу. Ибо здесь мы мыслим себе Бога совершенно чисто, и она предохраняет от того, чтобы в двух других не примешивалось никаких антропоморфизмов¹⁰⁶, следовательно, она имеет величайшую негативную пользу защищать нас от ошибок¹⁰⁷.

Но как назвать теологию, в которой Бог мыслится как *summum bonum*, как высшее моральное благо? Ее до сих пор еще точно не выделили и поэтому не придумали для нее и имени. Можно называть ее *theismus moralis*, где Бога мыслят как создателя наших моральных законов; это собственно и есть теология, которая служит фундаментом религии. Ибо¹⁰⁸, если я мыслю себе Бога пусть даже и как создателя, но вместе с тем не как миродержца, то это не оказывает никакого влияния на мое поведение. Здесь я мыслю Бога как верховный принцип не в царстве природы, но в царстве целей. – Что касается моральной теологии, она есть нечто совсем иное, нежели теологическая мораль; а именно мораль, где понятие обязанностей подразумевает понятие о Боге. Такая теологическая мораль не имеет никакого принципа, а если же она таковой имеет, то он не иной, чем тот, что воля Бога явлена и открывается в откровении¹⁰⁹. Но мораль не должна быть основана на теологии, но должна иметь в себе самой принцип, основу нашего

благого поведения, в соответствии с чем к этому можно присоединить теологию, и тогда наша моральность обретает больше мотивов и моральную движущую силу. В теологической морали понятие о Боге должно определять наши обязанности; но это прямо противоположно, ибо здесь понятие о Боге образуют на основе всяческих ужасных и отвратительных свойств. Это, правда, может вызывать в нас страх, и так, через принуждение, побуждать нас к избеганию наказаний, к следованию моральным законам, которые, однако, не делают предмет интересным. При этом мы не усматриваем отвратительности действий, но не совершаем их из страха наказания. Естественная мораль должна быть такого свойства, что она мыслится независимо от всех понятий о Боге, и находит в нас ревностнейших почитателей благодаря своему внутреннему достоинству и совершенству. Далее, после того как мы проявили заинтересованность в нравственности, она служит к тому, чтобы проявить также заинтересованность и в существовании Бога, существа, которое может вознаградить наше благое поведение, и поэтому мы обретаем сильные мотивы, которые направляют нас на наблюдение за нравственными законами. Это является в высшей степени необходимой гипотезой¹¹⁰.

Спекулятивная теология может быть разделена на: 1. онтологию¹¹¹; 2. космологию; 3. физикотеологию. Первая рассматривает Бога только лишь из понятий (и это как раз *theologia transcendentalis*, как принцип всякой возможности)¹¹²; космология предполагает какое-то существование и заключает к высшему существу из существования мира вообще; наконец физикотеология использует опыт актуально данного мира вообще и отсюда заключает к существованию создателя мира и тех свойств, которые ему как таковому присущи.

Ансельм был первым, кто хотел доказать необходимость высшего существа из одних лишь только понятий, а именно из понятия *entis realissimi*. Хотя эта теология и не имеет такой же большой пользы в практическом отношении, но она все же обладает тем преимуществом, что она очищает наши понятия и освобождает от всего того, что мы как чувственные люди могли бы приписывать абстрактному понятию о Боге. Она является основой всякой возможной теологии. – Космотеология разрабатывалась, прежде всего, Лейбницем и Вольфом¹¹³. В ней предполагают, что имеется предмет опыта и из этого чистого опыта пытаются доказать существование высшего существа¹¹⁴. Вольф утверждал¹¹⁵, что посредством одного лишь только понятия некой сущности, содержащего основание всякой возможности, может быть доказано существование такого существа. Соответственно этому он говорил: существует нечто, оно должно быть либо само по себе, либо иметь в основе некую причину. Первая причина должна быть сущностью всех сущностей¹¹⁶. – Итак, мы видим, что космотеология столь же абстрактна, как и онтотеология, ибо это может мало чем мне помочь: существует¹¹⁷ нечто, что существует либо само по себе, либо имеет в своей основе чуждую причину. Если мы исследуем, заключает ли оно в себе все совершенство, то получится понятие, что должна существовать сущность всех сущностей, первосущность, которая ни от чего не зависит.

Весь свет¹¹⁸ преследует цель популярности, чтобы рассматривать понятия через подходящие примеры, и имеют также причину для достижения высшего понятия интуитивного¹¹⁹. – Но для того чтобы обрести твердую почву и не угодить за пределами опыта в лабиринты, по праву стремятся представить себе абсолютную идею *in concreto*. Поэтому приходят к физикотеологии. Она разрабатывалась

очень многими. Уже Анаксагор и Сократ¹²⁰ полагали ее в основу своих собственных наставлений¹²¹. Она полезна тем, что она представляет нам высшее существо как высшую интеллигенцию, как создателя целесообразности, порядка и красоты. Она подходит всему человеческому роду, ибо она может предоставить наглядность¹²² и разъяснить наши понятия о Боге. Но здесь, как можно легко заметить, я не могу иметь определенного понятия, ибо полноту и всеобщность может себе представить только разум¹²³. Здесь я вижу могущество, но могу ли я сказать определенно, всемогущество ли это или высшая степень могущества? Я не могу отсюда заключать к совершенству высшего рода.

Онтологическое доказательство¹²⁴

Это дает мне онтотеологию, в которой я могу мыслить себе высшее совершенство, определенное посредством всех предикатов¹²⁵. Но суждения, которые наш разум составляет о вещах, могут быть либо негативными, либо afirmативными¹²⁶, т.е. когда я приписываю вещи какой-либо предикат, то этот предикат, приписанный вещи, может выражать, что в вещи либо что-то присутствует или встречается, либо что в ней что-то отсутствует. Предикат, который выражает бытие в некой вещи, содержит реальность; а тот, который выражает небытие, – отрицание такого. Каждое отрицание предполагает некую реальность. Поэтому я не могу познать никакого отрицания, пока я не познал противоположную ему реальность. Ибо каким образом я мог бы измыслить только лишь недостаток, не зная того, что отсутствует! – Все вещи в мире содержат в себе реальности и отрицания. Нечто, что было бы только лишь отрицанием, в чем недоставало бы, следовательно, всего, было бы ничем или бессмыслицей. Всякая вещь должна,

следовательно, если она должна быть вещью, обладать некоторыми реальностями. Но каждая вещь в мире имеет также и некоторые отрицания, и именно отношение между реальностью и отрицанием и составляет различие вещей¹²⁷. Но мы находим в вещах отрицания, реальность которых не встречается нигде в мире. Как возможны эти отрицания, которые суть не что иное, как ограничения реальностей? Или как мы можем судить о величине реальности в вещах, как можем определить степень их совершенства? Если разум этого желает, он должен, поскольку он в соответствии с основным законом своей собственной природы может заключать не иначе, как от общего к частному, мыслить себе какой-то максимум реальности, из которого он исходит и в соответствии с которым может отмерять все другие вещи. Такая вещь, в которой все есть реальность, будет единственной полноценной вещью, поскольку она совершенно определена по отношению ко всем возможным предикатам¹²⁸. Именно поэтому такое *ens realissimum* также будет основанием возможности всех других вещей. Ибо теперь я могу мыслить себе только лишь высшую реальность, как ограниченную бесконечным образом; именно посредством этого я мыслю себе также возможность бесконечно многих вещей¹²⁹. Если я рассматриваю некую реальность, но ограничиваю ее и полностью опускаю другую реальность, то я получаю вещь, которая одновременно имеет реальность и отрицание, но ее [вещи] границы непременно предполагают некую большую реальность. Так я могу себе мыслить одновременно один-единственный луч света, но бесконечные его модификации, если я примешиваю к нему еще и тень. Свет здесь был бы реальностью, а тень – отрицанием. Я могу мыслить себе много света и мало тени или много тени и мало света, и по мере того, чего из этого я буду мыслить себе больше или меньше, по-

является также виды и модификации¹³⁰. – Отсюда¹³¹ возникают гравировка по меди и типографское дело. Как здесь свет во время смешения с тенью содержит основание возможности всех возникающих модификаций, также и *ens realissimum*, когда я его ограничиваю, из чего и происходят отрицания, является основанием возможности всех других вещей¹³². Это чистое рассудочное понятие о Боге как о вещи, которая обладает всей реальностью, обнаруживается в каждом человеческом рассудке, только вот его часто выражают другими формулами¹³³.

Но действителен ли предмет этого понятия? Это другой вопрос. Чтобы доказать бытие такой сущности, Картезий заключал: сущность, которая содержит в себе все реальности, именно в силу этого должна существовать с необходимостью, ибо существование есть также некая реальность. Я должен, следовательно, также мыслить себе вместе с тем и ее, когда я мыслю себе *ens realissimum*. Он, следовательно, выводит необходимое существование такой сущности из одного лишь чистого рассудочного понятия, что было бы и в самом деле прекрасно, если доказательство было бы правильным. – Ибо так мой собственный разум принуждал бы меня принять существование такой сущности; и я должен был бы отречься от своего собственного разума, если бы хотел отрицать существование такой сущности. Более того, я мог бы тогда непротиворечиво доказать, что может существовать только одна-единственная такая сущность, ибо больше, чем одну вещь, охватывающую в себе все реальное, я не могу себе мыслить; ибо если должны были бы существовать несколько [таких вещей], то они должны были бы быть либо не *realissima*, либо одним и тем же.

Космологическое доказательство

Здесь я предполагаю, что существует уже нечто или же некий опыт, и поэтому выстраиваемое на основе этого доказательство выводится не из чистого разума, как это было в случае того трансцендентального доказательства¹³⁴. Но¹³⁵ существует простейший опыт, который я могу предполагать, как то, что я существую. Я заключаю вместе с Лейбницием и Вольфом, что я существую либо необходимо, либо случайно¹³⁶. То, что я существую не необходимо, показывают мне изменения, происходящие со мной, следовательно, я существую случайно. Но если я существую случайно, то где-то вне меня должно быть основание моего существования, которое и делает так, что я существую таким образом, а не иным. Это основание моего существования должно быть абсолютно необходимым, ибо если бы оно также было случайным, то оно не могло бы быть основанием моего существования, но нуждалось бы снова в некоем другом, которое содержало бы его собственное основание. Но это¹³⁷ абсолютно необходимое существо должно содержать в себе основание его существования, а также и [существования] всего мира, ибо весь мир существует случайно и не может таким образом содержать в себе основание того, почему он существует именно таким образом, а не иным. Напротив, это существо, которое содержит в себе основание всех вещей, должно иметь в себе и основание своего собственного существования, ибо нет ничего, из чего оно могло бы быть выведено. – Это и есть Бог! – Теперь Вольф же заключает от абсолютной необходимости такого существа к высшему совершенству такового. – По сути, это космологическое доказательство так же абстрактно, как трансцендентальное, кроме того, что касается первого источника, так как здесь он эмпирический.

В остальном мы и здесь имеем дело сплошь с чистыми понятиями¹³⁸. – Легко можно усмотреть, что здесь трансцендентальное доказательство предполагается как правильное, и дает космологическому всю его силу, и что¹³⁹, напротив, если первое неправильно, то и второе само собой отпадает; ибо только в случае, если я могу доказать, что всесовершеннейшая вещь должна существовать абсолютно необходимо, я могу заключить обратно к тому, что абсолютно необходимое существо должно быть совершеннейшим.

Физикотеологическое доказательство

Физикотеологическое доказательство – это такое доказательство, в котором от свойств¹⁴⁰ актуально данного мира заключают к природе его создателя¹⁴¹. Это доказательство почти тождественно космологическому, с той лишь разницей, что первое извлекает понятие создателя мира из понятий некоего мира вообще, второе же – из актуально данного мира¹⁴². Источник здесь совершенно эмпирический, доказательство очень популярно и привлекательно, тогда как онтологическое и космологическое, напротив, достаточно сухи и абстрактны. – Мы должны здесь внести поправку, относящуюся к систематическому применению доказательств бытия Бога и необходимую потому, что выше мы выразили это недостаточно точно. Эта поправка¹⁴³ состоит в том, что и онтологическое, и космологическое доказательства относятся к трансцендентальной теологии, поскольку и одно, и другое проводятся в соответствии с *principiis a priori*. Что¹⁴⁴ касается онтологического доказательства, то с его стороны подобное исполняется в достаточной степени. Однако в отношении космологического могло бы, возможно, показаться, что оно выводится из опыта, как до этого и утверждалось. Од-

нако при более точном рассмотрении находят, что в космологическом доказательстве нельзя предположить, собственно говоря, никакого опыта о мире, но существование мира принимается только лишь как гипотеза. Я заключаю: если существует мир, то он должен существовать либо случайно, либо необходимо и т.д. Но не так: существует мир и т.д. В этом выводе я совершенно не нуждаюсь в опыте мира с такими свойствами, какими он обладает, но довольствуюсь только лишь понятием о мире, каким бы он ни был, наилучшим или наихудшим. Все космологическое доказательство выстроено, таким образом, из чистых расудочных понятий и поэтому относится к трансцендентальной теологии, заключающейся в соответствии с *principiis a priori*. Напротив, физикотеологическое доказательство проводится полностью согласно с эмпирическими принципами, поскольку здесь я кладу в основание действительное восприятие существующего мира. Но если трансцендентальная теология не увенчается успехом, то также не увенчается успехом и физикотеология, ибо она без трансцендентальной теологии никогда не сможет дать определенного понятия о Боге, а неопределенное ничем нам не поможет. Точное понятие о Боге состоит в том, что он является всесовершеннейшей вещью. Но¹⁴⁵ такое полноценное понятие о Боге я никогда не смогу вывести из опыта, ибо высшее совершенство никогда не может быть мне дано в возможном опыте. Так, я не могу доказать заранее всемогущество Бога, если я допускаю даже в неизмеримом мировом пространстве существование миллионов солнц, каждое из которых окружено миллионами миров, населенных разумными и неразумными творениями. Ибо и великое могущество также могло бы создать 100 миллионов и 1000 миллионов солнц. Из каждого факта я могу заключать только к великому могуществу, к неизмеримому могуществу.

Но что такое неизмеримое могущество? Это такое могущество, по сравнению с которым мое могущество является только очень малым, которое я не в состоянии измерить. Но это все же не всемогущество. – Также я не могу от актуально данного мира, хотя я и могу все же восхищаться величием, порядком, звенообразным соединением всех вещей, заключить, что его создало только одно существо. Могло бы быть также и несколько могущественных существ, каждое из которых имело желание обработать свой участок. На основании опыта о мире я, по крайней мере, не могу это опровергнуть¹⁴⁶. Именно поэтому древние, положавшие в основание своих доказательств о Боге то, что они узнали о мире, приходили к совершенно противоречащим друг другу результатам, как¹⁴⁷ Анаксагор и в последствии Сократ, которые верили только в одного Бога, и Эпикур, который вообще не верил в Бога или верил в то, что если он и существует, то только такой, который никак не связан с миром, и другие, верившие во многих богов, или, по крайней мере, в верховный добрый и злой принципы! Это происходило оттого, что каждый из них рассматривал мир с различных точек зрения, так что один видел высший согласованный порядок выводимым в соответствии с бесконечным рассудком, тогда как другой воспринимал все возникающим и преходящим только по физическим законам, третий же замечал и вовсе совсем противоречащие цели, как например, землетрясение, огнедышащие горы, яростные морские волны, гибель всего, что так прекрасно. – Если же из этих эмпирически обоснованных восприятий и абстрагируют понятие о Боге, то это не может произвести ничего иного, кроме противоречивой системы. Наш опыт о мире слишком ограничен, чтобы мы могли заключить из него к высшей реальности. Мы должны были бы сперва познать всю вселенную, все средства и цели, которые при помощи них достигаются, прежде чем смогли бы заключить

чить, что среди всех возможных миров актуально данный непременно является совершенным и именно поэтому есть доказательство совершенства его творца. Это¹⁴⁸, пожалуй, усматривали также и физикотеологи, поэтому они развивали свое доказательство только до тех пор, пока им не казалось, что они уже исчерпывающие продемонстрировали, что существует некая *prima causa mundi*, и тут они пересекались неким прыжком в трансцендентальную теологию, доказывая в соответствии с ней, что *prima causa mundi (ens originarium)* должна являться абсолютно необходимой, а поэтому также и *ens realissimum*. Отсюда мы видим, что физикотеология полностью опирается на трансцендентальную теологию. Если последняя обоснована и правильна, то первая служит нам прекрасную службу, и так сами собой отпадают все возражения против наивысшего совершенства, проистекающие из конфликта с природой. Ибо так мы уже познали с совершенной убежденностью, что *ens originarium* есть *ens realissimum* и, следовательно, везде должны были быть оставлены отпечатки его наивысшего совершенства, что, если мы не везде видим наилучшее, то это происходит только от нашей недальновидности и ограниченности, поскольку мы не в состоянии обозреть целое и последствия в будущем, из чего совершенно точно и должен был бы произойти величайший и совершеннейший результат.

Других спекулятивных доказательств бытия Бога помимо этих трех не существует. Ибо что касается понятия древних о *primo motore* и необходимости его существования по причине невозможности того, чтобы материя сначала сама по себе могла бы привести себя в движение, то это доказательство уже содергится в космологическом и даже не является настолько же всеобщим, поскольку последнее берет в качестве своего основания не только движение в телесном мире, но одновременно также и изменения и случайность мыслей¹⁴⁹. Если же хотят из согласия всех народов в вере в Бога

доказать его существование, то такое доказательство не выдерживает никакой критики. Ибо история и опыт учат нас тому, что точно также все народы верили в приведений и ведьм, да и до сих пор еще продолжают верить¹⁵⁰.

Все спекуляции главным образом зависят, следовательно, от трансцендентального понятия. Но если бы оно было неправильным, должны бы мы были в этом случае упразднить познание Бога? Вовсе нет, ибо в дальнейшем нам не доставало бы только знания о том, что Бог существует, но нам все же был бы предоставлен огромный простор, и именно для веры в то, что Бог существует. Эту веру мы будем выводить из моральных принципов *a priori*. Поэтому если мы впоследствии должны будем возбудить сомнение относительно этих спекулятивных доказательств и будем разбирать этот мнимый аргумент, то тем самым мы не столько погребем веру в Бога, сколько проложим путь практическим доказательствам. Мы оставим за бортом только ложные притязания человеческого разума на то, чтобы из самого себя доказать существование Бога аподтически достоверно, но из моральных принципов примем ту же самую веру в качестве принципа любой религии.

Атеизм (бездожие, отрицание Бога) подразделяется на скептический и догматический¹⁵¹. Первый оспаривает только доказательства существования Бога, в особенности аподтическую достоверность таковых, но не само существование Бога, по крайней мере, не возможность такового. Поэтому скептический атеист все же может иметь религию, поскольку искренне признает, что в гораздо большей степени невозможным является доказать, что Бога нет, чем то, что он есть. Он отрицает только то, что человеческий разум может посредством спекуляций доказать достоверность существования Бога, но, с другой стороны, он видит, что точно также он никогда не сможет продемонстрировать, что Бога нет¹⁵². И хотя вера в только лишь возможно-

го Бога как управителя мира является минимумом теологии, но зато столь влиятельным, что человека, который уже познал необходимость своих обязанностей в качестве апологетически достоверной, она может побудить к моральности. Совершенно иначе дело обстоит с догматическим атеистом, который как раз и отрицает существование Бога и объявляет вообще невозможным, чтобы Бог существовал. Такие догматические атеисты либо никогда не существовали, либо были самыми злостными людьми. У них отсутствуют всякие побудительные основания к моральности, и этим атеистам противоположен моральный теизм¹⁵³.

Моральный теизм

Хотя он и является критическим, что означает, что он следует шаг за шагом за всеми спекулятивными доказательствами для бытия Бога и признает их недостаточными, хотя он и безусловно полагает, что для спекулятивного разума невозможно доказать бытие высшего существа апологетически достоверно, но, несмотря на это, он твердо убежден в существовании такого существа и из практической веры имеет несомненную веру в него¹⁵⁴. Фундамент, на котором он воздвигает эту веру, незыблем, и никогда не может быть разрушен, даже если все люди захотели бы объединиться, дабы его подорвать. Это твердыня, где он может спастись, не боясь быть оттуда изгнанным, потому что совершенно все нападки разобьются о ее стены. Поэтому его вера в Бога, воздвигнутая на таком фундаменте, так же достоверна, как математическое доказательство. Этим фундаментом является мораль, вся система его обязанностей, которая познается чистым разумом *a priori* апологетически достоверно. Эта совершенно необходимая моральность действий вытекает из идеи свободно действую-

щего разумного существа и природы действий. Поэтому ни в одной науке не может быть помысленно ничего более достоверного и более прочного, чем наша обязательность к нравственным действиям¹⁵⁵. Разум должен был бы устремиться, если бы он мог каким-либо образом это опровергнуть. Ибо эти действия руководствуются не их последствиями или обстоятельствами, они определены для человека своей природой раз и навсегда¹⁵⁶. Человек становится человеком только тогда, когда он полагает в этом цели, без них же он животное или чудовище. Его собственный разум свидетельствует против него, если он до такой степени забывает, что действует противным образом, и делает его в его собственных глазах отвратительным и достойным презрения. Но если он осознанно их исполняет, тогда он уверен в том, что и он также является звеном в цепи царства всех целей, и эта мысль дает ему утешение и успокоение, делает его самого пред его внутренним взором благородным и достойным счастья, возносит его до высот надежды составить со всеми разумными существами в царстве нравов единое целое так же, как и в царстве природы все связано воедино¹⁵⁷. Человек имеет прочный фундамент, на котором он может возводить свою веру в Бога; ибо хотя его добродетель и должна быть лишена всякого своекорыстия, все же он не ощущает в себе стремления после стольких требований искушающих на это соблазнов надеяться на продолжительное счастье¹⁵⁸. Он пытается действовать неизменно в соответствии с обязанностями, основание которых находит в своей собственной природе, но у него имеются также и чувства, которые представляют ему в постоянном блеске противоположное, и если бы у него не было иных мотивов и сил противостоять им, то он в конце концов все же был бы ослеплен их блеском¹⁵⁹. Поэтому он, дабы не позволить себе действовать против своих соб-

ственных сил, своим собственным разумом принуждается к тому, чтобы мыслить себе некое существо, чьей волей как раз и являются те заповеди, которые он достоверно признает как *a priori* аподиктически данные сами по себе. Это существо он должен мыслить себе как всесовершеннейшее, ибо в противном случае его мораль посредством этого не получит реальности. Оно должно быть всезнающим, дабы знать даже малейшие побуждения в самой глубине его сердца, все мотивы и намерения его действий¹⁶⁰, а для этого точно не достаточно только лишь большого знания, но [необходимо] всезнание. – Оно должно быть всемогущим для того, чтобы быть в состоянии устроить всю природу соответственно тому, как я действую, следя своей моральности¹⁶¹. Оно должно быть само свято и справедливо, ибо в противном случае я не могу иметь надежду, что исполнение моего долга найдет его благоволение¹⁶². Так моральный теист может составить себе совершенно точно определенное понятие о Боге, приоравливая его к моральности¹⁶³. Тем самым он одновременно делает для себя излишним и все то, на что нападает скептический атеист. Он не нуждается в спекулятивных доказательствах бытия Бога, он точно в этом убежден, поскольку в противном случае он должен был бы отбросить находящие свое основание в природе его существа и потому абсолютно необходимые законы моральности. Так¹⁶⁴ он выводит из морали теологию, но не в соответствии со спекулятивным существованием, а в соответствии с существованием практическим, т.е. не посредством знания, а посредством веры. Но необходимая практическая гипотеза в отношении наших практических знаний является как раз тем, чем является аксиома в отношении знаний спекулятивных. Поэтому существование мудрого мироправителя является необходимым постулатом практического разума.

Первая часть

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ

В этом познании о Боге мы имеем три конститутивных понятия о Боге, а именно:

1) как первосущность (*ens originarium*). Здесь я мыслю себе Бога вообще как вещь, невыводимую из никакой другой, как исконное существо, единственное, не являющееся деривативным. Я представляю себе Бога, следовательно, как полностью абстрагированного от всего, как существо¹⁶⁵, которое для нас существует из себя самого и не состоит в общении ни с каким иным существом. Это понятие¹⁶⁶ *ens originarii* лежит в основании космотеологии, так как там я заключаю как раз от таких понятий к абсолютной необходимости и высшему совершенству Бога;

2) как высшее существо (*ens summum*). Здесь я мыслю себе Бога как существо, которое обладает всякой реальностью (*alle Realität*)¹⁶⁷ и вывожу как раз из этого понятия о подобном *entis realissimi*¹⁶⁸ и из его свойств его исконность и абсолютную необходимость¹⁶⁹. Понятие о Боге как об *ente maximo* является фундаментом онтотеологии;

3) как сущность всех сущностей (*ens entium*). Здесь я мыслю себе Бога не только как для себя самой исконную сущность, невыводимую не из чего иного, но также как наивысшее основание всех других вещей, как такую сущность, из которой выводится все другое. Это мы можем назвать его вседостаточностью¹⁷⁰.

Эти три понятия о Боге как о первосущности, как о высшем существе и как о сущности всех сущностей являются основанием всех других¹⁷¹. И хотя мы еще будем в дальнейшем приписывать Богу различные другие предикаты, но все же это суть лишь единичные определения этих основных понятий.

Первый раздел

ОНТОТЕОЛОГИЯ

Здесь мы рассматриваем Бога как высшее существо, по крайней мере, для начала мы полагаем здесь это понятие в основание. Как бы я мог мыслить себе посредством чистого разума наивысшее существо только лишь как вещь? – Каждая вещь должна иметь нечто позитивное, что выражает ее смысл. Одно лишь небытие не может конституировать вещь. Понятие *de ente omni modo negativo* есть понятие некоего *non entis*. Следовательно, поскольку каждая вещь должна обладать реальностью, то среди всех возможных вещей мы сможем представить себе либо *ens realissimum*, либо *ens partim reale, partim negativum*¹⁷². Но в каждой вещи, которая обладает лишь некоторым реальным, всегда все же чего-то не хватает, и следовательно, она не является полноценной вещью. Наивысшая вещь, следовательно, должна быть таковой, какая обладает всей реальностью; ибо только в этом единственном случае я имею дело с такой вещью, с понятиями которой одновременно связано и ее полное определение, так как она совершенно полно определена по отношению ко всем возможным *praedicato-*

*rum oppositorum*¹⁷³. Следовательно, понятие *entis realissimi* как раз является и понятием *entis summi*; ибо все вещи, кроме него, являются *partim realia*, *partim negativa* и именно поэтому их понятие не определено полностью. Например, в понятии наисовершеннейшего человека как человека еще не определено, стар он или молод, высок или низок, образован или необразован; поэтому они не являются полноценными вещами, так как они не обладают всей реальностью, но смешаны с негативным. – Но что же такое отрицания? Не что иное, как ограничения реальностей; ибо никакое отрицание не может мыслиться иначе, как если сперва не помыслили себе позитивное¹⁷⁴. Как бы я мог мыслить себе один лишь недостаток? Темноту без понятия о свете? Бедность без понятия о благосостоянии? Если же все негативные понятия производны, так как всегда предполагают реальность, то, следовательно, каждая вещь в своем полном определении в качестве *ens partim negativum* предполагает *ens realissimum* и именно в отношении своих реальностей и отрицаний, поскольку последние являются не чем иным, как ограничениями наивысшей реальности¹⁷⁵. Ибо при полном устраниении из понятия *entis realissimi* некоторых реальностей возникают отрицания, которые, если связать их с оставшимися реальностями, дадут мне понятие *entis partim realis*, *partim negativi*. Таким образом, понятие *entis realissimi* заключает в себе в то же время и основание всех остальных понятий. Следовательно, оно – основное мерило, в соответствии с которым я должен мыслить себе все другие вещи или же их оценивать. Так, я не могу мыслить себе, например, невежественного никак иначе, как если бы сперва не помыслил себе кого-то, кто все знает, и потом не устранил бы полностью эту реальность. – Именно отсюда следует, что понятие подобное *entis realissimi* является одновременно и понятием некоего *entis origi-*

narii, из которого выводятся все другие понятия о вещах. Но, правда, только как некое *entis originarii logice talis*, т.е. как некая сущность, чье понятие не может быть выведено ни из какой другой вещи, поскольку из ее понятия должны выводиться все другие понятия о вещах. Следовательно, *ens realissimum* является также и *ens logice originarium*¹⁷⁶. Напротив, *omne ens limitatum* есть *ens derivativum*¹⁷⁷. Если говорят о смешанных реальностях, то это выражение неудачно¹⁷⁸. Ибо смешение реальности и отрицания, нечто и ничто, нельзя себе помыслить. Там, где я должен что-то перемешать, я должен чем-то обладать действительно, а отрицания суть лишь недостаток. Поэтому если вещь наряду с реальным обладает и чем-то негативным, например, затемненная комната, то здесь это не примесь отрицания, а скорее ограничение реальности. Так¹⁷⁹, в приведенном случае, я не мог бы примешивать темноту как негацию к свету как к реальному, но негативное, темнота, возникла, когда реальность – свет – уменьшилась и ограничила. Совершенно иначе дело обстоит с логическим смешением понятий. Здесь я, разумеется, могу сказать, что к моему понятию реальности примешено также и понятие отрицания, ибо мое понятие о негативном все же так же является понятием, как и понятие о реальном является понятием. Здесь я имею нечто, что я могу смешать между собой; но это не имеет места в самом объекте, но только в моей идее об объекте.

Важнее положение тех схоластических теологов о том, что каждое свойство Бога в действительности есть сам Бог¹⁸⁰. Полно и точно это положение выражается так: единственная реальность без ограничений, рассмотренная в качестве основания, является одновременно моим целостным понятием о Боге. Если мы подвергнем это положение проверке, то мы найдем его действительно обоснованным.

Каждое реальное, если я мыслю его без ограничений, является самим Богом¹⁸¹, например Всезнающий, Всемогущий, Вечный¹⁸². Здесь я имею дело только с единичными реальностями без ограничений, и все же я представляю себе в них Бога целиком¹⁸³. Это происходит оттого, что я мыслю себе такую неограниченную реальность одновременно и как основание, под которым я понимаю и все остальное неограниченное реальное. Например, когда я представляю себе всезнание, я рассматриваю его одновременно и как основание, посредством которого я полагаю всезнание, всемогущество и т.д., и с полным правом заключаю, что тому, кому без ограничений присуща эта единичная реальность, тому присущи также и все другие реальности, и так появляется понятие о Боге. Бог – это необходимая идея нашего рассудка, так как он субстрат возможности всех вещей. Это уже было подробно изложено. Теперь возникает вопрос, имеет ли эта наша идея также и объективную реальность, т.е. действительно ли существует сущность, которая соотносится с нашим понятием о Боге. Это хотели доказать тем, что в нашем понятии нет ничего, что этому бы противоречило¹⁸⁴. Это, пожалуй, и верно, ибо наше целостное понятие о Боге состоит из реальностей. Но невозможно, чтобы одна реальность противоречила другой; ибо для противоречия требуется, чтобы нечто было и чтобы его также и не было. Но это небытие было бы отрицанием, а таковое не может быть помыслено в Боге. Но тем, что в моем понятии нет ничего противоречивого, будет доказана только логическая возможность понятия, т.е. возможность того, что я могу составить понятие при помощи только лишь моего рассудка. Ибо самопротиворечивое понятие вообще не есть понятие¹⁸⁵. Но для того чтобы придать моему понятию объективную реальность так, чтобы я мог доказать, что действительно существует

предмет, который согласуется с моим понятием, несомненно требуется больше, чем то, что в моем понятии нет ничего такого, чтобы друг другу противоречило. Ибо как может логически возможное понятие одновременно конституировать и реальную возможность объекта только тем, что оно логически возможно? Для этого потребуется кроме аналитического суждения еще и синтетическое суждение, т.е. я могу знать, что следствия реальности не устраниют друг друга. Например¹⁸⁶, решительность и осмотрительность обе суть реальности, но их следствия часто такого рода, что одно устраниет другое¹⁸⁷. Для того чтобы оценить, не устраниют ли друг друга связанные в понятии о Боге реальности в отношении их следствий, у меня нет никакой способности *a priori* и именно поэтому я не могу показать прямую возможность моего понятия, но, с другой стороны, я также могу быть уверен, что ни один человек не мог бы доказать невозможность такого.

Если мы спросим, как мы приходим к понятию максимума всех реальностей, мы должны убрать из понятия реальности, поскольку она конечна, все ограничения, если мы хотим применить ее к понятию *realissimi*¹⁸⁸. Ибо в основе мы не можем мыслить себе Бога иначе, как если мы приписываем ему всё встречающееся в нас самих реальное без всяких ограничений. Но часто бывает очень сложно устранить все ограничения, так как мы сами, как ограниченные творения, часто не можем представить себе реальное никак иначе, как с ограничениями. В том случае, когда мы не в состоянии удалить все ограничения из нашего понятия, мы не должны из-за этого отказываться от самой реальности, но скорее можем сказать, что мы, хотя и приписываем ее Богу, но без всякого ограничения, так как в действительности в основание положено нечто реальное. Так, например, нам будет очень сложно мыслить без огра-

ничений вечность, но мы, несмотря на это, должны включать ее в наше понятие о Боге, поскольку она является реальностью. Поэтому мы приписываем ее Богу и признаем слабость нашего разума в отношении того, чтобы мыслить ее совершенно чисто. – Что касается рассудка Бога, то мы должны мыслить его себе как интуитивный, наш же, напротив, – дискурсивен, т.е. он не может составлять себе понятия о вещах иначе, как из всеобщих признаков. Но это является ограничением, которое я должен устраниć из реальности рассудка, если я хочу применить его к Богу. Следовательно, рассудок Бога будет не его способностью мыслить, но его способностью созерцать¹⁸⁹. – Понятие бесконечного взято из математики и принадлежит тоже только к ней¹⁹⁰; ибо оно всегда определяет не абсолютную величину, а относительную¹⁹¹. Это понятие величины, которая в отношении к ее размеру как единице больше, чем любое число. Следовательно, бесконечность¹⁹² никогда не определяет, как велико нечто, ибо она не определяет ни мерила, ни единицы измерения, и от этого в действительности зависит очень много. Например, когда я представляю себе космос как бесконечный, то я могу принять в качестве мерила или единицы измерения, относительно которой он бесконечен, либо мили, либо диаметр земли. Если я приму в качестве мерила мили, то я смогу сказать, что вселенная больше, чем всякое число миль, хоть бы я мыслил себе даже центиллион таковых. Если же я приму в качестве мерила диаметр земли или даже расстояние до солнца, то я также и здесь смогу сказать, что космос больше, чем любое число, т.е. в данном случае как все диаметры земли и расстояния до солнца, хоть бы я мыслил даже центиллион таковых. Но кто же не видит, что в последнем случае само бесконечное больше, чем в первом, так как здесь единица измерения, относительно которой космос больше любого

числа, намного больше, чем в первом случае? Но именно из этого мы и усматриваем, что понятие бесконечного выражает только отношение нашей неспособности определить понятие о величине, поскольку именно сама величина больше, чем любое число, которое я могу себе помыслить и в соответствии с которой у меня нет никакого определенного понятия о самой величине. Следовательно, когда я называю предмет бесконечным, я не получаю, по сути, никакой выгоды от этого, кроме того, что я тем самым учусь усматривать свою неспособность выразить его величину при помощи числа. Посредством этого я, хотя и могу очень сильно поколебаться и сильно удивиться самому объекту, с другой же стороны, я не могу отсюда научиться узнавать абсолютную величину такового. Следовательно, понятие о бесконечном всегда обладает большой эстетической красотой, так как оно приводит меня в движение, но поэтому оно совсем не помогает мне в точности, чтобы быть в состоянии сказать, насколько велик сам предмет. Кроме того, если я принимаю объект за бесконечный, то я должен всегда принимать его также как гомогенный чему-то, ибо только отношение к этому чему-то как к своему мерилу делает его бесконечным, например, если я называю бесконечным божественный рассудок, то я должен принять мой рассудок в качестве единицы измерения и просто признать, что величина божественного рассудка больше, чем все, что я могу помыслить себе о рассудке. Но это ни на йоту не поможет мне определить, насколько велик божественный рассудок. Из этого легко усмотреть, что я тем самым ни на один шаг не продвигаюсь в моем познании о Боге, когда я применяю к нему понятие математической бесконечности; ибо так я научаюсь лишь тому, что я никогда не смогу выразить понятие его величины при помощи числа, но посредством этого я не учусь усматривать его

абсолютную величину. Я даже не могу найти для него никакой меры, ибо где та единица, которая была бы гомогена Богу? – Может быть, это удастся при помощи понятия метафизического бесконечного? Что такое метафизическое бесконечное? Под этим понимают все совершенства в высочайшей степени или, лучше сказать, без всех степеней. Следовательно, *omnitudo realitatis* было бы именно тем, что называют метафизической бесконечностью¹⁹³. Верно, что посредством этого я получаю точное понятие о величине Бога, ибо¹⁹⁴ этот универсум реальностей определяет только его абсолютную величину. Здесь мне не нужна никакая гомогенная мера, никакая единица измерения, с которой я могу сперва сравнить Бога, посредством чего я мог бы вывести его относительную величину, но здесь у меня есть определенное понятие о нем. Ибо я усматриваю, что все, что является подлинной, чистой реальностью, встречается в нем. Но понятие тотальности всегда совершенно точно, так, что я не могу мыслить себе ни больше, ни меньше¹⁹⁵. Но, с другой стороны, я не могу усмотреть, почему я должен выражать онтологическое понятие (о всеобщности) при помощи математического бесконечного. Может быть, лучше было бы мне использовать такое слово, которое согласуется с понятием в этой науке, чем давать повод к двусмыслиности тем, что я узурпирую здесь выражение из чуждой науки, посредством чего я, возможно, позволяю вкрасться совершенно чуждому понятию? Поэтому мы сможем легко устраниТЬ слово метафизическая бесконечность, обозначив онтологическое понятие, которое должно им выражаться и для которого оно не подходит из-за своего происхождения из математики, универсумом реальностей. Но если мы хотим для этого понятия иметь также особое слово, то нам было бы лучше выбрать для этого выражение «вседостаточность» (*omnisufficientia*). Оно уже

представляет нам все реальное в Боге как основании (*ens entium*), так как *sufficientia* всегда выражает отношение основания к его следствию¹⁹⁶. Следовательно¹⁹⁷, мы можем оставаться при чистом понятии нашего разума, *omnitudo realitatis*, ибо именно оно подлинное, основное мерило, при помощи которого я могу определить абсолютную величину Бога.

Относительно всеобщего понятия о Боге выше мы уже установили, что именно оно и есть *ens realissimum*. Оно идеал, в котором нуждается наш разум, чтобы иметь более высокое мерило для менее совершенного. Далее мы видели, что именно это понятие всесовершеннейшей сущности должно быть одновременно и понятием наивысшей сущности. Теперь же спрашивается, какие предикаты мы будем приписывать этой сущности и каким образом мы должны будем поступать, чтобы так принародить эти предикаты о Боге, чтобы они не противоречили его понятию как наивысшей сущности. Здесь мы все еще имеем дело с одними только понятиями, не заботясь о том, соответствует ли действительно этим понятиям объект. После того как мы помыслили себе сущность как субстрат возможности всех других сущностей, спрашивается, какими свойствами должен будет обладать этот идеал? Поэтому мы хотим видеть, какие предикаты могут быть согласованы с понятием этой наивысшей наисовершеннейшей сущности. Это исследование в высшей степени необходимо, так как иначе все это понятие нам ничем не поможет и оно вообще не может быть помыслено нами правильно без определения согласующихся с ним предикатов. Они будут нам также очень полезны, ибо они учат нас познавать Бога, насколько это может человеческий разум, они дадут нам в руки правила, что и как мы должны высказывать о Боге, они будут советовать нам осторожность и предусмотрительность,

чтобы в наше понятие о Боге не прокралось ничего, что противно его наивысшей реальности.

Каковы же предикаты, которые могут мыслиться о некоем *ente realissimo*? Каковы его свойства? Уже из понятия *entis realissimi* мы усматриваем, что ничто не может ему приписываться, кроме реальностей. Но где мы обнаруживаем эти реальности? Каковы они и как мы можем и должны приписывать их Богу? Все реальности либо такие реальности, которые даны мне посредством чистого разума, независимо от всякого опыта, или же такие, которые я встречаю в чувственном мире¹⁹⁸. Что касается первых реальностей, то я могу не сомневаться, приписывая их Богу, ибо они относятся к вещам вообще и определяют их посредством чистого рассудка. Совершенно никакой опыт на это не влияет, следовательно, они не афишируются никакой чувственностью. Следовательно, если я предицирую их Богу, я могу не бояться того, что я перепутаю их с предметом чувств. Ибо я не приписываю ему в этом случае ничего, кроме того, что справедливо для него как для вещи вообще¹⁹⁹. В моем понятии о нем как об *ente realissimo* уже содержится то, что он должен быть вещью, и я, следовательно, вынужден и должен приписать ему все реальности, которые могут предицироваться о нем, как о вещи. Поскольку эти априорные реальности относятся ко всеобщему свойству вещи вообще, именно поэтому они и называются онтологическими предикатами. Они сплошь трансцендентальные понятия²⁰⁰. Сюда относятся его возможность, его существование, его необходимость или такое бытие, которое проистекает из его понятия, понятие субстанции, понятие единства субстанции²⁰¹, простота, бесконечность, продолжительность, присутствие и другие²⁰². Но все эти понятия определяют только понятие вещи вообще, это предикаты *in abstracto*, которые Богу приписыва-

ет деист. Но мы не можем оставаться удовлетворенными этим; ибо такой Бог ничем бы нам не мог помочь, хотя это и была бы вещь, но полностью сама для себя изолированная и не состоящая с нами ни в каком отношении. Хотя это понятие о Боге и должно составлять начало всякого нашего познания о Боге, однако, взятое само по себе, оно непригодно, и если мы не сможем узнать о Боге больше, для нас оно совершенно излишне. Если же это понятие должно принести нам пользу, то нам следует посмотреть, не могут ли те онтологические предикаты быть применимы к примерам *in concreto*²⁰³. И это делает теист, мысля себе Бога как высочайшую интеллигенцию. Если²⁰⁴ мы хотим теперь приписать Богу предикаты *in concreto*, то мы должны взять материал для понятия о Боге из эмпирических принципов и знаний²⁰⁵. Но мы не находим в нашем целокупном опыте ничего, что обладало бы большей реальностью, чем наша душа. Следовательно, эти реальности должны браться из познания нас самих, это будут психологические предикаты, которые мы можем приписать Богу, помимо онтологических предикатов. Но поскольку все эти предикаты заимствованы из опыта и в целокупном опыте не встречается ничего, кроме *rhaenopetena*, то здесь нам будет нужна большая предусмотрительность, чтобы не дать ослепить себя видимостью и не приписать Богу такие предикаты, которые могут быть справедливы только для предметов чувств²⁰⁶. Поэтому мы должны помнить о следующих правилах осторожности:

1) В отношении выбора самих предикатов. Какие именно предикаты мы сможем взять из опыта и соединить с понятием о Боге? – Ничего, кроме чистых реальностей! Но во всем мире нет ни одной вещи, которая обладала бы чистой реальностью, но все вещи, которые могут быть нам даны посредством опыта

та, суть *partim realia, partim negativa*. Следовательно, здесь возникают большие сложности, так как к моим понятиям присоединяется много определений, которые сами по себе обладают недостатком. Но Богу²⁰⁷ не могут быть приписаны такие отрицания, поэтому я должен сперва действовать в соответствии с *via negationis*, т.е. я должен тщательно удалить все чувственное, сопутствующее моим представлениям о той или иной реальности, устраниТЬ все несовершенное, все негативное и приписать Богу оставшееся чистое реальное. Но это крайне сложно, ибо часто остается мало или не остается вовсе никакого реального, если я отбрасываю все ограничения, по крайней мере, я никогда не могу мыслить себе чистое позитивное без чувственного, вплетенного в мои представления. В таком случае я должен сказать, что если я приписываю Богу ту или иную *realitas phaenomenon*, то я делаю это только в той мере, в какой оттуда удаляются все ограничения. Но если никак нельзя удалить негативное, не устранив при этом и само понятие, то в последнем случае я совсем не смогу предицировать это понятие Богу. Так, я никак не смогу приписать Богу, например, протяженность, поскольку это только лишь чувственное понятие, и если я захочу удалить из него негативное, то мне не останется совсем ничего реального²⁰⁸. Но о понятии материи я после удаления всего негативного и чувственного, сопутствующего этому понятию, не сохраню ничего, кроме понятия внешне и внутренне деятельной силы, а о понятии пространственного присутствия, если я устраниЮ чувственные условия, т.е. пространство, ничего, кроме чистой реальности присутствия. Следовательно, я смогу приписать Богу только само ре-

альное, силу и присутствие. – Таким образом, я хотя и смог бы определить *via negationis* качество божественных предикатов, т.е. какие предикаты я могу после удаления всякого отрицания применить к моему понятию о Боге, но тем самым я еще вовсе не научился бы познавать количество этой реальности в Боге. Скорее, реальное, действительно оставшееся после устранения всех ограничений из моего понятия, было бы очень незначительным и по степени совсем малым. Поэтому я должен, если я встретил какую-либо реальность в одном из свойств вещей, данных мне посредством опыта, приписать это реальное Богу в наивысшей степени, в бесконечном значении. Это называют поступать *per viam eminentiae*²⁰⁹. Но я могу поступать таким образом не раньше, чем извлечу чистое реальное *via negationis*. Если же я пренебрег этим и не удалил тщательно все негативное из моего понятия, то тем самым, если я захочу приписать Богу понятие такой реальности так, как она встречается в явлении, с ее ограничениями, мое понятие о Боге совершенно испортится. Отсюда берется антропоморфизм. – Следовательно, сперва должны быть устраниены ограничения, а чистое реальное, которое останется, должно быть приписано Богу, но *via eminentiae*. Например, не просто сила, но бесконечная сила, не просто рассудок, но бесконечный рассудок. Но мы, тем не менее, никогда не сможем полностью разобраться со свойствами Бога так, чтобы мы смогли познать, какими качествами они должны обладать сами по себе, например, если мы возьмем человеческий рассудок, то недостаточно бесконечно увеличить его *via eminentiae*, ибо так он все еще останется ограниченным рассудком и приба-

вит только в быстроте познания, но мы должны уже прежде удалить все ограничения, сопутствующие ему, а именно, что он может все познавать только *discursive*²¹⁰. Поскольку оставшееся после этого реальное, т.е. рассудок, вообще никак не может быть нами понято, то нам остается еще один путь:

2) В отношении типа метода, с помощью которого можно приписать Богу реальное, абстрагированное из чувственных понятий.

И это царский путь²¹¹ аналогии²¹². – В чем же заключается этот метод *per analogiam*²¹³?

Аналогия не состоит, как повсеместно принято считать, в несовершенном подобии вещей между собой, так как здесь это было бы чем-то очень ненадежным²¹⁴. А именно, мы имели бы не только неправильные предикаты, поскольку мы не были бы в состоянии мыслить реальное таковых без каких-либо ограничений, но даже эти неочищенные реальности мы могли бы таким образом приписывать Богу лишь постольку, поскольку он имеет в себе что-то совершенно подобное этому²¹⁵. Чем же это мне помогло бы? Могло бы это дать мне достаточно полноценное понятие о Боге? Но если мы будем понимать под аналогией совершенное подобие отношений, коротко, именно то, что математики понимают под пропорцией, не вещей, а только отношений, тогда мы сразу же будем удовлетворены, так мы можем сделать для нас понятие о Боге и его предикатах настолько достаточным, что мы больше не будем ни в чем нуждаться²¹⁶. Правда, здесь мы будем принимать не отношение величин (ибо это относится к математике), а отношение причины к действию или, еще лучше, основания к следствию, следовательно, в действительности можем заключать совершенно философски²¹⁷. А именно, так же как и в мире некая вещь может рассматриваться как след-

ствие некоторой другой вещи, являющейся ее основанием, мы рассматривали и весь мир как следствие его основания от Бога и заключаем только по аналогии. Например, как счастье человека (устраним нужды) относится к доброте другого человека, так же относится и счастье всех людей к благости Бога²¹⁸. Первое основание для доказательства бытия Бога из чистых понятий онтологическое²¹⁹. Но после этого должна быть доказана реальная возможность совершеннейшего существа, прежде чем я смогу доказать его существование²²⁰. Ибо догматический атеист полностью отрицает возможность Бога и утверждает, что Бога нет. Отрицать существование *entis realissimi* и возможность такого здесь, где мы имеем дело с чистым разумом, по сути одно и то же. Поэтому когда догматический атеист отрицает, что Бог есть, именно посредством этого он берет на себя обязательство доказать, что Бог невозможен. Ибо любое наше познание *a priori* такого, что если я дерзаю из чистого разума доказать, что нечто не существует, то я не могу это сделать никак иначе, как только доказав, что невозможно, чтобы нечто такое существовало. Основание для этого такого, что, поскольку из опыта я не могу здесь усмотреть совершенно никакого доказательства ни за, ни против существования некоего существа, я не имею, следовательно, перед собой никакого иного пути, кроме как из одного лишь понятия вещи, т.е. из того, что таковая вещь противоречит сама себе, доказать, что она не существует. Поэтому догматический атеист должен будет сперва доказать, что объект, который соответствует нашей идеи об *ente realissimo*, противоречит сам себе в соединении своих предикатов, а следовательно, невозможен, прежде чем он сможет посягнуть на право утверждать, что таковая вещь не существует. С другой стороны, мы должны будем, если мы захотим доказать *a priori*, что Бог существует, прежде

возложить на себя долг доказать посредством чистого разума аподиктически достоверно, что Бог возможен²²¹. Это мы не сможем сделать никак иначе, как доказав, что *ens realissimum* в синтезе всех своих предикатов совершенно себе не противоречит. Лейбниц²²² перепутал в своем доказательстве для возможности *entis realissimi* возможность такового понятия с возможностью самой вещи. А именно, он заключал так: в моем понятии о *ente realissimo* нет никакого противоречия, ибо невозможно, чтобы одна реальность противоречила какой-либо другой реальности, так как для противоречия с необходимостью требуется отрицание, когда я говорю, что нечто существует и не существует. Там же, где сплошные реальности, там нет отрицания, а следовательно, нет противоречия. А если в понятии *ente realissimo* нет противоречия, значит, таковая вещь возможна. Но он должен был бы заключить только: значит, возможна моя идея о таковой вещи. Ибо посредством того, что в моем понятии о вещи нет ничего противоречивого, хотя и доказывается понятие возможного, но еще не возможности объекта моей идеи. Закон противоречия есть лишь аналитический принцип возможности, т.е. посредством него аподиктически достоверно решается, является ли мое понятие возможным или невозможным. Но это не синтетический принцип возможности, посредством него совершенно не доказывается, устраниет ли в самой вещи один предикат другой или нет. Ибо посредством закона противоречия я не могу познать синтез предикатов в объекте, для этого требуется скорее обозрение свойств и объема всех предикатов в отношении всех их действий. Если же я укрепляюсь в намерении доказать возможность *entis realissimi*, т.е. возможность синтеза всех предикатов в одном объекте, то я посягаю быть способным доказать *a priori* посредством моего разума аподиктически досто-

верно, что совершенства могут быть объединены в одном древе и выведены из одного принципа. Но это превосходит возможное обозрение любого человеческого разума. Откуда я хочу черпать эти познания? Из мира? Хорошо, но там я нахожу все реальности только разделенными в объектах, например в одном человеке – большие способности рассудка, но некоторую нерешительность; в другом же, напротив, только большую живость всех аффектов, но средней широты взгляды²²³. У животных я отмечаю удивительную плодовитость в размножении и никакого разума, у людей – разум и намного более ограниченную плодовитость. Вкратце, здесь я вижу, что если в объекте присутствует одна реальность, то некая другая реальность при этом отсутствует. Правда, здесь²²⁴ я не могу заключить, что одна реальность устраниется другой и что, например, невозможен такой человек, который объединил бы в себе все реальное, чем только может обладать человек, но, с другой стороны, я не могу также и усмотреть то, как такой совершенный человек возможен; ибо я не могу познать, будет ли при синтезе (соединении) всех человеческих реальностей одно совершенство в его действии противоречить другому совершенству в его действии или же нет. Дабы усмотреть это, я должен был бы знать все возможные действия всех реальностей человека и их отношение друг к другу. Но этого я не знаю, так как в каждом человеке воспринимаю только отдельные реальности и, следовательно, также только действия этих отдельных реальностей, но не все возможные действия синтеза всех человеческих реальностей²²⁵. Применяя же это к Богу, я должен в еще большей мере признать свою неспособность усмотреть, как возможен синтез всех возможных реальностей в отношении всех их действий. Ибо как мог бы мой разум посягнуть на познание того, как действуют все наивысшие реальности, ка-

кие действия из этого вытекают и что за отношение должны иметь все эти реальности? – Но это я должен был бы быть в состоянии познать, если я хочу усмотреть, возможно ли, чтобы все реальности вместе могли объединить в одном объекте, или же как возможен Бог²²⁶.

Но, с другой стороны, для любого человеческого разума так же невозможно доказать и то, что таковое соединение всех совершенств в одной вещи невозможно; ибо для этого снова требуется обозрение объема всех действий универсума реальностей, при этом те же самые основания, посредством которых очам была явлена невозможность человеческого рассудка в отношении утверждения бытия некоторого такого существа, с необходимостью достаточны и для того, чтобы доказать непригодность любого противоположного утверждения²²⁷. – Вкратце, невозможно доказать, что Бог невозможен. Скорее же мой разум не создает ни малейших препятствий на пути к тому, чтобы принять возможность Бога, если я чувствую себя иным образом обязанным это сделать. Только он сам не в состоянии аподиктически достоверно независимо от всякого опыта доказать таковую [возможность] (доказательства *a priori* все вместе должны обладать аподиктической достоверностью, иначе это вовсе и не доказательства); ибо для этого необходимо обозрение, которое намного превосходит все границы способности человеческого разума. Но именно из этой неспособности моего разума следует невозможность доказать, что всесовершеннейшее существо невозможно. И так здание догматического атеиста распадается на кусочки. Ибо он должен был бы, если он хочет отрицать существование Бога и совершенно точно утверждать, что Бога не существует, сначала доказать его невозможность. Но здесь он оставляет свой разум, и все, что он выдвигает против этого, – это нелепица и бессмыслица. Из всего этого мы

видим, что человеческий разум не может ни возможность, ни невозможность Бога доказать *a priori*, так как ему не хватает необходимого для этого обозрения объема всех реальностей и их действия, и что на пути нет даже наималейших преград, дабы принять возможность Бога, если бы мы могли найти каким-либо иным образом убедительные для этого основания.

Так же как мы опровергли догматического атеиста и отклонили его дерзкие утверждения о небытии Бога, еще прежде, чем мы доказали существование Бога, так же мы можем без предшествующего доказательства существования совершеннейшего существа сделать безуспешными и все нападки скептического атеиста. Ибо он сомневается, что, если спекулятивный разум не может к нашему удовлетворению доказать существование Бога, а равно как и повсюду нет никаких доказательств такового, то именно поэтому он одновременно сомневается именно и в существовании самого Бога. Его мы можем опровергнуть только посредством того, что если даже мы подобно ему признаем несостоительность всех спекулятивных доказательств бытия Бога как *entis realissimi*, то мы посредством практических оснований все же чувствуем себя в глубине своего сердца убежденными в том, что Бог должен существовать. Мы должны принимать Бога и верить в него, не разрешая разуму отважиться исключить *a priori* его возможность и его существование²²⁸.

К тому же и онтологическое доказательство существования Бога берется из понятия *entis realissimi*: А именно заключают: *ens realissimum* таково, что содержит в себе все реальности, существование же тоже является реальностью, следовательно, *ens realissimum* с необходимостью должно существовать. Поэтому если утверждают, что Бога нет, то тем самым в предикате отрицают нечто, что уже содержит-

ся в субъекте, а следовательно, здесь было бы противоречие. Это доказательство уже благодаря своей огромной простоте не вызывает никакого необоснованного подозрения²²⁹. Мы же хотим пустить в ход критику, чтобы увидеть, выдерживает ли оно удар. В этом доказательстве все, бесспорно, зависит от того, является ли в действительности существование вещи ее реальностью²³⁰. – Но посредством того, что вещь существует, эта вещь сама в себе и для себя не становится совереннее, тем самым она не приобретает никакого нового предиката, но скорее таким образом полагается со всеми своими предикатами. Вещь была в моем понятии, когда я мыслил ее себе как только лишь возможную, уже столь же полноценна, как и после того, когда стала действительной, ибо иначе, если бы существование было бы в вещах особой реальностью, она не была бы тем самым, что я себе помыслил, но существовало бы больше, чем было заложено в понятии о предмете²³¹. Следовательно, очевидно, что бытие не является реальным предикатом, т.е. понятием о чем-то, что могло бы присоединиться к понятию о вещи, дыбы сделать ее еще совереннее. Оно является только лишь положением вещи или некоторых определений самих по себе²³². В логическом применении оно всего лишь связка суждения. Предложение «Бог есть всемогущий» содержит одни лишь понятия, имеющие свои объекты, «Бог» и «всемогущество». Словечко «есть» в приведенном выше предложении не является еще одним предикатом, но только тем, что полагает предикат (всемогущий) относительно субъекта (Бог). Если же я принимаю субъект (Бога) вместе со всеми его предикатами (к числу которых относится также и всемогущество) и говорю, что Бог есть, или что это и есть Бог, то я не полагаю никакого нового предиката в понятии о Боге, но только субъект сам по себе со всеми его предикатами, а именно предмет по

отношению к моему понятию. И предмет, и понятие оба должны содержать совершенно одно и то же, поэтому к понятию, выражающему только лишь возможность, потому что я мыслю его предмет как полностью данный (посредством выражения «он есть»), не может ничего прибавиться. И так действительное содержит не больше, чем только лишь возможное: сто действительных талеров содержат ничуть не больше, чем сто возможных талеров. Ибо поскольку эти возможные талеры обозначают понятие, а те действительные – предмет и его положение само по себе, то в том случае, если бы последний, т.е. предмет, содержал бы больше, чем первое, т.е. понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета, а следовательно, не было бы соизмеримым понятием о нем. Ибо предмет в действительности не заключен аналитически в одном только моем понятии, но присоединяется к моему понятию (являющемуся определением моего состояния) синтетически, но так, что тем самым это бытие вне моего понятия, эти мыслимые сто талеров, ни насколько не увеличиваются²³³. Наше понятие о некоем предмете может содержать то и столько, сколько угодно, но мы должны выйти из него, дабы наделить этот предмет существованием. Если я мыслю себе в некоей вещи все реальности, кроме одной, то я прихожу тем самым к тому, что говорю: некая такая ущербная вещь существует, в ней нет недостающей реальности, но она существует обремененная именно тем самым недостатком, как я ее себе помыслил, иначе существовало бы нечто иное, чем то, что я мыслил. Если же я помыслю теперь некую сущность как наивысшую реальность (без недостатков), то по-прежнему остается вопрос, существует ли она или нет²³⁴; ибо она как идеал определена так же полно, как если бы она была действительным предметом. Отсюда видно, насколько поспешен вывод о том, что под всей реально-

стью понимается также и бытие и что, следовательно, бытие уже содержится в понятии возможной вещи. И так весь аргумент о том, что из понятия *entis realissimi* с необходимостью вытекает его существование, распадается на кусочки²³⁵.

Космологическое доказательство сохраняет связь абсолютной необходимости с наивысшей реальностью, но вместо того, чтобы заключать от наивысшей реальности к необходимости в бытии, оно заключает, скорее, от заранее данной безусловной необходимости некоего существа к его неограниченной реальности²³⁶. Это доказательство Лейбница, а за ним и Вольф, называют доказательство *a contingentia mundi*. Оно звучит так: если существует нечто, то должно существовать также и совершенно необходимое существо. Но, по меньшей мере, существую я сам, следовательно, существует абсолютно необходимое существо. Меньшая посылка содержит опыт, а большая посылка – вывод из этого опыта. Этот вывод²³⁷ основывается на природном законе причинности, что все случайное имеет свою причину, которая, если она в свою очередь случайна, также должна иметь причину, до тех пор пока ряд подчиненных друг другу причин²³⁸ не должен завершиться в совершенно необходимой причине, без которой он не обладал бы полнотой. Ибо *regressus in infinitum*, ряд действия без высшей причины, нелеп. Но все, что существует, может существовать только одним из двух способов – или случайно, или необходимо. Случайное должно в чем-то иметь причину того, почему оно существует так, а не иначе. Я же или мир существуем вообще случайно, поэтому должно существовать также и абсолютно необходимое существо как причина, почему я существую так, а не иначе. Следовательно, доказательство начинается, собственно, с опыта, в связи с чем оно проводится не полностью *a priori* или онтологи-

чески²³⁹, а поскольку предметом любого возможного опыта есть мир, то поэтому оно называется космологическим доказательством. Но так как оно также абстрагируется от всех специфических свойств предметов опыта, чем этот мир и отличается от мира возможного, и кладет в основу только опыт о мире вообще без оглядки на его свойства, то оно отличается уже своим названием от физикотеологического, которое делает основаниями для доказательства наблюдения за специфическими свойствами этого нашего чувственно воспринимаемого мира²⁴⁰. Но космологическое доказательство заключает теперь далее от бытия абсолютно необходимого существа к тому, что это существо должно быть одновременно и *ens realissimum*. Итак, вывод звучит: это необходимое существо может определяться только одним-единственным образом, т.е. по отношению ко всем возможным *praedicatorum contradictorie oppositorum*, всегда только посредством одного из этих противоположных предикатов, следовательно, оно должно быть всеохватно определено своим понятием. Возможно же только однозначное понятие о вещи, которое всеобъемлюще определяет ее *a priori*, а именно понятие *entis realissimi*, так как ему из числа всех возможных *praedicatis contradictorie oppositis* всегда присуще только реальное. Следовательно, понятие всереальнейшего существа является единственным понятием, посредством которого может мыслиться необходимое существо, т.е. *ens realissimum* существует необходимым образом.

Это космологическое доказательство²⁴¹ опирается на опыт и придает себе тем самым авторитет²⁴², чтобы сделать шаг, а именно прийти к бытию необходимого существа вообще. Но какими свойствами обладает это существо, это эмпирическое понятие совершенно не в состоянии научить, но здесь разум полностью с ним прощается и исследует

одни лишь понятия. А именно, если я спрашиваю, какие свойства должно иметь абсолютно необходимое существование вообще, ответом будет: такие, из которых проистекает абсолютная необходимость²⁴³. Теперь разум верит, что найдет в понятии всереальнейшего существа единственно требующиеся²⁴⁴ для абсолютной необходимости реквизиты, и выводит отсюда: абсолютно необходимое существование есть всереальнейшее существование. Но как он мог бы это вывести, если бы не предположил, что понятие существования наивысшей реальности совершенно удовлетворяет понятию об абсолютной необходимости! Но что же еще это означает, как не то, что позволяют заключать от наивысшей реальности к абсолютной реальной необходимости, — положение, которое утверждает онтологическое доказательство, которое в космологическом понятии принимают и кладут в основу, тогда как его хотели бы минуть. — Так как нам не удалось доказать из понятия высшей реальности абсолютно необходимое бытие соответствующего этой идеи объекта, то нам так же не удастся сейчас доказать и обратно из абсолютной необходимости бытия его наивысшую реальность, ибо абсолютная необходимость — это бытие из одних только понятий. Если я говорю, понятие *entis realissimi* является неким таким понятием, и даже единственным таким понятием, которое необходимым образом подходит бытию и адекватно ему, то я должен также признать и то, что из него, а именно из понятия всереальнейшего существа, могло бы заключаться. Следовательно, это собственно лишь онтологическое доказательство из одних только понятий, которое черпает силу в так называемом космологическом доказательстве и полностью соразмерно данному опыту, возможно, чтобы только привести нас к понятию абсолютной необходимости, но не для того, чтобы представить ее в какой-либо определенной вещи.

Ибо как только мы вознамерились сделать это, мы должны сразу же оставить любой опыт и искать среди чистых понятий, какое из них содержит условия возможности абсолютно необходимого существа. Если же, следовательно, было бы правильно положение: каждое абсолютно необходимое существо есть всереальнейшее существо, – то оно могло бы быть, как и все утвердительные суждения, обращено, а именно: каждое всереальнейшее существо – необходимое существо²⁴⁵. Поскольку же это положение определяется только лишь из своих понятий *a priori*, то одно лишь понятие *entis realissimi* должно нести в себе так же и абсолютную необходимость такового, что и утверждало онтологическое доказательство и что не хотело признавать космологическое, тем не менее соглашаясь с выводами, хотя и скрытым образом.

Что же мы делаем понятием абсолютно необходимого существа или вещи? – Во все времена говорили об абсолютно необходимом существе и даже не старались понять, можно ли мыслить себе вещи такого рода и как это возможно, но старались, скорее, доказать его существование. Хотя дефиниция имени этой вещи совершенно проста, а именно: она есть чем-то таким, чье небытие невозможно, – но тем самым не становятся ни на йоту умнее в отношении условий, которые делают возможным то, что некая такая вещь не должна существовать. Ибо раз несуществование вещи должно быть возможным, то человеческий рассудок, которому только через противоречие доступно понятие о невозможности, совершенно ничего не может понять. Для каждого противоречия с необходимостью нужны две части, ибо одна не может сама себе противоречить. Следовательно, так же никогда не может быть противоречия в том, что некая вещь не существует, соответственно нет противоречия и в том, что *ens realissimum* не существует. Чтобы объ-

яснить абсолютную необходимость *entis realissimi*, Вольф берет в качестве примера абсолютной необходимости то, что совершенно необходимо, чтобы треугольник имел три угла. Но эта абсолютная необходимость суждения является лишь обусловленной необходимостью вещи или предиката в суждении. Приведенное предложение не говорит, что три угла совершенно необходимы, но при условии, что имеется (дан) треугольник, вместе с ним необходимым образом наличествуют также и три угла. Если я в идеальном суждении отрицаю предикат и сохраняю субъект, так возникает противоречие. Например, полагать треугольник и все же отрицать его три угла – это противоречиво. Поэтому я и говорю: этот предикат необходимым образом присущ субъекту. Если же я отрицаю субъект вместе с предикатом, то так не возникает никакого противоречия, так как нет больше ничего, что могло бы противоречить. Так, например, нет никакого противоречия в том, чтобы отрицать треугольник вместе с тремя углами. Точно так же дело оборачивается и с понятием абсолютно необходимого существа. Если я отрицаю его существование, то я отрицаю саму вещь со всеми ее предикатами. Откуда тогда может взяться противоречие? Вне этой вещи нет ничего, что этому противоречило бы, ибо ее существование не обусловлено ничем внешним, внутри нее так же нет ничего такого, так как посредством отрицания самой вещи я одновременно устранил и все внутреннее.

Пример. Бог всемогущ. Это необходимое суждение. Всемогущество не может отрицаться, если я полагаю божественность, с понятием которой идентичен этот предикат. Итак, здесь я имею дело с логической безусловной необходимостью. Но чем была бы абсолютная реальная необходимость? Она состояла бы в следующем: совершенно необходимо то, что Бог должен существовать. Но если я

говорю: Бога нет, то не даны ни всемогущество, ни какой-либо иной его предикат; ибо они все были устраниены вместе с объектом, и в этой мысли не оказывается ни малейшего противоречия. Следовательно, насколько мало возможно возникновение внутреннего противоречия, если я отрицаю предикат суждения вместе с объектом (предикат при этом может быть каким угодно), также мало возможно, что я составлю себе наималейшее понятие о вещи, при отрицании которой со всеми ее предикатами, вновь допускалось бы некое противоречие, а без противоречия при посредстве одних лишь чистых понятий *a priori* у меня нет никакого признака невозможности. Итак, в этом случае возможно, что Бог не существует. Спекулятивному разуму ничего не стоит в мыслях отрицать его существование. Вся задача трансцендентального идеала зависит от того, чтобы либо подыскать для абсолютной необходимости некое понятие, либо подыскать для понятия о какой-либо вещи абсолютную необходимость таковой. Если получится первое, то должно получиться и второе; ибо как совершенно необходимо разум познает лишь то, что необходимо из своего понятия. Но и то, и другое полностью превосходит все стремления удовлетворить наш рассудок в этом отношении и все попытки устраниить его беспокойство по поводу этой его неспособности. Абсолютная необходимость, в которой мы как в последнем основании всех вещей, так неизбежно нуждаемся, является подлинной пропастью для человеческого разума. Даже вечность, сколь бы ужасающе возвышенна ее не изображал Галлер²⁴⁶, не долго производит на душу головокружительное впечатление, ибо она измеряет только длительность вещей, но не является ее носителем. Нельзя уберечься, но нельзя и вынести мысль о том, что некое существо, которое мы представляем себе как наивысшее из всех возможных, как бы говорило само себе:

я существую от вечности к вечности, кроме меня нет ничего, за исключением того, что существует только лишь по моей воли. Но откуда же я? – Здесь почва уходит у нас из-под ног, и наивеличайшее совершенство парит, как и наименьшее, без какой бы то ни было поддержки спекулятивного разума, которому ничего не стоит без малейшего затруднения заставить исчезнуть как первое, так и второе. Вкратце, абсолютная необходимость вещи навечно останется для человеческого рассудка неразрешимой проблемой.

До этого момента мы следовали за Эберхардом и его «Подготовкой к естественной теологии». Но так как он здесь сразу же переходит к физико-теологическому доказательству, то нам кажется, что более систематичным будет, если мы пока не будем заниматься этим, но после того как были представлены понятие и доказательства существования наивысшей сущности из чистого разума, перейдем к ее онтологическим предикатам, чтобы иметь трансцендентальную теологию в ее взаимосвязи²⁴⁷. Прежде всего, здесь попадает в рассмотрение возможность Бога²⁴⁸, которую никто не отрицает, но также никто и не может доказать, так как познание об этом выходит за пределы всякого человеческого разума. Объективная реальность синтеза, посредством которого возникает понятие, основывается как раз, как уже было показано, на принципах возможного опыта; ибо под опытом мы понимаем именно содержание всех предметов чувств. Каким же образом я хочу тогда усмотреть возможность вещи *a priori*, если я не могу воспринять синтеза ее предикатов? Мое понятие, если оно не противоречит само себе, всегда возможно. Но это основоположение анализа (закон противоречия) является всего лишь логическим признаком, при помощи которого его предмет отличается от *nihil negativo*²⁴⁹. Как же я могу заключить от

возможности понятия (логической) к возможности вещи (реальной)? – Теперь мы переходим к доказательству того, что *ens realissimum* является одновременно и *ens entium*, или как мы это выразили выше, что всесовершеннейшее существо содержит в себе основание возможности всех других вещей. Это мы уже продемонстрировали тем, что все вещи, как *partim realia*, предполагают *partim negativa* некое существо, которое содержит в себе все реальности и которое должно конституировать эти вещи посредством ограничения. Ибо иначе совершенно невозможно было бы мыслить себе, откуда в вещах берется как реальное, так и негативное. Ибо даже и само отрицание всегда предполагает некую реальность, через ограничение которой оно и возникает²⁵⁰. Именно на этом основывается единственно возможное основание доказательства моей демонстрации существования Бога²⁵¹, которое было подробно рассмотрено в одной изданной мною несколько лет назад работе²⁵². Здесь показывается, что из всех возможных доказательств одно оно еще предоставляет нам наибольшую удовлетворенность, отрицая, если мы отрицаем подобное первосущество, вместе с тем и субстрат возможности всех вещей. – Но даже это доказательство не является аподиктически достоверным, ибо оно не может доказать объективную необходимость подобного первосущества, но только лишь субъективную необходимость принимать его. Однако оно никоим образом не может быть опровергнуто, так как оно имеет свое основание в природе человеческого разума; ибо он принуждает меня принимать некое существо, которое является основанием всего возможного, так как иначе я нигде не мог бы познать то, в чем было бы что-то возможно. Из того, что наивысшее существо одновременно является и первосущностью, из которой должна выводиться природа всех вещей, следует, что порядок, красота, гармо-

ния и единство, которые мы встречаем в вещах, как раз никогда не являются чем-то случайным, но скорее необходимым образом присущи их сущности. Если²⁵³ мы, например, находим, что наша земля сплющена между полюсами, а между тропиком на экваторе, напротив, возвышается, то это проистекает из необходимости ее природы, а именно из равновесия некогда жидкой земной массы. Поэтому Ньютон мог еще до всякого опыта, еще прежде, чем астрономы измерили это возвышение земли на экваторе, только лишь из того, что она прежде должна была быть жидкой, с достоверностью доказать *a priori* ее форму. Но сплющенность шарообразного облика земли обладает большим преимуществом, так как только за счет этого предотвращается то, что поднятие суши или даже меньших, поднятых, возможно, землетрясением гор, непрерывно и за непрерывное время значительно сметили бы ось земли. Ибо возвышение земли над линией [экватора] столь мощная гора, что подъем никакой другой горы не выведет и не может вывести ее значительно из ее положения относительно оси. Но как бы мудро ни было это учреждение, я все же не могу выводить его как нечто случайное из божественной воли, но, как здесь действительно доказывается, должен рассматривать его как необходимость природы земли. Тем самым Бог как творец мира ничего не теряет в своем величии; ибо если он является первоначальным существом, из сущности которого выводится природа всех вещей, то также и это устройство в природе, в соответствии с которым необходимо некое учреждение, выводится из его сущности, но не из его воли. Ибо иначе он был бы только архитектором мира, а не его создателем. Только случайное в вещах может выводиться из божественной воли и из ее произвольных распоряжений. Но все случайное имеет место только в форме вещей, следовательно, только форму вещей

можно выводить из божественной воли. Но тем самым мы не делаем сами вещи независимыми от Бога и никоим образом не исключаем их из-под его наивысшего владычества. Ибо материю, в которой находится само реальное, мы выводим из божественной сущности, рассматривая Бога как *ens originarium*, которое содержит в себе основание всех возможных вещей. Тем самым мы делаем сущность самих вещей выводимой из Бога, а именно из его сущности²⁵⁴. Ибо²⁵⁵ совершенно невозможно мыслить, как может быть необходима особая божественная воля для того, чтобы вещь производила определенные следствия, которые необходимым образом вытекают из ее природы, например, как может быть необходима особая божественная воля для того, чтобы жидкое тело, если оно вращается вокруг своей оси, принимало форму сферы; ибо это необходимое следствие собственной природы тела. Итак, если бы мы хотели все вывести из божественной природы, то именно поэтому мы и должны были бы сделать то, что необходимым образом присуще природе вещей, независимым от самого Бога. Только из случайного, т.е. из формы вещей, мы познали бы создателя, но не из материи необходимого в сущности самих вещей. Поэтому если и эти необходимые законы и установления в природе, проистекающие из сущности самих вещей, должны зависеть от Бога (а они должны это делать, иначе мы нигде не могли бы указать основание их возможности), то они могут выводиться не иначе как из его первоначальной сущности.

Из всего того, что прежде было создано из чистого разума для доказательства Бога, мы видим, что мы вправе принимать и предполагать *ens originarium*, которое одновременно является и *ens realissimum*, в качестве необходимой трансцендентальной гипотезы; ибо некое существо, которое содержит данные для всего возможного и устрани-

ние которого устраниет одновременно и всякую возможность, некое подобное всереальнейшее первосущество, именно в силу своего отношения к возможности всех вещей, является необходимой предпосылкой²⁵⁶. Ибо помимо того логического понятия о необходимости вещи, когда называется абсолютно необходимым то, несуществование чего было бы противоречием, т.е. было бы невозможно, у нас есть еще другое понятие нашего разума о реальной необходимости, когда вещь *eo ipso* является необходимой, так как ее несуществование устраниет всякую возможность. Хотя в логическом смысле возможность всегда предшествует действительности²⁵⁷, и тогда я могу мыслить себе возможность вещи без действительности. Однако *realiter* у нас нет никакого понятия о возможности как через существование, и у любой возможности, которую мы себе *realiter* мыслим, мы всегда предполагаем существование, хотя и не всегда действительность самой веще, но действительность вообще, которая содержит данные для любой возможности. Следовательно, так как любая возможность всегда предполагает что-то действительно данное (если бы все было только лишь возможным, то само возможное не имело бы основания), то это основание самой возможности не только может быть возможно, но и должно быть также действительно данным. Легко также заметить, что тем самым доказывается только лишь субъективная необходимость подобного существа, т.е. то, что наш спекулятивный разум видит себя вынужденным, с необходимостью предполагать таковое, если он вообще хочет усмотреть, почему что-либо возможно, но тем самым никак не может быть доказана объективная необходимость такого существа. Ибо здесь разум должен признать свою слабость в желании вознестись над границами любого возможного опыта. И в той мере, в какой он дерзает продолжить и там свой полет,

он попадает в сплошные водовороты и пучины, которые ввергают его в бездонную пропасть, где он оказывается совершенно поглощенным. – Поэтому все, чему нас может научить спекулятивный разум о существовании Бога, стоит в том, что он показывает нам, каким образом он должен нами с необходимостью предполагаться, а не в том, чтобы он мог нам его аподиктически достоверно доказать. Но даже первое уже является для нас большой удачей, ибо тем самым устраняются все преграды на пути признания существования сущности всех сущностей, если мы могли бы убедить себя каким-либо иным способом в необходимости прочно и непоколебимо верить в это. Ибо наивысшее существо остается перед одним лишь спекулятивным употреблением разума только безошибочным идеалом, понятием, которое завершает и венчает все человеческое знание.

Все свойства Бога (по Баумгартену²⁵⁸) либо *quescentes*, либо *operativaes*. *Perfectiones quescentes* таковы, что в них мыслят себе действие, не представляя *nota actionis*. Напротив же, *operativaes* таковы, что в них деятельность не может быть помыслена без некоего признака²⁵⁹. Сначала мы хотим рассмотреть его *perfectiones quescentes*, так как именно к ним принадлежат онтологические предикаты. Помимо возможности и действительности, о которых мы, насколько нас мог научить спекулятивный разум, уже говорили, мы причисляем к ним также и то, что Бог есть субстанция²⁶⁰. Этот предикат присущ Богу как вещи, ибо все вещи суть субстанции. Под субстанциями понимается реальное, которое существует только лишь для себя самого, не будучи определением никакой другой вещи. Субстанция противоположна акциденции, которая может существовать не иначе, как будучи присуща некоей другой вещи. Следовательно²⁶¹, *Accidentia* не являются особыми вещами, но различ-

ными видами или модусами существования субстанции. Но Бог является вещью самой для себя и *eo ipso* субстанцией. Если же хотели бы отказать ему в субстанциальности, то должны были бы отрицать и его вещественность, т.е. отрицать все понятие о Боге. Но если принимают Бога как *ens realissimum*, то уже из понятия о вещи следует, что Бог есть субстанция.

Другим онтологическим предикатом Бога является единство. Оно следует из понятия о *entis realissimi*²⁶²; ибо в качестве всереальнейшего существа оно полностью определено, ведь ему всегда из всех *praedicatis contradictorie oppositis* присуще реальное²⁶³. Подобное понятие о существе, которое обладает всеми реальностями, не может быть иначе как *singularis* и никогда не может быть помыслено о некоем виде, ибо индивиды должны отличаться друг от друга, если они должны быть особыми вещами. Но различие не могло бы находиться ни в чем ином, как в разделении реальности, или же одно должно было бы иметь нечто в себе, чего не имело бы другое. Но это противоречит нашему понятию о *realissimo*²⁶⁴.

Из единства Бога следует простота. Ибо всякое *compositum reale* должно рассматриваться как некая реальность субстанций, которые хотя и находятся вне друг друга, но все же состоят в *commercio*. Следовательно, если бы Бог был *compositum*, то он должен был бы состоять из многих частей, каждая из которых была бы или *ens realissimum* (и тогда имелось бы много *realissima*, что является противоречием), или же части были бы *partim reale*, *partim negativa*, следовательно, не *realissimum*, и следовательно, не Богом. Ибо из множества неограниченных реальностей никогда не может возникнуть неограниченная реальность, но для того чтобы вещь могла бы обладать неограниченной реальностью, уже необходимо объединение всех реально-

стей в одном субъекте. Поэтому именно это объединение и составляет форму *entis realissimi*. Но как только реальности разделяются (а это разделение должно было бы, если бы *ens realissimum* было *ens compositum*, иметь место среди частей этого *compositi*), возникают границы. Ибо где реальность разделяется между несколькими, там каждая часть не обладает всей реальностью и, следовательно, в каждой части имеется недостаток отсутствующей реальности. Единство *compositi* – это всегда лишь случайное единство объединения, т.е. в каждом *composito* я могу представить себе части отдельно, а если они связаны, то это может происходить так или иначе, единство же простой субстанции необходимо. Именно²⁶⁵ эта простота *entis realissimi* доказывается также и из его абсолютной необходимости. Ибо если *ens realissimum* было бы *ens compositum*, то все его части должны были бы быть *absolute necessaria*, поскольку целое должно было бы быть совершенно необходимо, так как целому не могут быть присущи никакие иные свойства, нежели частям, из которых оно состоит. Следовательно, было бы много *entia absolute necessaria*, что противоречит понятию абсолютной необходимости. Третье доказательство простоты Бога выводится из того, что каждый *Compositum*, состоя из частей, одновременно является и *divisibile*²⁶⁶. Но делимость всегда заключает в себе внутреннюю изменчивость в вещи, так как отношение частей в *ente composito* может измениться. Следовательно, каждая сложная субстанция внутренне изменчива, но это противоречит понятию об *ente realissimo*. – Именно потому что всереальнейшее существо должно быть простым, оно должно быть также и нематериальным, ибо как раз материя составляет сложное.

Далее, Богу присуща неизменность. Она равным образом относится к его *perfectionibus quiescentibus*. Но нельзя

путать *immutable* как понятие с *immutable* как вещью. Бумгартен не рассмотрел это различие надлежащим образом²⁶⁷, поэтому он заключал к неизменности Бога из того, что все определения всереальнейшего существа совершено и внутренне неизменны. Но отсюда следует трансцендентальная неизменность понятия о Боге, состоящая в том, что Бог уже посредством своего понятия полностью определен. – Что такое изменчивость?²⁶⁸ Последовательность состояний²⁶⁹. Но изменения могут мыслиться как возможные только во времени, ибо здесь и есть последовательность. Поэтому если хотят доказать неизменность Бога в качестве вещи, то должны сначала доказать, что Бог вне времени. Но это ясно из понятия *entis realissimi*, ибо если бы Бог был во времени, то он должен был бы быть ограничен²⁷⁰. Он²⁷¹ же является *realissimum*, а следовательно, существует вне времени. Его реальная неизменность следует также из его абсолютной необходимости; ибо если бы его характеризовало то, что в нем возникало бы то, чего ранее в нем в действительности совершенно не было, тогда нельзя было бы сказать, что он в его действительных качествах необходим, но что он мог бы вести себя так же и иначе, что он мог бы находиться то в этом, то в ином состоянии. Из этой высшей неизменности Бога в отношении всех его реальностей следует, что было бы антропоморфизмом представлять себе, что Бог мог бы снова стать милостив, если он ранее был рассержен. Ибо это предполагало бы изменение в Боге. Но Бог есть и всегда остается тем же самым, равно милостивым и равно справедливым. Только²⁷² от нас зависит, хотим ли мы стать предметами его милости или же его карающей справедливости. Следовательно, изменение происходит в нас, меняется наше отношение, в котором мы стоим к Богу, если мы становимся лучше, [оно меняется] таким образом, что, если прежде наше от-

ношение к Богу было отношением заслуживающего кары грешника к справедливому Богу, то теперь же, после нашего исправления, это отношение было устранино, его же место заняло отношение честных друзей добродетели. Итак, мы не можем сочетать с понятием о неизменности Бога то, что он должен быть в нас более действенным, если нашей целью является исправление, но мы сами, работая над своим исправлением, становимся более восприимчивы и в большей степени причастны к влиянию его силы. Само его влияние не становится сильнее и не увеличивается, ибо это было бы неким изменением в нем, но мы лишь ощущаем его сильнее, так как мы больше не противостоим ему, само же влияние остается прежним.

Затем автор говорит о политеизме²⁷³. Он без сомнения возникает оттого, что люди не могут понять кажущееся противоречие целей в мире, смесь добра и зла, поэтому они принимают несколько существ, которые являлись бы причинами этого и предоставляют каждому из них особое ведомство. Но²⁷⁴, тем не менее, все языческие народы всегда мыслили помимо всех этих суббожеств еще и некий особый первоисток, из которого те произошли. Но этот верховный принцип они делали настолько в себе и для себя самого блаженным, что он совершенно не занимался миром. Примерами этого могут быть тибетцы или другие еще существующие языческие народы в Азии. Это в действительности является поступью человеческого разума, который нуждается в полном единстве в своем представлении и не может остановиться, пока не дойдет до того одного, которое выше всего. Следовательно, сам политеизм без соединения с верховным первоистоком вступал бы в спор с обыденным человеческим рассудком; ибо даже он учит монотеизму, делая верховным принципом существо, которое есть все во всем. Следовательно, нельзя думать, словно

бы учение о едином Боге должно строиться на далеко про-
двинувшемся прозрении человека, оно скорее является по-
требностью обыденнейшего разума. Поэтому оно было уже
вначале всеобщим. Но так как впоследствии воспринимали
множество разрушительных сил в мире, то полагали, что
их нельзя вывести из единого Бога вместе с согласием и
гармонией в природе и поэтому принимали различные суб-
божества, которым и приписывали эти особые действия.
Так как все, что происходит в мире, можно отнести либо к
доброму, либо ко злу, то принимали дуальность Бога, *princi-
pium bonum et malum*²⁷⁵. Таковым было манихейство. Но
чем-то совсем уж бессмысленным и нелепым он [принцип]
тоже не был, если принять во внимание, что манихеи пола-
гали над этим еще некий верховный принцип, из которого
бы тот проистекал. Если бы они делали сразу оба принципа
realissimis, то было бы противоречием, что *ens realissimum*
должен был бы быть *principium malum*. Но они не мыслили
себе ни один из этих двух принципов как *realissimum*, но
придавали одному одни, а другому – другие реальности;
следовательно, они могли мыслить себе в них также и от-
рицание. Над этими *principiis partim realibus partim negati-
vis* они мыслили себе некий верховный первоисток всего,
некое *ens realissimum*. Из этого можно усмотреть, что по-
литеизм не отрицает монотеизм, но оба могут быть объ-
единены друг с другом, не создавая противоречия, если под
словом «Бог» понимают различные понятия.

Мы переходим к другому онтологическому предикату
entis realissimi, который одновременно является его *perfec-
tio quiescentis*, а именно то, что он является *extramun-
danum*²⁷⁶. Для этого необходимо:

1.) чтобы Бог был *ens a mundo diversum* или чтобы Бог
находился вне мира каким-то интеллектуальным образом.
Это противоположно спинозизму; ибо Спиноза полагал,

что Бог и мир были единой субстанцией и вне мира нигде не может быть никакой субстанции. Это заблуждение проистекало из его ошибочного определения субстанции. Будучи математиком, он привык находить произвольные дефиниции и выводить из них положения. И хотя в математике это и хорошо применимо, но как только хотят использовать этот метод в философии, сразу же попадают в заблуждения. Ибо здесь я должен сначала отыскать и знать сами признаки, прежде чем я захочу из этого составить определение. Этого Спиноза не делал, но он создал произвольное определение субстанции. *Substantia*, – говорит он, – *est, cuius existentia non indiget existentia alterius*.

Приняв это определение, он совершенно верно заключал, что существует только одна субстанция – Бог. А все вещи в мире суть присущие этой божественности *accidentia*, так как они все в своем существовании нуждаются в его существовании; следовательно, все, что есть, есть в Боге и ничего не может существовать или мыслиться вне Бога. Но это обозначает ровно то, что Бог и мир суть одно. Ибо весь мир в Боге, и вне его нет ничего. Насколько это заключение верно по своей форме, настолько же оно ложно по своему содержанию, ибо оно выводится из совершенно ложного принципа, а именно из ошибочного определения субстанции. Выше мы уже дали другое объяснение субстанции, и его правильность очевидна из того, что оно принимается не произвольно, как таковое у Спинозы, но выводится из понятия самой вещи. Но это понятие о вещи вообще учит нас тому, что всякое реальное, которое существует само по себе и не является определением какой-либо другой вещи, является субстанцией, следовательно, все вещи суть субстанции. Ибо мое сознание себя самого свидетельствует, что я отношу все мои действия к Богу как к последнему субъекту, который не является предикатом

никакой другой вещи, и так возникает понятие субстанции, и так я воспринимаю в себе самом, что я не являюсь предикатом никакой другой вещи, например, если я мыслю, то я осознаю, что во мне мыслит мое Я, а не какая-то другая вещь. Следовательно, я заключаю, что это мышление во мне не присуще никакой другой вещи вне меня, но мне самому, а значит, я являюсь субстанцией, т.е. что я существую для себя самого, не являясь предикатом какой-либо иной вещи. Я сам являюсь вещью, и поэтому я сам также являюсь субстанцией. А если я сам являюсь субстанцией, то либо я должен быть самим Богом, либо Бог есть отличная от меня, а следовательно, и от мира субстанция. Первое нелепо, так как противоречит *entis realissimi*, следовательно, вне меня должна быть еще некая другая, существующая сама для себя вещь, не являющаяся предикатом никакой другой существующей вещи, т.е. для себя самой существующая субстанция. Да, вне меня могут существовать еще другие различные субстанции, так как вне меня возможно бесконечное множество вещей. Но каждая вещь *eo ipso*, поскольку она вещь, не является предикатом какой-либо иной вещи, но существует сама для себя и является, следовательно, субстанцией. Но все эти вещи будут отличаться друг от друга, так как иначе они не были бы особыми вещами. Итак, *ens realissimum*, которое, рассматривающее как вещь, уже обладает наивысшей реальностью, должно существовать само для себя, не являясь предикатом какой-либо иной вещи, т.е. должно быть субстанцией, отличной от всего остального. Мир содержит в себе вещи, которые все вместе суть субстанции, так как иначе они должны были бы перестать быть вещами, если бы они были одними лишь определениями некой другой вещи, следовательно, и весь мир не является определением Бога, но *ens realissimum* должно от него отличаться.

2.) Что Бог должен быть *ens extramundanum*, т.е. никак не относиться к миру, но быть полностью вне его. Это противоречит стоическому положению, в соответствии с которым Бог был мировой душой. Если бы это было так, то оба, Бог и мир, должны были бы состоять в *commercio*, т.е. одно должно было бы оказывать влияние на другое, Бог должен был бы быть не только действующим, но и страдающим. Но это обоюдное воздействие противоречит Богу и понятию о нем как о *ente realissimo* и *necessario*²⁷⁷; ибо *ens absolute necessarium* является *independens*, а следовательно, также и *impassibile* (не страдающим). Если же именно мир должен был бы иметь влияние на Бога, так что тот был бы им афицирован, то он *eo ipso* должен был бы зависеть от мира. Правда, человек может созерцать предмет лишь постолько, поскольку он обладает восприимчивостью к его воздействиям; однако о Боге невозможно предицировать такое созерцание, так как оно содержит в себе ограничение.

Следовательно, Бог изолирован, т.е. не так, что он не находится ни в каком отношении с миром, но так, что он не состоит с миром в отношении обоюдного влияния (*eines commercii*)²⁷⁸. Следовательно, Бог имеет влияние на мир, или он является действующим; но мир не имеет влияния на него, т.е. он не является страдающим. О бесконечности Бога в математическом смысле мы уже говорили выше и показали, что вместо этого лучше было бы говорить вседостаточность; ибо последнее – совершенно чистое понятие рассудка, тогда как первое заимствовано из математики и относится только к ней²⁷⁹.

О вечности Бога²⁸⁰. Величина существования – это длительность; следовательно, мы связываем с существованием понятие величины и именно посредством времени. Поэтому оно является мерой длительности. – Длительность без

начала и конца – это вечность. – Но что такое начало? – Что такое конец? – Начало – это некое бытие. Хорошо! Но что бы это еще могло означать, как не то, что до начала вещи было время, в котором вещи не было, или что после конца вещи будет время, где вещи не будет? Следовательно, здесь у меня всегда есть понятие времени, и мы не можем изобрести никакого понятия о вечности, которое было бы возможно без понятия о времени. Но божественное бытие никогда не может быть определимо посредством времени, ибо иначе мы должны были бы представлять себе Бога как *phaenomenon*. Но это было бы антропоморфными предикатами, которые не могут мыслиться об *ente realissimo*, так как они содержат в себе ограничения. Ибо бытие вещи во времени – это всегда следование одной части времени за другой. Длительность времени – это, так сказать, непрерывное исчезновение и непрерывное начало. Мы²⁸¹ никогда не можем проживать определенный год, не прожив прежде другой. Но это никоим образом нельзя сказать о Боге, который неизменен. Следовательно, время должно быть противоположно непрерывному ограничению *enti realissimo* по качеству²⁸². Если я представляю вечность как длительность без начала и конца, что является минимальным объяснением, которое я могу дать о вечности, то вместе с тем уже примешивается понятие времени. Ибо длительность, начало, конец суть сплошь предикаты, которые могут мыслить лишь о некой вещи во времени. Правда, я действительно отрицаю начало и конец у Бога, но тем самым я не много приобретаю, ибо мое понятие о вечности за счет этого ни на сколько не проясняется и не очищается. В принципе, я, удаляя из Бога начало и конец, представляю его все же во времени. Но в высшей степени необходимо, чтобы мы устранили из понятия о Боге все условия времени, так как иначе это могло бы привести нас к множеству

антропоморфных следствий, например, если мыслят себе Бога во времени, хотя и без начала и конца, то я никак не могу мыслить, как мог Бог, создав мир, не испытать никакого изменения и что он делал до того, как возник мир? Если же я отбрасываю все условия времени, то это «до» и «после» есть нечто, что совершенно не может мыслиться в Боге, и хотя я, несмотря на это, должен удовлетвориться тем, что пойму вечность Бога в столь малом объеме, но мое понятие чисто и безошибочно, хотя и недостаточно. Эти сложности, возникающие тогда, когда представляют себе бытие Бога во времени, хотели предотвратить таким образом, что требовали мыслить все последовательности времени в Боге одновременно, однако это претензия, требующая от нас мыслить противоречие – следующие друг за другом состояния в вещи, да еще и одновременно! Что²⁸³ это, как не *contradictio in adjecto*? Ибо что означает одновременно, как не в одно время? И мыслить себе при этом следующие друг за другом части времени в одно время противоречиво. Из всего этого мы видим, что если мы хотим представить себе вечность как особое свойство Бога, невозможно мыслить ее без времени, так как именно время является чувственным условием всех наших представлений, формой чувственности. Если же мы все-таки хотим исключить время из понятия о Боге, то у нас не останется от вечности ничего иного, кроме как представления о необходимости его существования. Тем самым мы уже помогли бы себе, так как при слабости нашего разума было бы нескромностью желать снять завесу, которая скрывает его, как всегда и постоянно сущего, в священной темноте. – Быть вечным означает, следовательно, если мы хотим устраниТЬ все чувственные представления о времени из этого понятия (а мы должны это сделать, так как иначе это могло бы легко испортить наше понятие о самом Боге, который должен быть свободен от

всех ограничений), быть вечным, следовательно, как раз и означает быть абсолютно необходимым. Хотя мы и видели, что мы и абсолютную необходимость так же не можем мыслить для себя понятно, но она все же является понятием, к принятию которого нас вынуждает разум, прежде чем он сможет где-либо найти покой. Вечность имеет большое сходство с все присутствием; ибо как вечность в соответствии с нашими чувственными представлениями наполняет все время, так и его присутствие является в соответствии с нашим чувственным представлением наполнением пространства. Пространственное присутствие или присутствие Бога в пространстве подлежит тем же самым трудностям, как и связанная со временем вечность, ибо то, что вещь должна быть одновременно больше, чем в одном месте в пространстве, – это противоречие²⁸⁴.

Под всемогуществом Бога²⁸⁵ понимают обычно способность Бога делать все возможные вещи действительными²⁸⁶. Но в высшей степени дерзко вещи, которые самопротиворечивы, например четырехугольный круг²⁸⁷, сопоставлять с силой Бога и заключать: вот этого, правда, Бог не может; но это безрассудное легкомыслие, хотеть мыслить существование с наивысшим достоинством и величием в отношении к *non entia*. Вообще²⁸⁸ чем-то крайне непристойным является для человеческого разума позволять себе постоянно разглагольствовать о Боге, возвышеннейшей вещи, которую он сам лишь слабо может себе помыслить, и желать все, даже невозможное, представлять с оглядкой на него, когда он каждый раз, осмеливаясь на такое величие в мыслях, скорее, должен был бы полный осознания своей неспособности скромно отступаться и сначала посоветоваться с самим собой, как он мог бы мыслить Его, Бога, достойно. Поэтому все эти выражения дерзки, даже если они были бы высказаны только гипотетически. Если осмеливаются Бога,

который навечно отправляет в ад или, в соответствии с учением о предопределении, полностью определяет одних людей к блаженству, а других – к проклятию, изображать как тирана!²⁸⁹

Антропоморфизм подразделяют обычно на более сильный, когда мыслят себе Бога в человеческом обличии, и более слабый, когда приписывают Богу человеческие совершенства, не устранив из них ограничения. В особенности это последнее является опасным врагом нашего чистого познания о Боге; ибо первое является слишком очевидным заблуждением, чтобы человек мог часто им обманываться. Но в борьбе против *anthropomorphismus subtilem* мы должны приложить тем больше всяческих наших сил, чем проще он закрадывается в наше понятие о Боге и портит его. Ибо лучше и вовсе себе ничего не представлять, чем мыслить это смешанным с заблуждениями²⁹⁰. – Изложенная трансцендентальная теология должна продемонстрировать свою большую пользу именно тем, что²⁹¹ мы благодаря ей оказываемся в состоянии удалить из познания Бога все чувственное, присущее нашим понятиям, и по меньшей мере осознать, что если мы что-то предицируем Богу, который никак не может мыслиться без условий блаженства, мы должны надлежащим образом объяснять такие предикаты о Боге, хотя мы никогда и не будем в состоянии представить их себе совершенно безошибочно. Самым простым способом все следствия антропоморфизма могут быть удачно устраниены, если наш разум добровольно откажется от познания природы Бога и его свойств, которые могут быть внутренне присущи ей самой, и, памятя о своей слабости, больше никогда не решится выйти за свои границы, но скорее будет удовлетворен познать о нем, остающимся предметом вечного исследования даже для самых проницательных умов, так много, как нам необходимо.

димо по отношению к нам самим. Этому интересу человечества лучше всего содействует, и он лучше всего достигается, как мы увидим ниже, *per viam analogiae*. Этим мы завершаем онтотеологию²⁹², в которой мы рассматривали Бога как первосущность. Здесь мы заключали частично от понятия *entis realissimi* к его исконности (Originalität), частично же, наоборот, от понятия *entis originarii* к его наивысшей реальности и т.д. Наше усердие и предусмотрительность в познании этой спекулятивной части теологии вознаграждены тем, что теперь мы принимаем Бога как *ens realissimum* с вытекающими из этого понятия предикатами по меньшей мере в качестве несомненной гипотезы для нашего спекулятивного разума, и мы можем быть уверены, что никогда ни один разумный человек не сможет доказать нам противоположное, или же сломать эту нашу опору всего человеческого разума. Разве это не лучше, чем желать прославить себя аподиктически достоверным познанием из чистого разума Бога и его свойств, но, с другой стороны, бояться любой нападки противника? Ибо то, чему нас может научить чистый разум по отношению к нему, все же безошибочно и свободно от заблуждений. Итак, мы без стыда сможем положить в основу наших дальнейших исследований это, хотя и ограниченное, но зато правильное познание и с уверенностью далее возводить на нем здание. Истинно, что все, что мы познали в этой трансцендентальной теологии о Боге, является одним лишь понятием о неком наивысшем первоосновании, но как бесполезно само по себе это понятие было бы без больших познаний, так оно все же прекрасно, чтобы использовать его в качестве субстрата всякой теологии.

Второй раздел²⁹³

КОСМОТЕОЛОГИЯ

Хотя мы уже в связи с онтологическим доказательством бытия Бога сразу же рассмотрели и космотеологическое, но это только лишь для того, чтобы сравнить оба доказательства трансцендентальной теологии и показать их огромное взаимное сходство. Теперь же мы хотим подробнее разобрать целостное понятие о Боге, насколько оно может быть выведено из положенного в основание опыта (не определяя более точно ничего о мире, к которому он относится). Космотеология учит нас именно теистическому понятию о Боге, что значит, что мы познаем Бога в нем как верховную интеллигенцию, наивысшее существо, которое является первотворцом всех вещей посредством рассудка и свободы²⁹⁴. Деист подразумевает под понятием о Боге только лишь слепо действующую, вечную природу как корень вещей, первосущность или верховную мировую причину; но он не решается утверждать, что Бог есть основание всех вещей посредством свободы. Поскольку нас сейчас интересует только лишь понятие о Боге как о первотворце мира, т.е. понятие о живом Боге, то мы хотим усмотреть, не может ли разум дать нам это теистическое понятие о Боге как о *summa intelligentia*. Это познание не будет полностью чистым и независимым от всякого опыта, но опыт, который мы должны полагать в его основание, – это самый простой опыт, который только может быть, а именно познание нас самих. Итак, сейчас мы переходим к психологическим предикатам, которые мы извлекаем из природы нашей души и после устранения ограничений приписываем Богу. Однако если нам уже с онтологическими предикатами, извлека-

емыми ведь совершенно *a priori*, требовалось столь много осторожности, дабы не примешивать внешних чувственных представлений о нем, насколько более необходима нам будет эта предусмотрительность сейчас там, где мы полагаем в основание только эмпирические принципы или же, по крайней мере, должны абстрагировать определения из предметов чувств, которыми являемся мы сами, в соответствии с которыми должно образовываться понятие о Боге. Здесь²⁹⁵ мы должны будем употребить всю внимательность, чтобы от нас не ускользнуло ограничение реальности и мы, вместо того чтобы сделать наше понятие о Боге совершеннее, скорее не загрязнили бы его привнесенными отрицаниями. Поэтому, если мы встречаем в нас какую-то реальность, которую мы можем приписать существу, обладающему всей реальностью, мы должны быть очень осторожны, чтобы не предицировать Богу одновременно с реальностью также и негативное, которое в нас связано с этой реальностью. Это устранение всякого ограниченного из реального часто будет даваться нам с большим трудом, и порой не будет оставлять ничего от всей полноты реальности. В этом случае, когда при тщательной проверке после устранения всех ограничений не остается ничего позитивного, само собой разумеется, что таковое мы не можем мыслить о Боге. Но если даже реальное, извлеченное нами *via negationis* из некоего принадлежащего нам совершенства, было бы очень мало, мы, если в нем содержится подлинная реальность, не можем его оставить, но должны предицировать его Богу *per viam eminentiam*. Здесь нам в особенности пригодится путь аналогии; так как он учит нас совершенному сходству отношения между вещами в мире, где одна должна рассматриваться как основание, а другая как следствие, и между Богом и миром, получающим от него свою сущность. Прежде всего, мы обна-

руживаем в нашей душе познавательную способность²⁹⁶. В том, что она есть некая реальность, никто не может усомниться. Каждый человек принимает ее за великое совершенство, которому он причастен. Поэтому мы должны внести ее также и в понятие *entis realissimi*, если мы сначала тщательно устраним все ограничения, которые ей в нас присущи²⁹⁷. Правда, отсюда следует, что посредством добавления этой реальности к нашему понятию о всесовершеннейшей сущности не возникает совершенно никакого противоречия, ведь одна реальность в понятии не устраниет другую. Значит, из того, что мы в нашем понятии о Боге можем также соединить с другими совершенствами и познавательную способность, еще вовсе не следует, что эта реальность в синтезе всех остальных предикатов присуща самой вещи, ибо иначе мы, как было выше уже показано, должны были бы быть в состоянии познать все предикаты вещи со всеми их действиями, как они соотносятся друг с другом в действительном соединении, что во всесовершеннейшем существе для человеческого рассудка невозможно²⁹⁸. Поэтому²⁹⁹ в сколь малой степени мы можем аподиктически достоверно доказать, что реальность познавательной способности в соединении со всеми другими реальностями в самой вещи не устраниет ни одну из них, в столь же малой степени человек может доказать и обратное, а именно, что в действительности посредством соединения познавательной способности со всеми другими реальностями в самой вещи какая-нибудь устраивается или ограничивается по своим действиям. Ибо оба [положения] превосходят способность человеческого разума. В таких случаях, когда с обеих сторон равно невозможно провести аподиктическое доказательство, мы вольны выбрать то, что для нас обладает большей вероятностью, и тогда никто не сможет отрицать, что мы в соответствии с понятием *entis*

realissimi имеем гораздо большее право приписать ему также и реальность познавательной способности, чем исключить ее из универсума всех реальностей. Ибо здесь с нашей стороны есть несомненное основание, что в нашем понятии не обнаруживается ничего противоречивого³⁰⁰, и хотя отсюда еще не следует возможность реальности в самом объекте, но мы, хотя мы и не можем доказать это с аподиктической достоверностью из нашего понятия о *ente realissimo*, совершенно не предвидим также и того, почему эта реальность не должна быть присуща всесовершеннейшему существу в синтезе. Деист³⁰¹ же не имеет совершенно ничего для себя, если он это отрицает, ибо и для отрицания требовалось бы превосходящее всяческий человеческий разум прозрение природы *entis realissimi*.

Но у нас есть еще более сильное основание для доказательства того, что Богу присуща познавательная способность, а именно основание, взятое от свойств *entis realissimi*, и извлеченные из этого основания для доказательства имеют в любом случае гораздо больше силы, чем доказательства из одного только понятия *entis originarii*³⁰². А именно мы заключаем: *entis originarium*, содержащее в себе основание возможности всех вещей, должно само обладать познавательной способностью, так как именно оно первоисточник таких сущностей, которым присуща эта способность, например, человека. Как может быть выведено из некоей сущности то, чего не имела бы сама первосущность! Следовательно, первосущность всех сущностей должна обладать познавательной способностью³⁰³. Правда³⁰⁴, деист возражает против этого: в первоисточнике всех вещей может быть некая иная реальность, от которой и происходила бы присущая человеку познавательная способность. Поэтому познавательная способность могла бы не сама быть исходной реальностью, а быть только след-

ствием из некой нам неизвестной реальности в самой первосущности. Так³⁰⁵, например, тибетцы представляют себе Бога как наивысший первоисточник, из которого истекают все сущности и в который они все снова возвращаются, при том что эта первосущность не обладает теми же совершенствами, которые присущи выведенным из нее вещам. Однако откуда деист берет основание утверждать нечто подобное? Действительно, мы не сможем аподиктически достоверно его опровергнуть, но и он никогда не будет в состоянии доказать свое мнение. Скорее уж мы имеем гораздо большее право принимать в первосущности реальность самой познавательной способности, правда, не так, как она встречается в людях, а совершенно иным образом. Также мы совершенно не можем помыслить себе и то, как некая реальность, которой не было бы уже в причине, могла бы быть в действии, как рассудочное существо могло бы произлечь из некоего мертвого первоисточника, в котором отсутствует всякая познавательная способность. Ибо у нас нет ни малейшего понятия о том, как некая реальность могла бы произвести другие реальности, которые не имеют ни малейшего сходства с ней. Откуда же тогда бралась бы познавательная способность у человека, если она не выводилась бы из познавательной способности первосущности! – Итак, мы видим, что спекулятивный разум не только не создает нам никаких препятствий допускать в наивысшей сущности познавательную способность, но даже приуждает нас к этому, так как иначе мы должны были бы искать в ней какую-нибудь другую реальность, следствием которой являлись бы познавательные силы в нас самих. Однако это была бы реальность, о которой мы не могли бы составить себе никакого понятия, которая должна была бы остаться для нас не только совершенно неизвестной, но и была бы выдуманной без всякого основания.

Ибо зачем же нам обретать убежище в неизвестных, не-постижимых реальностях в Боге, когда мы можем нашу способность что-то познавать гораздо проще объяснить и вывести из верховной интеллигенции наивысшей сущности? Но кто мог бы отрицать, что познавательная способность вообще является реальностью и поэтому должна также приписываться и всереальнейшей сущности? Следовательно, Бог обладает познавательной способностью, но все ограничения, которые встречаются в нашей [познавательной способности], должны тщательно удаляться, если мы хотим мыслить таковую в наивысшей сущности.³⁰⁶ – Поэтому познавательная способность в Боге:

во-первых, будет не чувственной, а чистым рассудком³⁰⁷. Следовательно, мы должны исключать чувственность из *ente originario*, поскольку оно как *ens independens* не может афицироваться никаким объектом. Но чувственные познания – это такие познания, которые мы получаем от предметов, оказывающих на нас влияние. В Боге же не имеет места никакое влияние объектов и именно поэтому также и никакое чувственное познание; в первосущности все познания необходимо должны происходить из чистого, не афицируемого никакими чувственными представлениями рассудка. Следовательно, чувственные представления не могут приписываться Богу, не потому что, как обычно говорят, все чувственные представления являются темными; ибо мы обнаруживаем, что часто представления, которые мы получаем при помощи органов чувств, оказываются более отчетливыми, чем некое познание посредством рассудка³⁰⁸, но всякая чувственность должна быть удалена из Бога, потому что невозможно влияние предметов на независимую сущность, как было уже показано выше³⁰⁹.

Во-вторых, рассудок Бога интуитивен³¹⁰. Ибо то, что наш рассудок не может заключать иначе, как от общего к

частному, является ограничением, которое мы никоим образом не можем приписывать всереальнейшей сущности. Она скорее должна обозревать все вещи непосредственно рассудком и познавать все разом. Правда, мы не можем составить себе о таком интуитивном рассудке никакого понятия, поскольку мы не можем обозревать иначе, чем при помощи наших органов чувств. Но то, что такой рассудок должен был бы быть в Боге, следует из его наивысшей реальности и изначальности³¹¹.

В-третьих, Бог все познает *a priori*. Лишь немногие вещи мы можем познавать без предварительного чувственного созерцания, и таковое³¹² для нас совершенно невозможно в случае всех тех вещей, создателями которых не являются мы сами; например, хотя мы можем *a priori* представить себе уже в мыслях сад, план которого мы сами набросали, раньше, чем он появится в действительности, но это не возможно с теми вещами, которые находятся вне сферы нашего влияния. Первосущность есть основание всего возможного. Все, что существует, зависит от нее и из нее выводится. Поэтому она должна все, еще прежде, чем оно появится, все возможное познавать *a priori*. – Бог познает все вещи, познавая себя самого, основание всякой возможности, это называют *theologia archetypa* или *exemplaris*, о чем мы уже говорили выше. – Следовательно, Бог не познает эмпирически, поскольку это противоречит независимой первосущности³¹³. – Мы, люди, крайне мало знаем *a priori* и должны быть обязаны практически всеми нашими познаниями органам чувств³¹⁴. Посредством опыта мы познаем только явления, *modum phaenomenon* или *sensibilem*, а не вещи, как они есть сами по себе. Это подробно показывается в учении о сущностях (Ontologia). Бог познает все вещи, как они есть сами по себе, т.е. *a priori* непосредственно при помощи созерцания рассудка; ибо он есть

сущность всех сущностей, в которой всякая возможность имеет свое основание. Если же мы хотели бы польстить себе, что познаем *modum поитепон*, то мы должны были бы находиться в таком общении с Богом, что мы были бы тем самим непосредственно причастны божественным идеям, которые и являются сами по себе создателями всех вещей. Ожидать этого уже в этой жизни – дело мистиков или теософов³¹⁵. Отсюда в Китае, Тибете и Индии мистическое самоуничтожение, посредством которого мнят, что в конце концов растворяются в божественности. По сути, и спиноназм в равной степени³¹⁶ можно было бы назвать как огромной мечтательностью, так и атеизмом. Ибо Спиноза полагает в Боге как в единственной субстанции два предиката – протяженность и мышление³¹⁷. Все души, говорит он, являются лишь модификациями божественного мышления, а все тела – модификациями его протяженности. Так он, следовательно, допускал все, что существует, как находящееся в Боге. Но тем самым он столкнулся с грубыми противоречиями. Ибо если есть только одна-единственная субстанция, то либо я сам должен быть этой субстанцией, следовательно, Богом, но это противоречит моей зависимости, либо я являюсь акциденцией, но это противоречит понятию о моем Я, посредством которого я мыслю себя в качестве последнего субъекта, который не является больше предикатом никакой другой вещи³¹⁸. Внимание, абстракция, рефлексия, сравнение суть все лишь вспомогательные средства дискурсивного рассудка, следовательно, они не могут мыслиться о Боге, ибо Бог не обладает *conceptus*, но чистым *intuitus*, посредством чего его рассудок познает непосредственно все предметы, как они есть сами по себе, все же понятия, напротив, лишь опосредованы, происходя от всеобщих признаков³¹⁹. Но рассудок, познающий все непосредственно, есть интуитивный рассудок и не нужда-

ется в разуме; ибо разум – это только лишь признак ограничений рассудка и предоставляет ему понятия³²⁰. Но там³²¹, где он получает понятия уже посредством себя самого, он не нуждается в разуме. Поэтому выражение разум ниже достоинства божественной природы. Нужно полностью отбросить это понятие из всереальнейшей сущности и лучше приписывать ему интуитивный рассудок как высшее совершенство познания. Об этом непосредственном созерцании рассудка у нас нет сейчас совершенно никакого понятия, но не может ли вместо чувственности обособленная душа, как интеллигенция, обладать подобным созерцанием, посредством которого она могла бы познавать в идеях божественности вещи сами по себе, – этого нельзя отрицать, но нельзя также и доказать.

Автор³²² делит познание на *scientiam simplicis intelligentiae*, *scientiam liberam* и *scientiam mediam*. Что³²³ касается выражения наука (*scientia*), то не подобает применять его к Богу³²⁴. Ибо в Боге я не могу проводить различия между знанием, верой и мнением, поскольку любое его познание интуитивно, а значит, его познание исключает всякое мнение. Поэтому необязательно придавать его познанию антропоморфное наименование наука; лучше нам его называть исключительно познание. Само это разделение также вряд ли выдержало бы проверку, если бы мы мыслили его себе в Боге. Под *scientiam simplicis intelligentiae* автор понимает именно познание всего возможного, под *scientia libera* – познание всего действительного. Однако в отношении Бога между возможным и действительным не существует никакого различия, ибо полноценное познание возможного есть одновременно и познание действительного. Действительное³²⁵ уже подразумевается в возможном, ибо то, что действительно, должно быть также и возможно, иначе оно не было бы действительным. – Поэтому мысля

все возможное, Бог тем самым мыслит уже и все действительное. Следовательно, различие между *scientia simplicis intelligentiae* и *sientia libera* присутствует лишь в нашем человеческом представлении о познании Бога, но не в нем самом. А именно, мы представляем себе, что познавая свою собственную сущность (*simplex intelligentia*), Бог тем самым одновременно познает также и все возможное, так как он есть основание всего возможного. Следовательно³²⁶, мы выводим познание возможного из его природы и называем его *cognitionem simplicis intelligentiae*. – Но под *scientia libera* мы мыслим себе познание Бога о действительном, поскольку он при этом осознает свой свободный выбор вещей, ибо либо все вещи действительны в соответствии с необходимостью его природы, это было бы принципом эманации, либо же они существуют посредством его воли, и это система творения. В той мере, в какой Бог при познании всего возможного, которое он о всех возможных вещах сделал действительным, вместе с тем осознает и свою свободную волю, мы мыслим себе в нем *scientiam liberam*. Следовательно, это представление основывается на системе творения, в соответствии с которой Бог посредством своей воли является первотворцом всех вещей. Но также и в соответствии с принципом эманации. Поскольку все, что существует, является действительным посредством необходимости божественной природы, то Бог осознавал бы все вещи, но осознавая не свой собственный свободный выбор вещей, но свою собственную природу как причину всех вещей. На том, что Бог есть *ens entium*, независимая первосущность, основывается всякое его познание. Ибо если бы Бог не был причиной всех вещей, то он либо совершенно не мог бы их познать, так как в его природе не было бы ничего, что могло бы дать ему знание о вещах, находящихся вне его, либо вещи должны были бы оказы-

вать на него влияние, посредством чего они сообщали бы ему признак своего существования. Но тогда Бог должен был бы обладать чувственным познанием, следовательно, быть *passibilis*, что однако противоречит его независимости как *entis originarii*³²⁷. Поэтому если Бог должен познавать вещи без чувственности, то он не может познавать их иначе, как осознавая себя самого причиной всего³²⁸. А следовательно, божественное познание всех вещей есть не иначе как такое познание, которое Бог имеет о себе самом как о действующей силе. – *Scientiam liberam* далее автор³²⁹ разделяет еще на *recordationem*³³⁰, *scientiam visionis*³³¹ и *prae-scientiam*³³². Однако это деление снова создано в соответствии с человеческими представлениями и не может мыслиться в самом божественном познании³³³. Для него, Неизменного, ничто не является ни прошлым, ни будущим; ибо он совершенно не во времени³³⁴. Он познает все разом, созерцая, имеет ли это место в соответствии с нашим представлением в настоящий момент или нет. Если Бог познает все, то он познает также и наши свободные поступки, и даже те, которые мы совершим только в будущем³³⁵. Но свобода наших поступков не устраивается и не ограничивается посредством того, что Бог их предвидит, ибо он одновременно предвидит и всю цепь, в которую заключены эти поступки; мотивы, которые побуждают нас к ним, замыслы, которые мы стремимся посредством них достичь. Предвидя все это, Бог тем самым вовсе не определяет, что это должно случиться. Следовательно³³⁶, он не делает своим предвидением наши будущие поступки необходимыми, как некоторые ошибочно полагают, но видит лишь то, что те или иные поступки произойдут. Кроме того, понятие предвидения антропоморфно и поэтому не может мыслиться в самом Боге. Скорее уж не будет составлять больше ни малейшего затруднения представить себе, как Бог познает

будущие свободные поступки людей. Усмотреть первое для нашего разума также необходимо, как и второе³³⁷.

Так называемая *scientia media*, или познание о том, что могло бы происходить в других возможных мирах вне нашего наличного действительного [мира], является совершенно бесполезной дистинкцией. Ибо если Бог познает все возможное, то он познает нечто подобное как само по себе, так и в *nexi*, и, следовательно, именно посредством этого он познает все возможные вселенные. – Познание свободно, когда сам объект зависит от познания. Поэтому наше познание не свободно, так как сами объекты нам даны, а наше познание зависит от предметов. Оно должно сообразовываться со свойствами объектов. У Бога же, напротив, познание свободно, так как от него зависит бытие мира. То, что познание Бога свободно³³⁸, предполагает, следовательно, что Бог является причиной мира посредством свободы или создателем мира³³⁹.

Все заблуждения предполагают видимость и искушение. Они не только недостаток познания (ибо это было бы незнание), но они суть следствие позитивных препятствий истины. Бог ничего не познает *a posteriori*; ни один объект не может оказывать на него влияния; ибо он независим, так как он исконная сущность, а следовательно, *impassibilis*. Но именно потому, что ни один предмет не влияет на него, ни один объект не может его ввести в заблуждение³⁴⁰. Следовательно, Бог *infallibilis*. Те³⁴¹ доказательства, которые проводятся отдельно из определенных предикатов, присущих Богу, всегда лучше тех, которые выводятся только лишь из понятия *entis realissimi*. Ибо здесь часто оказывается сложно определить, является ли нечто чистой реальностью.

Автор³⁴² называет *scientiam visionis* или *liberam analogon modi*, как если бы познание вещи, являющейся дей-

ствительной, содержало больше, нежели познание возможного. Однако это различие вещи, в той мере, в какой она сначала является возможной, а потом становится действительной, есть лишь разница в рассмотрении временных отношений и совершенно не относится к Богу. – Теперь автор³⁴³ переходит к другому свойству Бога, а именно к божественной мудрости. Однако³⁴⁴ он спешит с этим, так как мудрость уже предполагает способность желания, что о Боге не доказано. Ибо как *summa intelligentia* Бог обладает тремя предикатами, которые мы приписываем ему из психологии, а именно – познание, удовольствие и неудовольствие и способность желания. Следовательно, по справедливости мы должны были бы опустить это рассмотрение божественной мудрости; мы хотим все же, дабы не отходить от порядка автора, предварительно сказать сейчас немного об этом. – Сущность, обладающая познанием, должна обладать двумя свойствами своего познания:

1) теоретическое совершенство его познания.

Оно обладало бы таковым в той мере, в какой оно является обыденным познанием или наукой. И то, и другое не подходит Богу, но встречается только у человека. Ибо³⁴⁵ обыденное познание есть агрегат, наука же, напротив, система познания. И то, и другое содержит в себе множество познаний, с той лишь разницей, что в первом случае они накапливаются без принципа, а во втором связываются вместе в соответствии с идеей некоего единства. – Теоретическое совершенство познания Бога называется всезнанием;

2) практическое совершенство познания. Сюда относится: а) умение³⁴⁶, т.е. совершенство познания, как выбирать средства к любым целям, которые еще проблематичны; б) благоразумие³⁴⁷. Это

познание средств к данным целям в той мере, в какой средства к ним находятся не полностью в моей власти. Эти средства суть разумные существа. Поэтому благоразумие является не чем иным, как умением использовать свободно действующие существа для данных целей; с) мудрость, т.е. совершенство познания в выведении каждой цели из системы всех целей. На единстве целей основывается удовлетворенность. Легко заметить, что первые два вида совершенств познания, а именно умение и благоразумие, не могут предицироваться Богу, так как они содержат слишком много человечоподобного, к тому же то, что в них реально, уже присутствует во всезнании. Как можно желать приписать Богу благоразумие, когда он обладает всеми совершенствами могущества, следовательно, ему никогда не могут быть даны цели, средства к достижению которых не находились бы в его власти! Мыслить себе Бога умелым и благоразумным ниже достоинства божественной природы; мудрость же, напротив, в собственном смысле не присуща никому, кроме как существу наивысшего совершенства. Ибо кто, кроме него, знает систему всех целей и кто в состоянии вывести из нее каждую цель?³⁴⁸ Если же мудрость предицируется и человеку, то под этим не следует понимать ничего, кроме согласования всех наших целей с моральностью. Ибо именно мораль имеет своим предметом рассмотрение того, как каждая цель должна согласовываться с идеей целого всех целей и расценивает все поступки как всеобщие правила. – Следовательно, в той мере, в какой наше познание человеческих поступков выводится из принципа возможной системы всех це-

лей, в той мере оно может называться человеческой мудростью³⁴⁹. Следовательно³⁵⁰, так мы можем привести пример *in concreto* высшего рассудка, который заключает от целого к частному, а именно наш способ поведения в морали, так как здесь и мы тоже оцениваем ценность каждой цели из идеи целого всех целей. Относительно счастья же, напротив, мы не имеем понятия о целом, но составляем его только лишь из частей³⁵¹. И именно поэтому мы не можем сообразовывать наши поступки с идеей счастья, так как таковое целое не может быть нами помыслено. Но о целом *всех* целей человек имеет идею, хотя никогда и не сможет полностью ее достичь, почему и не является сам мудрым³⁵². Согласно этому божественная мудрость отличается от человеческой не только по количеству³⁵³, но и по качеству³⁵⁴, так же как его абсолютная необходимость отличается от существования всех остальных вещей³⁵⁵.

Божественная мудрость заключается также в согласии божественного выбора с самим собой. План отбора, который при осуществлении приводит к коллизиям и поэтому требует исключений, не может быть наисовершеннейшим. Именно поэтому план Бога об устройстве природы должен быть связан с целостной божественной волей. И именно³⁵⁶ это совершенное единство в выборе средств для его целей и есть свойство божественной мудрости. Мы отложим дальнейшее рассмотрение этого до раздела о божественной воле, к которому оно собственно и относится.

Автор также говорит о божественном всезнании³⁵⁷ и указывает таковое как свойство, отличное от божественно-

го познания. Однако³⁵⁸ в Боге мы никак не можем как-то особенно выделить знание, дабы отличить его от веры, мнения и домысла. Ибо последнее полностью отсутствует в Боге, который все познает, его познание является знанием именно посредством того, что это знание проистекает из вседостаточности познания. Именно потому, что мы не знаем вещи полноценно, наше познание часто является не знанием, а верой; напротив, полноценное познание Бога обо всем является как раз всезнанием.

Мы приведем в завершение этого рассмотрения о божественном познании только лишь еще одно замечание, которое касается платонической идеи. Слово «идея» означает собственно *simulacrum*, а в человеческой философии³⁵⁹ именно потому является понятием разума, что никакой возможный опыт не может быть ей адекватен³⁶⁰. Платон мыслил себе идеи божественности как прообразы вещей, с которыми эти вещи хотя и будут сообразовываться, но никогда не будут полностью адекватны самой божественной идее, например³⁶¹ идея Бога о человеке как прообраз была бы наисовершеннейшей идеей о наисовершеннейшем человеке. В соответствии с этой идеей были бы образованы отдельные индивиды из действительных людей, но никогда так, чтобы они полностью ей соответствовали. – Впоследствии³⁶² ему поставили в вину то, что он якобы выдавал эти идеи в Боге за сплошные субстанции. В конце концов, во втором веке возникла так называемая эклектическая школа, которая мечтала сделаться причастной этим божественным идеям. На этом же основывается вся мистическая теософия, которая была, по сути, не чем иным, как испорченной платонической философией.

Теперь, после того как назван первый предикат из психологии в отношении Бога, а именно познавательная способность или рассудок³⁶³, автор³⁶⁴ сразу переходит к воле

Бога, которая является практическим совершенством, тогда как первое – это теоретическое совершенство. Но здесь с самого начала сразу же возникает много сложностей, а именно в вопросе о том, есть ли у Бога способность желания и какими свойствами она обладает. Все желания либо имманентны, либо трансциентны (*transient*)³⁶⁵, т.е. они относятся либо к самой вещи, которая ими обладает и в которой они остаются, либо же они относятся к чему-то, что вне вещи. Но³⁶⁶ и то, и другое невозможно мыслить в сущности всех сущностей. Прежде всего, вседостаточная сущность не может иметь никаких имманентных желаний, именно потому, что она вседостаточна. Ибо все желания всегда относятся к чему-то возможному и будущему. Но Бог обладает всеми совершенствами действительно, и для него не остается ничего, что он возжелал бы как возможное в будущем. В столь же малой степени можно представить себе в Боге и желание к чему-то вне его; ибо в противном случае он нуждался бы в существовании других вещей для восполнения сознания своего собственного существования. Но это противно понятию *entis realissimi*³⁶⁷. Поэтому большим вопросом является то, как мы должны мыслить себе всесовершеннейшее существо, имеющее желания. К ответу на этот вопрос нас приведут дальнейшие исследования. Все наши душевые силы суть³⁶⁸: 1) познание; 2) чувство удовольствия и неудовольствия, или лучше сказать, поскольку кажется, что слово чувство (*Gefühl*) указывает на что-то чувственное (*Sinnlichkeit*), способность благорасположения и неблагорасположения; 3) способность желания.

Среди всех существ только некоторые обладают способностью представления. В той мере, в какой эти представления могут становиться причиной предметов представления или действительности таковых, они называются живыми существами. Следовательно, способность желания

ния – это каузальность силы представления в отношении действительности ее предметов. Воля – это способность целей³⁶⁹. – Благорасположение не может заключаться, как это определяет автор, в сознании совершенства, так как совершенство – это согласование многообразного в одно. Ибо я желаю знать не то, в чем заключается мое удовольствие, но то, что представляет собой само удовольствие. Само это удовольствие заключено не в отношении моих представлений к объекту, но скорее в отношении представлений к субъекту, в той степени, в которой эти представления могут побудить субъект к тому, чтобы сделать предметы действительными. Следовательно³⁷⁰, поскольку представление является причиной действительности предметов, оно называется способностью желания, поскольку же оно побуждает сам субъект к желанию, оно называется удовольствием. Очевидно, что удовольствие предшествует желанию. Благорасположение от своего собственного бытия, которое все-таки является зависимым, называется счастьем. Следовательно, счастье – это удовлетворенность моим собственным зависимым бытием. Но полноценное благорасположение от своего собственного зависимого бытия называется *acquiescenti in semetipso* или самоудовлетворенностью (*beatitudo*)³⁷¹. Следовательно, это блаженство некоего существа заключается в благорасположении от своего собственного бытия без потребности и присуще одному лишь только Богу; ибо только он независим³⁷². Если же воля Бога должна представляться при помощи рассудка как воля самодостаточной сущности, то отсюда следует, что перед рассмотрением божественной воли необходимо сначала обсудить способность предмета удовольствия и неудовольствия, а потом также и самодостаточность Бога³⁷³. Этот³⁷⁴ подход нов, но он основывается на естественной последовательности идей, в соответствии

с которой заранее должно быть изложено то, без чего не может быть отчетливо понята сама суть дела. Поэтому дабы ответить на тот основной вопрос, как может способность желания иметь место во всереальнейшей сущности и какими свойствами она обладает, мы должны будем сначала обсудить ее способность удовольствия и неудовольствия и ее блаженство. – Если должно существовать соединение между божественным рассудком и волей, то следует показать, как самодостаточная сущность может быть причиной чего-то другого вне себя. Ибо ее воля выводится именно из того, посредством чего она должна быть творцом мира³⁷⁵. – Мы видим, что вещи в мире вполне могут быть причиной других вещей, но это качество относится не к самим вещам, но только лишь к их определению, не к субстанциям, но только лишь к форме³⁷⁶. Отсюда следует, что каузальность в Боге, посредством которой он являлся бы создателем мира, должна быть совершенно иного рода. А именно, нельзя мыслить себе каузальность Бога или его способность делать другие вещи вне себя действительными никак иначе, как в его рассудке или, иными словами: сущность, которая самодостаточна, может стать причиной других вещей вне ее только посредством своего рассудка и именно эта каузальность рассудка делать действительными предметы его представлений и называется волей³⁷⁷. Каузальность высшей сущности по отношению к миру или ее воля, посредством которой она создает мир, основывается и не может основываться ни на чем ином, как на ее высшем рассудке. Ибо мыслят себе противоположное рассудку, это слепо действующий, вечный корень всех вещей *naturam brutam*. Как в ней может находиться каузальность?³⁷⁸ Без рассудка она не обладает совершенно никакой способностью соотносить себя саму, свой собственный субъект с чем-то иным или создавать себе представления о чем-то

вне его, однако только лишь при этом единственном условии возможно, чтобы нечто могло быть причиной других вещей вне себя. Отсюда следует, что вседостаточная сущность может создавать вещи вне себя лишь посредством воли, а не посредством необходимости своей природы³⁷⁹. Самоудовлетворенность Бога, связанная с его рассудком, – это вседостаточность. Ибо познавая себя самого, он тем самым познает и все возможное, содержащееся в нем как в основании. Благорасположение существа от самого себя как возможного основания для создания вещей определяет каузальность. – Другими³⁸⁰ словами, мы можем выразить это так: в Боге находится причина его воли, чтобы вещи существовали вне его, и именно в его высшей самоудовлетворенности, поскольку он осознает себя самого как вседостаточную сущность³⁸¹. Бог посредством своего высшего рассудка познает себя в качестве вседостаточного основания всего возможного. В этой неограниченной способности в отношении всех возможных вещей он находит свое наивысшее благорасположение, и эта самоудовлетворенность как раз и является причиной того, почему он это возможное делает действительным. Следовательно, желанием Бога является создавать вещи вне себя. Продуктом такой воли будет величайшая целокупность всего возможного, т.е. *summum bonum finitum*, совершеннейший мир³⁸².

Если³⁸³ мы создаем себе такое соразмерное высшей сущности представление о его воле, то отпадают все возражения, которые в противном случае часто выдвигаются против возможности воли в самодостаточной сущности. Ибо все эти возражения идут вразрез только лишь с антропоморфным понятием о воле Бога. Говорят, например, что сущность, которая желает еще что-то вне себя, не может быть удовлетворена иначе, чем, если то, что она пожелала, действительно существует³⁸⁴. Следовательно, воля или же-

ление чего-то предполагает, что благорасположение или удовлетворенность сущности, обладающей этими желаниями, не может быть полноценным иначе, как посредством бытия других вещей. Правда, это имеет место в каждой сотворенной сущности, здесь желание чего-то всегда предполагает потребность, почему я это желаю. Но почему и откуда это берется? Именно потому, что ни одно творение не является вседостаточным, но каждое само все еще во многом нуждается. Именно поэтому оно не может желать ничего вне себя, не достигая посредством создания того, что оно пожелало, более высокой степени самоудовлетворенности. Но в сущности, которая сама независима и, следовательно, самодостаточна, основание ее воли и ее желания, чтобы вещи существовали еще и вне ее, находится именно в ней, так как она познает в себе способность делать действительными вещи вне ее³⁸⁵. – Итак³⁸⁶, мы видим, что даже в чистом разуме в самодостаточной сущности все же могут иметь место способность желания и воля, да и что невозможно мыслить себе сущность наивысшей самоудовлетворенности, связанной с верховным рассудком, в качестве независимой первосущности, не мысля одновременно в ней и каузальность в отношении предметов ее представлений. Правда, здесь следует отказаться от анропоморфного понятия о воле, ибо в противном случае вместо согласия возникнет претенциозное противоречие. – Прежде чем мы теперь продолжим собственно рассмотрение божественной воли, мы должны сначала позаимствовать введение к нему из физикотеологии.

Третий раздел

ФИЗИКОТЕОЛОГИЯ

Вопрос заключается, собственно, в том, возможно ли из целесообразного порядка в природе заключить к наделенному рассудком создателю³⁸⁷. Юм³⁸⁸ в своих диалогах высказывает серьезное возражение против этого. А именно, он говорит, что если принимают высшую причину, которая произвела всякий порядок в природе посредством рассудка и свободы, то одинаково сложно понять, как эта высшая интелигенция должна обладать всеми совершенствами, необходимыми для создания такой гармонии, и откуда все эти превосходные свойства могли тогда в этом существе взяться. Это, говорит он, также сложно понять, как и то, как возникли бы все совершенства в мире без предположения некоего наделенного рассудком создателя. Силу этого возражения почувствуют в полной мере только тогда, когда научатся постигать, что для нас совершенно невозможно утвердить абсолютную необходимость высшего существа или познать, откуда берется сам Бог. Ибо также без ответа остается и вопрос, откуда же в Боге все его совершенства. – Но, с другой стороны, мы уже показали, что если мы с трудом можем постичь бытие существа, небытие которого невозможно, одним словом, с трудом постичь абсолютно необходимое бытие при помощи нашего разума, то именно этот разум принуждает нас принять его как субъективно необходимую для нас гипотезу, поскольку иначе мы не можем указать никакого основания, почему вообще что-либо возможно. Если же даже для нашего спекулятивного разума является подлинной потребностью до-

пускать Бога, то отсюда следует, что он не может аподиктически это доказать, и ничего, кроме того, что это превосходит его способность. Что же касается юмовского возражения, то, несмотря на все его видимое великолепие, оно ошибочно; ибо мы хотим сравнить обе гипотезы друг с другом. Первая такова: высшее совершеннейшее существо посредством рассудка является создателем мира. Вторая такова: слеподействующая, вечная природа является причиной всякой целесообразности и порядка в мире³⁸⁹. Посмотрим же, можем ли мы допустить последнюю. Но разве мы можем без противоречия помыслить себе, что целесообразность, красота и гармония в мире должны произойти от *natura bruta*, если очевидно, что они должны быть предикатами рассудка? Как могла бы природа различных вещей сама собой посредством столь разнообразно соединяющихся средств согласовываться с конечным замыслом?³⁹⁰ В мире мы повсюду находим цепь следствий и причин, целей и средств, целесообразности в возникновении и уничтожении; как все это само собой могло бы прийти в то состояние, в котором оно находится, или как могла бы только лишь слеподействующая, всесильная природа быть причиной этому? – Целесообразность в следствиях в любом случае предполагает рассудок в причине. Какая конкуренция слепых случайностей в состоянии породить хотя бы одну часть целесообразной структуры? Юм говорит: в любом случае одна только лишь плодовитость в состоянии породить гармонию в ее следствиях. Это мы сейчас с очевидностью усматриваем в мире на основе того, что все еще возникает, мы сами как рассудочные существа созданы нашими родителями чувственно, а не сотворены их рассудком. Отлично! И целокупность всех вещей, вселенная, создана тогда какой-то плодотворной причиной? Какая софи-

стика! Может ли тогда сложная сущность, состоящая из подлинных субстанций, какой и является мир, обладать рассудком? – Возможно ли для нас мыслить рассудок разделенным? Тогда точно гораздо понятнее было бы допущение, что высший рассудок и воля задумали и реализовали все закономерные упорядоченности в мире, нежели допущение, что некая плодотворная причина без рассудка должна была в силу необходимости ее природы создать все это. Последнее не удается мыслить без противоречия, ибо без рассудка природа, при условии, что мы мыслим себе такую слепо действующую первосущность, не обладает даже способностью влиять на ее субъект, на вещи вне себя. Как же она хочет обладать каузальностью или способностью сделать действительными вещи вне себя и при этом еще и сплошь такие, которые согласуются с неким планом? Но если сейчас вещи в мире все еще и создаются плодовитостью, то они есть только формы вещей. Сами вещи уже содержатся в чувствах, которые, что касается их первого источника, не могли быть созданы никак иначе, как неким существом посредством свободы и рассудка. Если же мы в противоположность этому допускаем некую высшую интеллигенцию, которая своей волей породила все творение, то тогда для меня вовсе не является непонятным, как возможен в природе целесообразный порядок, так как тогда я вывожу его из высшего рассудка. Как это высшее существо обладает всеми достаточными совершенствами или откуда тогда это существо получило такие совершенства, вытекает из его абсолютной необходимости, которую я хотя из-за ограниченности своего рассудка и не постигаю, но по той же причине не могу и отрицать. – После этого предварительного введения мы приступаем собственно к разбору

божественной воли и следуем в этом за автором по порядку следования параграфов.

Сначала автор говорит о том, что способность желания в Боге не может быть чувственной³⁹¹. Это вытекает из того, что Бог как *ens originarium independens* не может аффицироваться предметами. Но это мы уже подробнее разобрали выше, когда автор говорит об *acquiescentia Die in semetipsso*³⁹². Если мы теперь спросим, в чем состоит божественная воля, то следует ответить: в том, что божественный рассудок определяет ее деятельность к порождению объектов, которые он представляет³⁹³. У человека наслаждение от объекта и есть благорасположение. Так я нахожу благорасположение, например, в доме, даже если я вижу его только лишь в проекте. Но благорасположение от существования объекта называется интересом. Ни то, ни другое я не могу приписать в качестве предиката Богу. Он не имеет ни наслаждения, ни интереса; ибо он самодостаточен и уже обладает полной самоудовлетворенностью от своего собственного, независимого существования. Он не нуждается ни в каких вещах вне себя, которые могли бы увеличить его блаженство. Следовательно, мы можем приписывать Богу только аналог интереса, а именно сходство отношения. Как обстоит дело с благодеяниями, которые я получаю от счастливого существа, которое не нуждается в моем благодеянии для того, чтобы захотеть оказать мне это благодеяние, так и всякое благо в мире относится к воле Бога, который, впрочем, по своей природе мне неизвестен. Я знаю только то, что его воля есть чистое благо, и этого для меня достаточно³⁹⁴. – Так стоики мыслили себе идеал мудреца, который бы не испытывал сострадания ни при какой беде, но не имел бы большего наслаждения, чем помогать в любой беде. Среди людей это невозможно, ибо

здесь к благу, которое я познаю, должно еще сперва присоединиться побудительное основание, прежде чем я действительно совершу благо. Это³⁹⁵ происходит оттого, что моя деятельность ограничена, и я, если я хочу приложить мои силы к совершению блага, сначала должен оценить, не будет ли этим исчерпана моя способность к совершению иного блага. Здесь я нуждаюсь, следовательно, в неких побудительных основаниях, которые определяют мои силы именно к этому или тому благу, так как у меня недостаточно способностей, действительно произвести все то благо, которое я признаю таковым. – Эти побудительные основания состоят из определенных субъективных отношений, которыми только и определяется мое избирательное благорасположение после того, как было произведено оценивавшее благорасположение или познание блага. Если же устраниТЬ это субъективное отношение, то тогда прекратится и мой выбор добра. Совершенно иначе дело обстоит с Богом. Он обладает наивысшим могуществом, связанным с наивысшим рассудком. Его рассудок, познавая в себе способность делать действительными предметы его представлений, тем самым уже определяет себя *eo ipso* к деятельности и совершению блага, и именно к наибольшей возможной совокупности всего блага. Следовательно, для Бога одно лишь представление блага достаточно для того, чтобы сразу же его осуществить³⁹⁶. Ему³⁹⁷ не нужно сначала быть побужденным к этому, в нем отсутствуют все особенные побудительные основания, и даже никакие субъективные отношения в нем невозможны, поскольку он уже сам по себе и для себя является вседостаточным и обладает наивысшим блаженством. Поэтому если говорят о побудительных мотивах Бога, то под этим не может пониматься ничего иного, как благо в объекте, но без какого-либо

субъективного отношения к нему, как если бы он тем самым стремился к похвале и славе. Ибо это несоразмерно достоинству в наивысшей степени блаженного существа, но он познавал бы при помощи своего рассудка возможное благо и одновременно с тем свою способность совершить таковое. В этом познании вместе с тем было заложено основание того, почему он действительно его совершил.

Божественная воля свободна. Свобода воли является способностью определять себя к поступкам независимо от *causis subjectis* или чувственных побуждений или же способностью желать *a priori*. Но так как у нас субъективными условиями самоудовлетворенности являются как раз склонности, то понятие о человеческой свободе подвержено многим психологическим трудностям. Поскольку человек является составной частью природы и сопринаследует чувственно воспринимаемому миру, он подчиняется, следовательно, также и законам явлений. Все явления между собой определены некоторыми законами, и именно определенность всех данностей в природе всеобщими законами и составляет механизм природы. Следовательно, человек как составная часть природы подчинен этому природному механизму или же психологическому механизму. Каким же образом его поступки должны мыслиться как независимые от природных данностей или как свободные? Хотя человек и осознает себя самого как интеллектуального субъекта³⁹⁸, но даже этому осознанию противостоят свои трудности, которые связаны с психологией. – Здесь они нас не касаются, ибо в Боге они полностью отсутствуют. Бог совершенно отличен от мира, не имеет совершенно никакой связи с пространством и временем, а следовательно, не подлежит законам явлений и вообще ничем не детерминируется. Следовательно³⁹⁹, само собой отпадает утверждение, что

его воля должна определяться другими вещами в качестве побудительных оснований. Столь же мало возможны в нем склонности к изменению его состояния; ибо он Самодостаточный. Поэтому если мы хотим мыслить себе понятие о божественной свободе очищенным от всякого ограничения, то она есть не что иное, как полная независимость его воли как от внешних вещей, так и от внутренних условий. В той степени, в какой мы теперь можем не опасаться, что это понятие о божественной свободе могло бы подвергнуться какой-либо психологической трудности, так как она относится только лишь к человеческой свободе, в той же степени мы, с другой стороны, не можем устраниТЬ тот недостаток, что это понятие никак не может быть представлено *in concreto*. Ибо⁴⁰⁰ где мы должны взять пример, который отчетливо предстанет перед нашими глазами? Эта свобода такого рода не причитается никому, кроме как Богу; но это вообще тот случай, когда, если мы очищаем божественные предикаты от всех отрицаний, мы не имеем больше средств мыслить их себе *in concreto*, так как упразднены все чувственные условия. И возможно именно потому, что это не может быть разъяснено никаким примером, мы могли бы легко впасть в подозрение, что даже само понятие темно или совершенно ложно, однако, где может быть приведено понятие *a priori*, следовательно, аподиктически достоверно, там можно не опасаться заблуждения, даже если неспособность нашего или даже всякого разума воспрещает нам представить для этого случай *in concreto*. То, что божественная воля должна быть совершенно свободной, доказывается тем, что Бог в противном случае не мог бы быть *ens originarium*, т.е. иными словами, не мог бы быть Богом. Ибо в качестве *prima causa mundi* его воля должна быть независима от всех вещей, поскольку

не было ничего, что как побуждающее основание могло бы его определить к чему-либо. В столь же малой степени у него при обладании наивысшей самоудовлетворенностью могли бы возникнуть склонности к чему бы то ни было. Следовательно, Богу свойственна как трансцендентальная свобода, заключающаяся в абсолютной спонтанности, так и практическая свобода или же независимость его воли от чувственных побуждений. Первая, а именно абсолютная спонтанность поступков, в отношении людей никак не может быть доказана, и даже ее возможность не может быть познана, поскольку мы, люди, принадлежим миру и аффицируемся вещами, но в Боге она может мыслиться без каких-либо сложностей. То же самое справедливо и для практической свободы, которая также должна предполагаться у людей, если не должна устраниться всякая моральность. Человек, в соответствии с идеей своей свободы, поступает так, как если бы он был свободен, и *eo ipso* он свободен⁴⁰¹. Эта способность постоянно поступать в соответствии с разумом должна полностью присутствовать в Боге, так как все чувственные побуждения в нем невозможны. Правда, против этого выдвигают возражение, а именно: Бог не может решать никак иначе, как он решает. Следовательно, он поступает не свободно, но в соответствии с необходимостью своей природы⁴⁰². А человек мог бы решать также и иначе, например, вместо того чтобы в этом случае быть благодетельным, он может не быть таким. Однако именно это в человеке является недостатком его свободы, так как он не всегда поступает в соответствии со своим разумом, но в Боге, если он не может решать иначе, как он решает, это не необходимость его природы, но скорее подлинная свобода, когда он решает не иначе, как сообразно его наивысочайшему рассуждку⁴⁰³. – Фатализм⁴⁰⁴

приписывает Богу в качестве предиката слепую необходимость, что противоречит понятию о высшей интеллигенции. Это превратное мнение заслужило название фатализма, так же как мы называем слепой случай случайностью. Фатализм происходит от того, что слепую природную необходимость не отличают от физической и практической необходимости. Хотя фаталист и взыывает к примерам, в которых Бог поступал не иначе как в соответствии с необходимостью природы, например, что Бог сотворил мир лишь столько-то и столько-то лет назад и во всей долгой вечности до этого ничего не делал. Это, говорит фаталист, не может быть объяснено иначе, как так, что Бог именно тогда должен был сотворить мир. Но как же антропоморфно это представление!⁴⁰⁵ У Бога не могут мыслиться годы и времена. Он совершенно не во времени, и заключать его действия в рамки условия времени означает мыслить противно понятию о Боге.

Автор⁴⁰⁶ приводит деление божественной воли на *voluntatem antecedentem et consequentem*. *Voluntas antecedens* относится к предмету моей воли в соответствии со всеобщими понятиями, например король желает сделать своих подданных счастливыми, так как они его подданные⁴⁰⁷. *Voluntas consequens* относится к предмету моей воли в ее полном определении, например король желает вознаградить своих подданных в той мере, в какой они являются достойными подданными⁴⁰⁸. Человеческое понятие времени, которое предшествует воле и которое следует за ней, должно быть устранионо из обоих видов воли, и так примененное к Богу это будет подобать достоинству высочайшего существа. Это разделение воли основывается в каждом разумном существе, но в Боге должна устраниться всякая последовательность⁴⁰⁹. У людей *voluntas antecedens* есть мнение, предшествующее

воле, а *voluntas consequens* есть решение⁴¹⁰. В Боге же, напротив, *voluntas antecedens* уже всегда находится *in decreto* и относится только к тому в предмете, что он имеет общего с другими вещами, которых Бог не желал⁴¹¹.

То⁴¹², что все происходящее в мире должно быть соразмерно божественному решению, понятно из того, что оно в противном случае не существовало бы. Но когда мы постигаем мотивы божественной воли, когда мы хотим знать, что же тогда было в мире, почему Бог так его устроил, когда мы хотим постичь цели его воли, то мы в любом случае находим, что его воля должна быть неисповедима. Хотя мы и можем в силу аналогии с совершенной волей использовать что-то из этих замыслов в своих целях, но эти суждения должны оставаться лишь проблематическими и не рассматриваться⁴¹³ нами как аподиктически достоверные. Ибо желать прямо определить, есть ли и должно ли быть то или другое целью создания определенной вещи, было бы дерзостью, т.е. посягательством на священное право Бога. В некоторых случаях мудрая воля Бога и его замысел очевидны; например, вся структура человеческого глаза указывает на мудрое средство для достижения цели видения⁴¹⁴. Но решить, встречается ли в некоторых вещах сама цель или только некое следствие высших целей, которые конституируют связь всех целей, остается для нашего разума невозможным. Ибо предпосылка, что все в мире имеет свою пользу и свой благой замысел, если она должна быть конститутивной, распространяется намного дальше, нежели нам позволяет предшествующее рассмотрение; однако в качестве только лишь регулятивного принципа она удачно служит для расширения нашего взгляда и поэтому всегда может быть полезна разуму и, однако же, ему не навредить. Ибо если мы заранее предполагаем в мире

сплошь⁴¹⁵ мудрые замыслы создателя, то на этом пути мы можем сделать множество открытий. В любом случае из этого не может последовать никакого заблуждения, кроме того, что там, где мы ожидали телеологическую связь (*nexus finalis*), встречалась бы только лишь механическая или физическая (*nexus effectivus*), посредством чего мы не досчитываемся еще одного единства, но не нарушаем единство разума в его эмпирическом применении. В *nexu effectivo* цель всегда вторична, средство же, напротив, первично, а в *nexu finali* замысел всегда предшествует применению средства⁴¹⁶. Так⁴¹⁷, например, *nexus effectivus* имеет место, если больной достигает своей цели – здоровья – при помощи лекарственного средства, напротив же, *nexus finalis* – если больной формирует в себе замысел стать здоровым прежде, чем применит для этого средство. – В отношении воли Бога мы познаем всегда только обусловленный замысел, например если люди существуют, то они должны видеть и поэтому их глаз должен быть устроен так, а не иначе, но никогда не конечный замысел, например, почему люди вообще существуют. Правда, мы можем быть уверены, что люди являются самой целью, а не только следствием еще более высокой цели; ибо последнее означало бы унизить разумное существо, но это все же лишь единственный случай, когда мы можем быть в этом удостоверены. Что же касается других вещей в мире, то невозможно познать, является ли их существование конечным замыслом Бога или же оно необходимо как средство к более высоким целям⁴¹⁸.

Познание того, что можно от первичных свойств природы заключить к верховому принципу как к высшей интелигенции, показывает вообще возможность и необходимость физикотеологии. Да, само это положение, что все, что является благим и целесообразным, происходит от Б

га, мы сможем называть всеобщей теологией⁴¹⁹. Но если мы теперь решим, что огромное множество порядка и совершенства в мире должно было бы выводиться из самой сущности всех вещей по всеобщим законам, то тем самым мы ни в коем случае не освобождаем их от божественного верховенства, но даже эти всеобщие законы всегда предполагают между собой принцип связи всякой возможности⁴²⁰. То, что воля Бога направлена на цели, – это психологический предикат и здесь его воля для нас по своей природе непостижима, а по своим замыслам неисповедима⁴²¹. – Остальные предикаты его воли были онтологическими, теперь нам остаются еще моральные.

Вторая часть⁴²²

МОРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ

Первый раздел⁴²³

О МОРАЛЬНЫХ СВОЙСТВАХ БОГА

Понятие о Боге не является естественным понятием и не необходимо в психологическом отношении⁴²⁴; ибо ни в психологии, ни в естествознании при восприятии красоты и гармонии я вовсе не должен сразу же приходить к [мысли о] Боге⁴²⁵. Это свойство ленивого разума, желающего избавиться от всех дальнейших исследований того, не могут ли быть открыты также и естественные причины для естественных следствий. Здесь же, напротив, я должен предложить такой метод, который может способствовать развитию культуры моего разума; я должен отыскивать в самой природе ближайшие причины, из которых проистекают эти следствия. Так я учусь познавать всеобщие законы, по которым происходит все в мире. Раньше⁴²⁶ мне представлялось необходимым предполагать в качестве гипотезы некое существо, которое в себе самом содержало бы основание этих всеобщих законов. Однако также и без этой гипотезы я могу достичь в физике⁴²⁷ существенных успехов, стараясь отыскать все промежуточные причины. Физикотеология тоже не дает мне определенного понятия о Боге как⁴²⁸

о вседостаточном существе, но учит познавать его как огромное неизмеримое существо. Но таким образом я еще не достигаю достаточного удовлетворения в отношении того, что мне нужно узнать о Боге. Ибо я все еще могу задаваться вопросом, не может ли быть возможным еще одно, другое существо, обладающее еще большей силой, еще большим знанием, нежели этот познанный высший естественный принцип⁴²⁹. Неопределенное понятие о Боге совершенно ничем мне не помогает. Напротив, понятие Бога является моральным понятием и практически необходимо, так как мораль содержит условия поведения разумных существ, при которых только они и могут быть достойны счастья. Эти условия⁴³⁰, эти обязанности аподиктически достоверны, так как они с необходимостью имеют основание в природе свободного разумного существа. Только при этих условиях такое существо может стать достойным счастья. Если теперь нельзя надеяться на состояние, при котором творение, ведущее себя сообразно этим вечным непосредственным законам своей природы и посредством этого делающееся достойным счастья, действительно должно быть причастно этому счастью, если, следовательно, за благим поведением вскоре не должно бы было следовать благополучие, то моральность противоречила бы естественному ходу природы⁴³¹. Но опыт и разум показывают нам, что при актуально данном ходе вещей тщательное соблюдение всех морально необходимых обязанностей не всегда связано с благополучием, но часто в величайшей степени достойная уважения честность и порядочность остается непонятой, презирается, преследуется и бывает попрана пороком⁴³². Следовательно, должно быть существо, которое само управляет миром в соответствии с разумом и моральными законами и в будущем должно устано-

вить в ходе вещей состояние, в котором остающееся верным своей природе и посредством моральности достойное непрерывного счастья творение действительно должно быть причастно счастью, иначе все субъективно необходимые обязанности, которые мне, как разумному существу, подобает исполнять, теряют свою объективную реальность⁴³³. Зачем же я буду посредством моральности делать себя достойным счастья, если нет существа, которое может обеспечить мне это счастье? Тогда⁴³⁴, если нет Бога, я должен был бы быть либо фантазером, либо злодеем. Я должен был бы отрицать свою собственную природу и ее вечные моральные основоположения. Я должен был бы перестать быть разумным человеком. – Бытие Бога, тем самым, не есть нечто вроде только гипотезы в физикотеологии для случайных явлений, но здесь, в морали, скорее, есть необходимый постулат⁴³⁵ для неопровергимых законов моей собственной природы⁴³⁶. Ибо мораль показывает нам не только, что мы нуждаемся в Боге, но также учит нас, что он уже находится в природе вещей и что сам порядок вещей наводит нас на это. Правда, положение должно сначала точно установить, что моральные обязанности необходимо основываются в природе самого разума и, тем самым, имеют для меня аподиктически достоверную обязательность. Ибо⁴³⁷ если бы они основывались только на некоем чувстве или на перспективе (Aussicht) счастья так, что я, испытывая их, уже был бы счастлив, а не только достоин счастья, но именно посредством этого уже в действительности становился бы ему причастен, тогда при теперешнем ходе вещей благополучие было бы заложено как результат праведного поведения и мне не нужно было бы рассчитывать только на будущее счастливое состояние и предполагать существо, которое могло бы мне в этом способство-

вать. Однако тезис Юма, который хотел вывести всю моральность из особых моральных чувств⁴³⁸, в достаточной мере показывает необоснованность в морали, а тезис о том, что уже здесь добродетель всегда и достаточно награждается, противоречит опыту. Следовательно, обязанности морали аподиктически достоверны, так как они даются мне моим собственным разумом, но если бы не было Бога и загробного мира, им не доставало бы мотивов, которые могли бы сподвигнуть меня как разумное существо действовать сообразно им.

Мораль же одна дает мне определенное понятие Бога. Она⁴³⁹ учит меня познавать его как существо, обладающее всем совершенством; ибо Бог, который в соответствии с основоположениями моральности, должен судить меня, достоин ли я счастья, и который в данном случае должен сделать меня действительно причастным счастью, должен знать все, даже самые потаенные, побуждения моего сердца, поскольку именно от этого в большей степени зависит оценка моего поведения. Но он должен также иметь в своей власти всю природу, чтобы быть в состоянии в соответствии с ее ходом планомерно устроить для меня будущее счастье. Наконец, он должен организовывать и направлять даже следствия различных состояний моего бытия. Говоря короче, он должен быть всезнающим, всесильным, вечным и быть вне времени.

Существо, посредством которого моральным обязанностям должна даваться объективная реальность, должно обладать без всяких ограничений следующими тремя моральными совершенствами, а именно святостью, благостью и справедливостью. Эти⁴⁴⁰ свойства составляют целокупное моральное понятие о Боге. В Боге они составляют одно целое, но, по нашим представлениям, скорее, должны быть

отделены друг от друга⁴⁴¹. Итак, согласно морали мы знаем Бога как святого законодателя, как благого миро-промышленника⁴⁴² и как справедливого судью⁴⁴³. Святость закона мы должны представлять себе в первую очередь, хотя наш интерес обычно подстремляет нас ставить выше всего благость. Однако благости всегда предшествует ограничительное условие, при котором люди могут стать достойными благости и вытекающего из нее счастья. Это условие состоит в том, что они ведут себя сообразно святым законам, что, впрочем, должно предполагаться, если за этим должно последовать благополучие. Верховный принцип законодательства должен быть совершенно свят и не разрешать ничего, что суть порок или грех, или считать наказуемыми меньшие [проступки]. Ибо он должен быть для нас вечной нормой, которая ни на йоту не может отклониться от того, что сообразно моральности. – Благо есть опять же особая идея, объектом которой является счастье, так же как предметом святости может быть не что иное, как совершенно праведное поведение, высшая добродетель. Благость в себе и для себя самого не имеет ограничений, но при распределении счастья должна выражаться пропорционально достойности субъекта⁴⁴⁴. Именно это ограничение блага посредством святости при распределении и есть справедливость⁴⁴⁵. Я не могу помыслить себе судью благим так, чтобы он мог бы что-либо убавить от святости закона или простить что-либо. Ибо⁴⁴⁶ тогда это не был бы судья, который взвешивает и распределяет счастье точно в соответствии с тем, насколько субъект сделал себя этого достойным своим праведным поведением. Справедливость суда должна быть неизбежной и неумолимой. – Символ этого встречается в благоустроенном государственном правлении с той лишь разницей, что здесь зако-

нодательство, правление и суд находятся в различных лицах, тогда как в Боге они связаны вместе. – Законодатель в государстве должен быть суверенным, так, чтобы никто не мог от него скрыться. Исполнитель этих законов, который соответственно обеспечивает и награждает того, кто сделал себя посредством их соблюдения достойным счастья, должен быть ему подчинен, так как он должен поступать именно в соответствии с его законами. Наконец, судья должен быть очень справедливым и точно следить, соответствует ли распределение вознаграждений заслугам⁴⁴⁷. Если отделить от этого все⁴⁴⁸ человеческие представления, то чистое понятие и будет как раз именно тем, что составляет моральные совершенства Бога. Эта идея о тройственной божественной функции по сути уже очень стара и, кажется, лежит в основе почти всех религий. Так, индузы представляли себе Брахму, Вишну и Шиву⁴⁴⁹; персы – Ормузда, Митру и Аримана⁴⁵⁰; египтяне – Осириса, Изиду и Гора⁴⁵¹; древние готы и немцы – Одина, Фрейу и Тора⁴⁵² – как трех могущественных существ, которые составляют божественность, в которой первому было присуще мировое законодательство, второму – мировое правление, а третьему – мировой суд⁴⁵³.

Разум⁴⁵⁴ направляет нас к Богу как к святому законодателю, а наша склонность к счастью желает сделать из него благого мирового правителя, наша же совесть показывает нам его как справедливого судью. Здесь усматривают потребность и одновременно движущее основание мыслить Бога святым, благим и справедливым. Счастье является системой случайных целей, так как они необходимы только в соответствии с разницей субъектов. Ибо каждый может стать причастным счастью только в той мере, в какой он сделал себя его достойным. Но моральность является абсо-

лютно необходимой системой всех целей, и именно совпадение с идеей системы всех целей является основанием моральности поступка⁴⁵⁵. Поэтому⁴⁵⁶ некий поступок является плохим, если всеобщность принципа, из которого он совершается, противна разуму. Моральная теология⁴⁵⁷ гораздо с большей достоверностью убеждает нас в существовании Бога, чем физикотеология. Ибо последняя учит нас только тому, что мы нуждаемся для объяснения случайных явлений в бытии Бога как гипотезе, которая в достаточной степени показывается и в той части космологии, где речь идет о случайных целях. Мораль же ведет нас к принципу необходимых целей, без которого она сама была бы лишь химерой⁴⁵⁸.

Святость – это абсолютное или неограниченное моральное совершенство воли⁴⁵⁹. Святое⁴⁶⁰ существо не должно афицироваться даже малейшей склонностью, противоречащей моральности. Для него должно быть невозможным хотеть чего-то, что противоречило бы моральным законам. В этом смысле ни одно существо, кроме Бога, не свято, поскольку каждое творение все еще имеет некоторые потребности, и если оно желает их удовлетворить, то еще и склонности, которые не всегда согласуются с моральностью. Так что человек никогда не может быть святым, но может быть, скорее, добродетельным, поскольку добродетель как раз и состоит в самопреодолении⁴⁶¹. Но святым называют уже того, кто, распознавая нечто как морально злое, испытывает к нему отвращение. Но это понятие святости не вполне достойно самого предмета, который оно должно обозначать. Поэтому всегда лучше, если мы не будем ни одно творение, каким бы совершенным оно ни было, называть совершенно святым, по крайней мере, не в том смысле, в каком свят Бог. Ибо он является вместе с тем и самим моральным законом, но мыслимым персонифицированно.

Благость⁴⁶² есть непосредственное благорасположение от благополучия других⁴⁶³. Кроме Бога, нигде нет совершенно чистой и полноценной благости. Ибо каждое творение имеет потребности, которые в действительности ограничивают возможность такого употребления его склонности делать других счастливыми, при котором позволительно было бы совершенно не учитывать ее собственное благополучие. Но Бог есть самостоятельная благость, не ограниченная никаким субъективным основанием, так как у него у самого нет никаких потребностей, но проявление его благости *in concreto* ограничивается, скорее, свойством предмета, которому он хочет ее явить. Эта благость является чем-то позитивным, тогда как справедливость является в основе своей лишь негативным совершенством, так как она ограничивает эту благость в соответствии с тем, насколько мы не сделали себя ее недостойными. Поэтому эта справедливость состоит в соединении благости со святостью. – И ее можно, иными словами, назвать истинной благостью⁴⁶⁴. – Против этих моральных совершенств Бога разум выдвигает возражения, сила коих многих людей ввела в заблуждение и ввергла в сомнение. Именно поэтому они уже долгое время являются предметом пространных философских исследований. Среди прочих Лейбница в «Теодицеи» старался их опровергнуть или, скорее, разделаться с ними. Теперь мы хотим внимательно рассмотреть сами эти возражения и испробовать на них свои силы.

Первое возражение выдвигается против святости Бога. Если Бог свят и ненавидит зло, то откуда тогда происходит зло (das Böse), предмет отвращения всех разумных существ и основа интеллектуального отвращения?⁴⁶⁵

Второе возражение направлено против благости Бога. Если Бог благ и желает, чтобы люди были счастливы, от-

куда тогда приходит в мир страдание (das *Übel*)⁴⁶⁶, являющееся предметом отвращения любого, кто сталкивался с ним и которое составляет основу физического отвращения?

Третье возражение выдвигается против справедливости Бога. Если Бог справедлив, откуда тогда проистекает в мире неравномерное распределение добра и зла, которое никак не согласуется с моральностью?⁴⁶⁷

Что касается первого возражения, а именно откуда в мире появляется зло, тогда как единственный первоисточник всего свят, то оно имеет силу главным образом тогда, когда думают, что не может произойти ничего, первые задатки (die *Anlage*) к чему не были бы заложены самим творцом. – Но как же так? Святой Бог сам должен был заложить в природу человека задаток ко злу? Поскольку человек не может соединить одно с другим, в прежние времена пришли к тому, чтобы допустить особенно злую первосущность, которая будто бы присвоила себе некоторую часть святого первоисточника всех вещей и подвигается в ней (sein Wesen treibet)⁴⁶⁸. Однако этот механизм вступает в спор с человеческим разумом, который ведет нас лишь к единственной сущности всех сущностей, которая может мыслиться не иначе, как наисвятейшая. Как же так? Неужели мы должны теперь выводить также и зло из святого Бога? – Дальнейшее рассмотрение даст нам объяснение этого. Прежде всего, необходимо заметить, что человек среди множества творений является как раз тем, кто должен самостоятельно выработать из самого себя собственное совершенство, а тем самым и благообразность своего характера. Поэтому Бог дал ему таланты и способности, но оставил во власти человека, как он хочет их применять⁴⁶⁹. Он сотворил человека свободным, но он также наделил его животными инстинктами; он дал ему чувства, которые тот

должен преодолевать и обуздывать, развивая свой разум. Будучи так сотворен, человек хотя и был по своей природе в отношении задатков совершенен, но в том, что касается развития такового, – еще незрел⁴⁷⁰. Этим человек должен быть обязан себе самому, как культуре своих талантов, так и благости своей воли⁴⁷¹. Такое творение, наделенное большими способностями, применение которых предоставлено ему самому, действительно важно. Можно многое от него ожидать, но, с другой стороны, и опасаться не меньшего; оно, вероятно, может возвыситься над целым воинством безвольных ангелов, но может и пасть ниже неразумных животных. Если же начало его культуры состоит в том, что он хочет выйти из своего незрелого состояния, то каков тогда его жребий? – Ошибки и глупости. И кому он должен быть этим обязан, как не себе самому!⁴⁷² Этот способ представления полностью совпадает с ветхозаветной историей, которая наглядным образом изображает как раз то же самое. В раю человек предстает как баловень природы – велик по своим задаткам и незрел по своей культуре. Так он беспрепятственно продолжает жить, руководимый инстинктами, пока в конце концов не ощущает себя человеком и не падает [морально], чтобы доказать свою свободу. Он больше не животное, но стал глупцом⁴⁷³. Развиваясь, он продолжает при каждом новом шаге делать новые ошибки и между тем все ближе подходит к идее совершенного разумного существа, которую он достигнет, возможно, только через миллионы лет⁴⁷⁴. – В дальнем мире все есть только прогресс. Так же благо и счастье не являются здесь состоянием, но лишь путем к совершенству и удовлетворенности. Поэтому зло в мире можно рассматривать как недостаточное развитие зачатка к добру. Само же зло не имеет особого зачатка, так как является

только отрицанием и заключается только в ограничении блага⁴⁷⁵. Оно не более чем недостаточность развития зачатка к добру из-за незрелости. Добро же имеет собственный зачаток, ибо оно самостоительно. Эти задатки, заложенные Богом в человеке, должны быть сперва развиты самим человеком до такой степени, пока благо не сможет проявиться. Между тем поскольку человек в то же время обладает и должен обладать, покуда он должен продолжать существование в качестве человека, многими инстинктами, которые относятся к животности⁴⁷⁶, то сила инстинктов толкает его к тому, чтобы отдаваться в их власть, и так возникает зло, или, скорее, начиная испытывать свой разум, человек впадает в глупости. Нельзя мыслить какой-то особый зачаток зла, но первое развитие нашего разума к добру есть источник зла. И пережиток незрелости при прогрессе культуры снова есть зло⁴⁷⁷. – Таким образом, зло, пожалуй, неизбежно, и следовательно, Бог желает, скорее, даже и зла?

Ни в коем случае. Напротив, Бог желает устранения зла посредством всестороннего развития задатка к совершенству. Он желает устранения зла путем продвижения в сторону добра. Зло также не является и средством, ведущим к добру, но возникает как побочное следствие борьбы человека со своими собственными ограничениями и своими животными инстинктами. Средство для достижения добра заложено в разуме, и этим средством является стремление вырваться из состояния неразвитости. Делая к этому первый шаг, человек пользуется сначала своим разумом в угоду инстинктам, в конце концов же, развивает свой разум ради него самого. Поэтому зло обнаруживается только тогда, когда его разум уже развился до осознания своих обязанностей (seine Verbindlichkeit).

Уже [ап.] Павел⁴⁷⁸ говорит, что грех следует за законом⁴⁷⁹. В конечном счете, если человек полностью развился, зло устраниется само по себе. Если человек осознает свою обязанность к добру и все же делает зло, тогда он заслуживает наказания, ведь он мог побороть свои инстинкты. Но даже инстинкты были заложены в него для добра; в том же, что человек не знает в них меры, его собственная вина, а не вина Бога⁴⁸⁰.

Тем самым святость Бога оправдана, так как весь человеческий род таким образом, в конечном счете, должен достичь совершенства⁴⁸¹. Но если спрашивают, откуда же берется зло в индивидах человеческого рода, то это в силу совершенно необходимых ограничений творений равносильно тому, как если бы спросили, откуда часть целого. – Человеческий род должен быть только лишь неким классом творений, который обязан в силу своей природы освободиться от оков инстинктов и оторваться от них, при таком развитии и возникают некоторые ошибки и пороки. Все, однако, должно некогда достичь возвышенного (*herrlich*) исхода, возможно, также только после множества перенесенных наказаний за их уклонение [с пути]. Но если заходят так далеко, чтобы еще спрашивать: почему же Бог сотворил меня или вообще человека, то это уже дерзость⁴⁸², поскольку это, по сути, означает то же, что и вопрос: почему Бог великую цепь естественных вещей делает полноценной и взаимосвязанной посредством существования такого творения, как человек? Почему он не предпочел оставить в ней пробел? Почему он не сделал человека лучше ангелом? Но был бы это тогда еще человек? Возражение о том, что если Бог имеет в своей власти все поступки человека вообще и управляет ими по всеобщим законам, то он также является виновником злых поступков, является

трансцендентальным и поэтому относится не к этому разделу, а к рациональной психологии⁴⁸³, где обсуждается свобода человека. Но ниже, в учении о провидении, мы покажем, как следует понимать высказывание о том, будто Бог противоборствует (*concurrere*) свободным поступкам людей.

Другое возражение⁴⁸⁴, вытекающее из наличия в мире страдания, направлено против благости Бога. Итак, мы хотим исследовать, откуда в мире страдание⁴⁸⁵. – Хотя⁴⁸⁶ у нас и есть идея о полной целостности благополучия и о наивысшей удовлетворенности, но мы не можем привести ни одного случая *in concreto*, в котором эта идея счастья полностью реализовалась бы. Имеется двоякого рода счастье:

1) счастье, состоящее в удовлетворении желаний. Желания же всегда предполагают потребности, почему мы чего-то желаем, а следовательно, также боль и страдание.

2) Но позволительно также в качестве возможности мыслить счастье без каких-либо желаний, только лишь в удовольствии. Люди, желающие быть счастливыми в этом смысле, были бы самыми бесполезными людьми мира (*von der Welt*), так как у них совершенно отсутствовали бы все побуждения к деятельности, которые состоят в желаниях. По сути, мы даже не можем себе составить правильного понятия о счастье, кроме как в той мере, в какой оно является прогрессом к удовлетворенности. Отсюда⁴⁸⁷ неприятие образа жизни таких людей, которые не делают практически ничего, кроме как едят, пьют и спят. Ни одному человеку, ощущающему в себе силы и побуждение к деятельности, не придет в голову захо-

теть променять свое состояние, даже если он вынужден при этом бороться со многими неудобствами, на мнимое счастье такого человека. Поэтому романисты всегда уводили своих героев со сцены, когда те, после многих преодоленных трудностей, наконец успокаивались; ибо осознавали, что не могут изобразить счастье в одном только удовольствии, скорее труд, трудности, усилия, а в перспективе покой, стремление достичь этого идеала является для нас уже счастьем и доказательством божественной благости. Меру счастья творения нельзя определить по одному моменту его существования. Скорее, замыслом Бога является счастье творений (*Kreaturen*) во всей их временной протяженности⁴⁸⁸. Страдание – лишь особое установление (*Anstalt*), чтобы привести людей к счастью. Мы слишком плохо знаем исход страдания, цели, которые при этом преследует Бог, свойство нашей природы, само счастье, чтобы суметь определить меру счастья, к которому готов человек здесь, в мире. Достаточно того, что в нашей власти сделать большинство зол для нас безобидными, и даже нашу землю превратить уже в рай, а нас самих сделать когда-либо достойными непрерывного счастья⁴⁸⁹. Уже для того зла здесь необходимо, чтобы человек вынашивал желание и потребность в лучшем состоянии и одновременно учился бы стремиться делать себя его достойным. Если же человек должен однажды умереть, тогда он и не должен иметь здесь сплошные удовольствия, а скорее, сумма, целостный итог его страданий и радостей, в конечном счете, должны находиться в [подобающем] отношении. А можно ли помыслить себе лучший план судьбы человека?

Третье⁴⁹⁰ выражение направлено против справедливости Бога. И его предметом является вопрос: откуда происходит то, что здесь благое поведение и благополучие не пропорциональны друг другу? Если мы тщательно исследуем это, то мы обнаружим, что диспропорция между ними не так уж велика и что в конце честность – наилучшая *positio*. Только нельзя позволять ослеплять себя внешним блеском, который зачастую окружает грешника. Если проникнуть взором в его внутренность (in sein Inneres), то постоянно будет читаться, как говорит Шефтсбери⁴⁹¹, признание его разума [о себе самом]: какой же ты все-таки негодяй! Нечистая совесть беспрестанно его пытает, мучительные упреки время от времени терзают его, и все его видимое счастье есть лишь самообман и заблуждение. Несмотря на это, нельзя также отрицать, что порой даже наичистнейший человек, когда дело зависит от внешних обстоятельств счастья и удачи, кажется игрушкой в руках судьбы. Но если бы наша истинная ценность должна была бы определяться в соответствии с ходом вещей и встречающейся нам удачей, то это устранило бы всякую моральность, т.е. всякое благое поведение, только лишь потому, что наш разум так приказал. Всякое моральное поведение превратилось бы в правило благоразумия, а собственная выгода стала бы мотивом наших добродетелей⁴⁹². Но отрекаться от его [грешника] спокойствия, его силы, его преимуществ там, где этого требуют от нас вечные законы нравственности, – только это есть подлинная добродетель, которая достойна будущего вознаграждения! И если бы не было вообще никакой диспропорции между моральностью и благополучием здесь, в мире, то у нас не осталось бы вообще никакой возможности быть подлинно добродетельными.

Второй раздел⁴⁹³

О ПРИРОДЕ И ДОСТОВЕРНОСТИ МОРАЛЬНОЙ ВЕРЫ

Вероятность⁴⁹⁴ в познании может иметь место только в отношении вещей в мире. Ибо вещь, о которой я хочу иметь вероятностное познание, должна быть гомогенной, то есть того же рода, что и некоторая другая вещь, познание которой достоверно. Например, я с вероятностью признаю, что на Луне есть обитатели, так как я нахожу много общего между ней и Землей, — такого, как горы, долины, моря, возможно, даже атмосфера. Познание обитаемости Луны потому вероятно, что я с достоверностью вижу, что Земля и Луна во многих отношениях гомогенны, и из этого я заключаю, что Луна также и в другом может быть сходна с Землей⁴⁹⁵. Когда же речь идет о вещи, которая вовсе не сопринаследует миру, тогда здесь не может быть никакой гомогенности, а следовательно, и вероятности⁴⁹⁶. Поэтому я не могу говорить: вероятно, что Бог есть. Это выражение не соответствовало бы уже и рангу познания, оно не подходит еще и потому, что не может мыслиться никакой аналогии между Богом и миром. Поэтому здесь я должен или полностью отказаться что-либо познать, или же иметь полное убеждение в Его существовании⁴⁹⁷.

Любое убеждение бывает двояким: либо догматическим, либо практическим. Первое должно быть достигнуто из одних лишь понятий *a priori* и являться аподиктическим. Но мы уже видели, что таким путем, посредством одних лишь спекуляций, мы не можем с достоверностью убедиться в существовании Бога. В лучшем случае, спекулятивный интерес нашего разума принуждает нас предполагать такое

существо, как субъективно необходимую гипотезу, но никогда у него не будет достаточно способностей, чтобы это доказать⁴⁹⁸. Наша потребность заставляет нас желать этого, но наш разум не может этого постичь. Правда, я могу заключить из существования мира и его случайных явлений к некоему верховному первосуществу, но я не могу в достаточной мере познать его природу и свойства⁴⁹⁹. Однако у нас остается, помимо этого, еще один вид убеждения, а именно – практический. Это особое поле, открывающее нам гораздо более удовлетворительные перспективы, нежели те, что могут предоставить нам сухие спекуляции. Ибо как предположение из субъективных оснований является только лишь гипотезой, так же и предположение из объективных оснований, напротив, является необходимым постулатом. Эти объективные основания либо теоретические, как в математике, либо практические, как в морали⁵⁰⁰. Ибо моральные императивы, поскольку они основываются на природе нашей сущности как свободных и разумных существ, обладают такой же очевидностью и достоверностью, какую могут иметь математические положения, тем же образом проистекающие из природы вещей⁵⁰¹. Тем самым, необходимый практический постулат является в отношении наших практических познаний тем же, чем является аксиома в отношении спекулятивных познаний. Ибо практический интерес, который мы питаем к существованию Бога как мудрого мироправителя, является наивысшим из возможного, при этом мы, упраздняя это основоположение, отказываемся от всякого благоразумия и честности и должны действовать вопреки нашему собственному разуму и нашей совести.

Такая⁵⁰² моральная теология дает нам помимо убедительной достоверности, которую мы тем самым получаем относительно сущности Бога, также и то огромное преимущество, что она ведет нас к религии, прочно связывая

представления о Боге с нашей моральностью и делая нас самих как людей таким способом лучше. Эта моральная вера является практическим постулатом, посредством чего тот, кто его отрицает, приходит *ad absurdum practicum*. *Absurdum logicum* означает нелепость в суждении, *absurdum practicum* же имеет место, когда указывается, что тот, кто хотел бы отрицать то или другое, должен был бы быть злодеем. И именно так обстоит дело с моральной верой. Эта моральная вера есть не что иное, как утверждение: мои мнения имеют место только при некоторых гипотезах, т.е. при таких предположениях, которые основываются на случайных явлениях. Поэтому когда из случайности мира заключают к существованию верховного творца, это лишь гипотеза, хотя она и необходима нам для объяснения, и поэтому является, пожалуй, наиболее правдоподобным мнением. Но такие предположения, вытекающие из абсолютно необходимых данных, как в морали и математике, не являются только мнениями, но призывом к наипрочнейшей вере⁵⁰³. Поэтому эта вера также не является и знанием, и слава Богу, что она таковым не является, так как именно в том и проявляется божественная мудрость, что мы не знаем, а должны верить, что есть Бог⁵⁰⁴. Ибо допустим, что мы могли бы посредством опыта (хотя мы и не можем помыслить себе возможность такого) или тем или иным способом достичь знания о существовании Бога; допустим, что мы могли бы действительно, как при созерцании, удостовериться в этом, тогда всякая мораль была бы упразднена. Человек при каждом поступке представлял бы себе Бога как вознаграждающего или карающего. Этот образ совершенно непроизвольно проникал бы в его душу, надежда на вознаграждение или страх перед наказанием заменили бы моральные мотивы. Человек был бы добродетельным из чувственных побуждений⁵⁰⁵.

Когда автор⁵⁰⁶ говорит об искренности Бога, это выражение намного ниже достоинства высшего существа. Ибо⁵⁰⁷ негативные совершенства, среди которых и искренность, проистекающая из того, что Бог не лицемерит, могут лишь постольку приписываться Богу, поскольку кому-то может прийти в голову их отрицать. Но искренность и правдивость уже содержатся в понятии Бога, так что когда эти свойства хотят отвергнуть, должны тем самым отрицать и самого Бога. Кроме того, они уже заложены в его святости, в соответствии с которой он определенно не будет лгать. Откуда же особые статьи и классификации короллариев? Лучше, если уж хотят привести искренность и правдивость как свойства Бога сами по себе, определить их в качестве таковых, благодаря которым Бог требует от нас откровенности и правдивости. Итак, остается по-прежнему три рассмотренных моральных свойства Бога: святость, благость и справедливость.

Божественную справедливость⁵⁰⁸ мы можем мыслить двояко, а именно: справедливость, сообразную порядку природы, или же справедливость посредством особого решения (Rathschluss). Покуда⁵⁰⁹ мы еще не наставлены относительно последнего вида или покуда мы можем все данное сообразовать со святостью и благостью в соответствии с первым, нашим долгом является придерживаться того взгляда на справедливость, который позволяет нам быть причастными тому, чего достойны наши поступки в соответствии с ходом вещей. Эта справедливость Бога в соответствии с естественным порядком состоит в том, что Бог заложил уже в ход вещей и в свой всеобщий мировой замысел, каким образом состояние человека с оглядкой на всю целокупность его бытия должно быть пропорционально достигнутой им степени моральности. С праведным поведением будет когда-нибудь неразрывно связано благопо-

лучие, тогда как с моральной испорченностью – наказание⁵¹⁰. За моральным совершенствованием в этой жизни последует возрастание моральности, так же как за моральным ухудшением в этой жизни – еще большее падение нравственности в жизни загробной. Человек будет продолжать развивать задатки своих способностей после смерти, и поэтому если он уже здесь стремился поступать морально и постепенно приобрел в этом некий навык, он может также надеяться продолжить и там свое моральное образование. Равно как и, с другой стороны, если он уже здесь поступал противно вечным необходимым законам нравственности и постепенно портил себя частыми проступками, он должен бояться, что его моральная испорченность и там будет все возрастать. По крайней мере, у него нет оснований верить, что там произойдет неожиданная перемена. Скорее, опыт его состояния в мире и естественного порядка природы вообще предоставляет ему отчетливые доказательства того, что его моральное падение, а вместе с ним и сущностно необходимые наказания, так же как его моральное совершенствование и неразрывно связанное с ним благополучие, будут продолжаться беспрепятственно (*unabsehlig*), т.е. вечно.

Божественную справедливость⁵¹¹ обычно подразделяют на *justitiam remunerativam et punitivam*, в соответствии с которой Бог наказывает зло и вознаграждает добро⁵¹². Но награды, раздаваемые Богом, проис текают не от его справедливости, но от его благости. Ибо если бы они давались нам в силу его справедливости, то это не были бы *praemia gratuita*, но мы должны были бы иметь право их требовать, а Бог должен был бы быть обязан нам их представлять. Справедливость никому не дает чего-то понапрасну, но каждому только заслуженное вознаграждение. Однако мы никогда не можем, даже неустанно соблюдая

все моральные законы, сделать больше, чем должны, поэтому также никогда не можем ожидать вознаграждения от справедливости Бога. Люди все же могут иметь по отношению друг к другу заслуги и справедливо требовать вознаграждения от другой стороны, но Богу мы ничего не можем дать, и поэтому не имеем права на его вознаграждение. Посему, если в том возвышенном и трогательном месте говорится, что тот, кто сжалится над бедняком, тот делает одолжение Господу⁵¹³, то здесь заслуга перед несчастным записывается в счет божественной благости, и сам Бог при этом рассматривается как наш должник⁵¹⁴. Представляется, что поскольку Бог дает нам обетования, мы также были бы вправе требовать им обещанное и ожидать в отношении этого осуществления его справедливости. Но⁵¹⁵ обещания такого рода, когда один обещает другому совершенно незаслуженное благодеяние, кажется, не содержат в себе именно такой обязательной силы, коя обязует нас в действительности его выполнить, по крайней мере, они не дают права этого требовать. Ибо они все равно остаются благодеянием, оказываемым нам незаслуженно, и поэтому несут отпечаток благости, а не справедливости. Таким образом, в Боге для нас нет *justitiam remunerativam*, но все награды, которые он хочет нам дать, приписываются его благости. Но его справедливость занимается только наказаниями⁵¹⁶. Они бывают либо *poenae correctivae* или *exemplare*, либо *vindicativae*. Первые вершатся для того, чтобы *ne peccetur*, вторые же – *quia peccatum est*. Однако все *poenis correctivis* und *exemplaribus* всегда основываются на *poenae vindicativae*. Ибо никогда невиновный не будет наказан в пример другим, если он сам не заслужил наказания. Поэтому улучшающие наказания, направленные на совершенствование самого наказанного субъекта, как и те, которые налагаются наказание на винов-

ных в целях предостережения других, должны соответствовать правилам справедливости. Одновременно они должны быть наказаниями возмездия⁵¹⁷. Правда, выражение *poenae vindicativae*, так же как и *justitia ultrix*, слишком строги, ибо месть в Боге немыслима, так как месть всегда предполагает ощущение боли, что подталкивает оскорбленного воздать тем же. Можно рассматривать наказания божественной справедливости за совершенные грехи вообще как *actus* со стороны *justitiae distributiae*, т.е. такой справедливости, которая при распределении ограничивает благость в соответствии с законами святости⁵¹⁸. Что такие *poenae vindicativae* должны существовать, становится очевидным уже из того, что только они составляют своеобразие справедливости, и если их хотели бы отбросить, то не смогли бы также предполагать это свойство в Боге⁵¹⁹. Ибо *poenae correctivae* и *exemplares* являются скорее действиями благости, так как они тем самым способствуют улучшению либо отдельных людей, которые должны быть исправлены таким образом, или же всего народа, для которого наказание должно стать предостережением. Итак, как же можно установить сущность божественной справедливости? Она должна ограничивать доброту (*Gütigkeit*) так, чтобы добро распределялось лишь в соответствии с достоинством субъекта, но сама не должна являться благостью (*Güte*). Справедливость, тем самым, не налагает наказания на преступника, чтобы посредством этого достичь исправления его или других, но чтобы наказать злодеяние, которым он преступил законы и сделал себя недостойным блаженства. Эти наказания воздаяния должны быть явлены только в целокупности нашего существования и только в соответствии с этим могут быть правильно определены и оценены. Отсюда величественная идея о всеобщем Страшном Суде. – Тогда перед всем миром должно стать извест-

но, насколько человеческий род сделал себя достойным определенного счастья или же недостойным такового нарушением святых моральных законов. В то же время совесть, этот неподкупный судья в нас, будет перед каждым представлять весь мир его земной жизни и убеждать его самого в справедливости приговора. И тогда, в соответствии со свойствами наших устремлений здесь в мире, должен последовать либо вечный прогресс от хорошего к лучшему, либо безграничный регресс от плохого к еще худшему⁵²⁰.

Именно⁵²¹ в том и заключается долготерпение⁵²² Бога⁵²³, что он исполняет свои наказания преступника за зло только после ранее посыпаемых возможностей исправления, но после этого его справедливость неумолима. Ибо прощающий судья вообще не мыслим! Скорее, он должен взвешивать все поведение строго в соответствии с законами святости и каждому позволять быть причастным счастью лишь в той мере, коя пропорциональна его достоинству. Довольно и того, что мы можем ожидать от божественной благости, что она уже в этой жизни предоставит нам способность соблюдать законы моральности и, тем самым, стать достойными счастья. Бог как Всеблагой может сделать нас самих достойными его благодеяний, но он как Справедливый не может сделать нас причастными счастью, если мы не будем достойны его в силу своей моральности.

Беспристрастность⁵²⁴ относится к свойствам, которые не могут особым образом приписываться Богу, так как никто не может сомневаться в том, что она ему принадлежит, поскольку она уже заложена в понятии святого Бога⁵²⁵. Эта беспристрастность Бога заключается в том, что у него нет любимчиков, ибо это предполагало бы в нем наличие предпочтения, которое, однако, является человеческим несовершенством, например, когда родители особо любят

того из своих детей, который ничем особо не выделяется. Поэтому нельзя мыслить Бога, который выбирал бы отдельного субъекта из числа остальных в свои любимцы без оглядки на его достойность, ибо⁵²⁶ это было бы антропоморфным представлением. Если же так случилось, что одна нация раньше, нежели другая, была просвещена и ближе подведена к предназначению человеческого рода (Bestimmung des Menschengeschlechts)⁵²⁷, то глубоко ошибочно [полагать], что это должно доказывать наличие у Бога особого интереса и особо предпочтительной благосклонности к этому народу; скорее, это относится к мудрейшему плану всеобщего предопределения, который мы не в состоянии обозреть. Ибо Бог управляет как царством целей, так и царством природы по всеобщим законам, которые кажутся нашему близорукому рассудку несочетающимися. Правда, человек привык предпочтительную, хотя и незаслуженно выпадающую ему удачу считать особым благоприятным знаком божественного предопределения. Он считает себя настолько более хорошим человеком, насколько он более счастлив, но это – дело рук эгоизма, который охотно убеждает нас, что мы в действительности достойны того счастья, которым мы наслаждаемся⁵²⁸.

Честность⁵²⁹ (Billigkeit)⁵³⁰ также является⁵³¹ свойством, не подобающим величию высшей сущности, так как ее мы можем представлять себе, собственно, только среди людей⁵³². Честность является обязанностью из права другого, в той мере, в которой это не связано с полномочиями при-нуждать другого⁵³³. Этим она отличается от строгого права, по которому я могу принудить другого к исполнению его обязанностей, например⁵³⁴, если я обещал выдать слуге определенную сумму на пропитание, то я должен в любом случае ей заплатить. Но настали более дорогие времена, так что слуга не может прожить на обговоренное жало-

вание. Здесь в соответствии со строгим правом я не имею никаких обязательств выдать ему большее содержание, нежели я ему обещал, и он не может меня к этому принудить, так как он не может сослаться на какое-то более значимое обязательство для обоснования своего права. Но было бы честно, если бы я не позволил ему умереть с голоду и доплатил бы ему по пропорции столько, чтобы он мог с этого прожить. Перед судом совести уже то, что я должен исполнить по отношению к другому только лишь по честности, считается строгим правом. И если даже всеми людьми я буду считаться справедливым, так как я исполняю все, к чему меня могут принудить, и в отношении чего я имею внешнее обязательство, тем не менее, моя совесть упрекнет меня, если я нарушу правила честности. Бог направляет нас при помощи нашей совести, которая здесь на земле является его заместителем⁵³⁵.

Богу приписывается абсолютное бессмертие⁵³⁶, т.е. невозможность исчезнуть. Как⁵³⁷ следствие из абсолютной необходимости его существования с полным правом это подобает единственно только ему. Но выражение «бессмертие» является неудачным, так как представляет собой лишь отрицание некоторого антропоморфного представления. Вообще необходимо заметить, что в теории следовало бы тщательно очищать и освобождать понятие Бога от всех подобных человеческих идей, хотя в практическом отношении и можно на некоторое время помыслить себе и представлять другим те же самые предикаты по человеческому образу⁵³⁸, если посредством этого наши мысли о Боге добавляют больше силы и моци нашей моральности. В рассматриваемом же случае намного лучше было бы вместо «бессмертный» употреблять более благородное и более сообразное достоинству Бога выражение «вечный».

Когда автор⁵³⁹ оценивает Бога как наисчастливейшего, необходимо, чтобы мы исследовали истинное понятие счастья (*Glückseligkeit*)⁵⁴⁰, дабы увидеть, подходит ли оно Богу⁵⁴¹. Наслаждение от своего состояния называется благополучием, в той мере, в какой это наслаждение распространяется на все наше существование в целом, оно называется счастьем⁵⁴². Следовательно, оно является⁵⁴³ наслаждением нашим совокупным состоянием. Наслаждение⁵⁴⁴ самим собою называется самоудовлетворенностью. Но⁵⁴⁵ нашей отличительной чертой является свобода⁵⁴⁶. Следовательно, наслаждение своей свободой или свойством своей воли есть самоудовлетворенность. Если эта самоудовлетворенность распространяется на все наше существование, то оно именуется блаженством (*Seligkeit*). Это различие между самоудовлетворенностью и счастьем является столь же необходимым, сколь и важным. Ибо можно быть счастливым, не будучи блаженным, хотя к совершенному счастью (самоудовлетворенности) относится также и сознание своего собственного достоинства или же самоудовлетворенность. Но самоудовлетворенность может быть и без удачи (*Glück*), так как благопристойное поведение, по меньшей мере в этой жизни, не всегда связано с благополучием. Самоудовлетворенность возникает из моральности, тогда как счастье зависит от физических условий. Ни одно творение не имеет в своем распоряжении естественных сил, чтобы привести счастье в согласие со своей самоудовлетворенностью. Поэтому ни одному творению невозможно приписать высшую степень самоудовлетворенности или, другими словами, блаженства. Но мы можем стать счастливыми, если наше общее состояние будет таково, что мы на основе этого сможем получить благорасположение. Но в этой жизни само счастье лишь с трудом может являться нашим уде-

лом, и стоики в самом деле сильно преувеличивали, полагая, что добродетель здесь неизменно идет в паре с благорасположением⁵⁴⁷. Несомненным свидетельством противного является опыт.

Человеческая удача не является владением (Besitz), но представляет собой лишь поступательное развитие в сторону счастья. Но наша полная самоудовлетворенность, утешительное осознание порядочности, является благом, которое у нас никогда нельзя украсть, каким бы ни было наше внешнее состояние. И действительно, мысль о том, что мы как морально добрые люди сделали себя достойными будущего непрерывного счастья, заведомо перевешивает всякую земную удачу! Правда, это внутреннее наслаждение нами самими никогда не заменит нам потерю внешнего счастливого состояния, но может все же перспективой будущего скрасить наполненную тяготами жизнь. Когда же встает вопрос, можно ли по праву приписать Богу счастье, то, поскольку всякая удача относится лишь к внешнему состоянию, необходимо сначала поднять вопрос о том, можно ли представлять себе Бога в каком-то состоянии? А здесь мы сначала должны рассмотреть, что такое состояние. Онтологическое определение гласит, что состояние представляет собой сосуществование изменчивых определений некоей вещи с постоянным, например⁵⁴⁸, в человеке постоянным определением является то, что он человек, изменчивыми же, напротив, является ли он ученым или необразованным, богатым или бедным. Это сосуществование⁵⁴⁹ изменчивых определений, таких как богатство или бедность, с его постоянным признаком, или же с его человечностью, и означает его состояние. Но в Боге все неизменно, как же можно тогда мыслить в нем какие-то изменчивые определения, которые наличествуют вместе с его постоянным признаком? Или же, как Его, Вечного,

можно представлять в каком-то состоянии? Так как Богу невозможно приписать никакого состояния, невозможно также приписать ему и счастья его состояния. Но высшее блаженство⁵⁵⁰, наибольшая из возможного самоудовлетворенность, тем не менее, ему присуща, и именно в том смысле, даже приближением к которому не может похвальиться ни одно творение. Ибо на внутреннее удовольствие творения все еще оказывают влияние многие внешние чувственные предметы, Бог же, напротив, полностью независим от всех физических условий. Он⁵⁵¹ сам осознает себя как источник всякого блаженства, он вместе с тем является самим персонифицированным законом⁵⁵², поэтому он один и является Блаженным (Selige)⁵⁵³.

В заключение моральной теологии необходимо отметить, что три раздела моральной веры⁵⁵⁴ – Бог, свобода человеческой воли и моральный мир⁵⁵⁵ – являются единственными, где нам позволяет мысленно перенестись за границы опыта чувственного мира и только лишь в практическом отношении предполагать нечто и верить во что-то, к чему мы иначе не имеем достаточных оснований из спекуляций. Но чем более необходимым и надежным является этот метод для целей нашей морали, тем меньше мы имеем права далее углубляться в эти идеи и⁵⁵⁶ осмеливаться в наших спекуляциях на то, что служит лишь нашему практическому интересу. Делая же это, мы превращаемся в мечтателей. Ибо здесь нам отчетливо предначертаны границы нашего разума, и тот, кто осмеливается их переступить, за свою дерзость сам же поплатится неудовольствием и заблуждениями. Если же мы будем оставаться внутри этих границ, наградой нам послужит то, что мы станем мудрыми и добрыми людьми.

Третий раздел⁵⁵⁷

О БОГЕ В СООТВЕТСТВИИ С ЕГО КАУЗАЛЬНОСТЬЮ⁵⁵⁸

Каузальность Бога, или его отношение к миру, может быть рассмотрена трояко:

1) *in nexu effectivo*, поскольку Бог вообще причина мира и последний является его *effectus*;

2) *in nexu finali*, поскольку Бог через создание мира хотел достижения определенных замыслов. Здесь Бог рассматривается как творец мира, т.е. как причина мира в соответствии с его замыслом;

3) *in nexu morali*. Здесь мы познаем Бога как мироуправителя.

1) О Боге как о причине мира

Здесь все понятия, при помощи которых люди мыслили себе Бога как причину мира, можно распределить по следующим классам:

1) представляли себе, что сам мир и есть Бог⁵⁵⁹. Это пантеизм⁵⁶⁰ древних или спинозизм нового времени⁵⁶¹. Вообще, это можно назвать *systema inhaerentiae*⁵⁶²;

2) или Бога мыслили себе как *ens extramundanum*, а его каузальность или⁵⁶³

а) старались объяснить в соответствии с необходимостью его природы. Это *systema emanationis*, которая⁵⁶⁴ либо является *crassius*, так как представили, что субстанции в мире возникали бы через деление, что, впрочем, нелепо. Или *subtilius*, когда исток всех субстанций рассматривали вообще как истечение из Бога;

б) или в соответствии со свободой. Это *systema liberi arbitrii*⁵⁶⁵, где Бог представляется как творец мира⁵⁶⁶.

Система эманации более тонкого свойства, когда Бог рассматривается в соответствии с необходимостью своей природы как причина субстанций, противна разумному основанию, которое и выбрасывает ее за борт. Оно взято из природы абсолютно необходимой сущности и состоит в том, что действия, которые абсолютно необходимая сущность совершает в соответствии с необходимостью своей природы, никогда не могут быть ничем иным, нежели действиями внутренними, относящимися к самой абсолютно необходимой сущности. Ибо мы совершенно не можем себе мыслить, что такая сущность могла бы в соответствии с необходимостью своей природы создать вне себя что-то, что не было бы также абсолютно необходимо. А как может то, что создано кем-то другим, мыслиться как абсолютно необходимое? А если оно случайно, то как тогда оно может произойти из абсолютно необходимой природы? Все действия, которые такая сущность совершает в соответствии с необходимостью своей природы, имманентны и могут совершаться ею только *per libertatem*, иначе они не являются вещами вне ее, но относятся к самой ее абсолютно необходимой сущности и суть в ней⁵⁶⁷. – Это⁵⁶⁸ основание настраивает разум против системы эманации, где Бог рассматривается как причина мира в соответствии с необходимостью своей природы, и вместе с тем вскрывает причину отвращения, испытываемого к ней каждым, хотя он и не всегда может ее ясно развить. Совсем другое дело, когда мы усматриваем в самом мире нечто, возникающее из чего-то другого согласно природной необходимости. Ибо здесь причина и результат гомогенны, например, при зачатии животных и опылении растений. Но нелепо желать мыслить себе Бога как гомогенного Вселенной, поскольку это

полностью противоречит понятию *entis originarii*, которое, как мы показали выше, должно быть изолировано от мира. Итак, нашему разуму остается только одна система каузальности, а именно *systema per libertatem*.

2) О Боге как о создателе мира⁵⁶⁹

Как *autor mundi* Бог может мыслиться⁵⁷⁰

1) как создатель формы вещей, и тогда мы рассматриваем Бога только как архитектора мира, или

2) также как создатель самой материи субстанций в мире, и тогда Бог творец мира⁵⁷¹.

В самом мире возникают, изменяются и уничтожаются только формы вещей. Сами субстанции перманентны, например⁵⁷², яблоко возникает из того, что дерево по своим каналам прогоняет и смешивает соки. Но сами эти соки, откуда дерево их получает? Из воздуха, из земли, из воды и т.д. Эта материя остается также и в яблоке, но она существует тут в другой конstellации, в другой форме. Другой пример преходящего. Например, если устраниТЬ из железа флогистон, оно полностью изменит свою форму, оно рассыпится в стружки и для всеобщего обозрения уже не будет больше железом. Но субстанция железа останется неповрежденной. Ибо если закачать в него новый флогистон, то старая форма будет заново восстановлена и железные стружки обретут прочность. Эта форма случайна, об этом свидетельствуют ее изменения. Поэтому она должна иметь создателя, который бы ее сначала и организовал⁵⁷³. Но субстанции в мире, хотя мы и не воспринимаем сразу их изменения, тем не менее так же случайны. Это становится ясно из того взаимного *commercium*, в котором они состоят друг с другом как части мирового целого⁵⁷⁴. Правда⁵⁷⁵, в древности материю или первовещество, от которых происходят

все формы вещей, принимали за совершенно вечное и необходимое. Поэтому Бога рассматривают как только лишь строителя мира, а материю как вещество, из которого он создал все вещи. Следовательно, по сути, полагали два принципа: Бога и природу. Это удачно подходит для того, чтобы большую часть зла в мире без вреда для мудрости и доброты архитектора списать на исконность⁵⁷⁶ материи. Последняя должна нести вину за него, так как она своими вечными естественными свойствами создала много препятствий воле Бога, который хотел выстроить ее для своих целей⁵⁷⁷. Но⁵⁷⁸ это мнение было справедливо отброшено после того, как философские идеи стали более определенными и очищенными. Ибо усмотрели, что если таким образом материя из-за своей непригодности для определенных замыслов привнесла в мир зло, то равным образом, с другой стороны, она благодаря своей уместности и сочетаемости с другими целями могла бы быть создателем многих благ и что поэтому было бы сложно определить, какой удел Бог как архитектор, а какой материя как первовещество имеют в добре и зле в мире. Но использование таких неопределенных идей в теологии ни к чему не приводит. В конце концов заметили противоречие и в том, что субстанции должны быть вечны и необходимы и все же должны иметь друг на друга *influxum titum*. Та путаница и нелепица, что мировое целое должно состоять из многих необходимых вещей, вывела в конце концов человеческий разум на след творения из ничего, о котором древние вряд ли имели хотя бы малейшее представление. Отныне саму материю рассматривали как продукт свободной божественной воли и мыслили Бога не только как строителя мира, но также и как творца мира. Но идея некой независимой материи еще долго оставалась в умах философов и даже ортодоксов. Отсюда ругань и ревность в адрес тех, кто

осмеливается на попытку объяснить порядок и красоту в мире частично из всеобщих законов природы, как если бы были озабочены, что тем самым их учреждение подорвало бы божественное господство. Но в это можно верить не иначе, как если материю мыслят независимой от Бога и как координирующий принцип. Если же, напротив, допускают, что и субстанции также обрели свой исток в Боге, то материя подчинена Богу и ее законы в конце концов имеют свой исток в нем самом. Но это творение из ничего кажется противоречащим метафизическому положению: *ex nihilo nihil fit*. Но последнее может быть истинно только в отношении вещей в мире. Но по праву можно сказать, что не может возникнуть ни одна субстанция, которой до этого еще не было. И только это и хотело сказать вышеприведенное положение. Но если речь идет об истоках мирового целого и само это творение не мыслится как данность во времени, так как только с ним и начинается время, то не составляет сложности мыслить себе, что весь универсум должен был возникнуть по воле внemирового существа, даже если до этого ничего не было. Только⁵⁷⁹ при этом следует осторегаться смешения понятий времени, возникновения и начала, так как это создаст только путаницу. Мы должны также признать, что это создание субстанций и тем самым возможность творения постольку не могла бы быть постигнута человеческим разумом, поскольку мы не в состоянии привести схожий случай *in concreto*, в котором перед нашими глазами могло бы предстать возникновение субстанции. Вообще вопрос о том, как субстанция может быть создана другим, посредством эманации ли или посредством свободы, и все же быть для себя самой субституирующей субстанцией, создает много сложностей, которые частично могли бы остаться совершенно неразрешимыми⁵⁸⁰. Но⁵⁸¹ в дальнейшем это недостаточное основание

сомневаться в системе самого такого творения, так как дело здесь такого рода, что мы, скованные чувственными представлениями, никогда не достигнем отчетливого понятия о нем. Достаточно того, что мы чувствуем себя иным образом вынужденными принимать такую данность и твердо верить. И потом всякий спекулятивный разум должен все же признать, что эта идея среди всех является наиболее разумной и больше всего соответствует его собственному применению.

Творение или претворение в действительность из ничего относится только лишь к субстанциям. Формы таковых возникают, как бы разнообразны они ни были, из особых модификаций их соединения. Поэтому каждую субстанцию, которая создана из ничего, называют творением. Если же субстанция, равно как и ее форма, от Бога, то для нас все же остается вопросом: нельзя ли мыслить и субстанцию как *creatrix* другой (субстанции)?⁵⁸² Ответ на это – решительно нет. Ибо⁵⁸³ все субстанции как части мирового целого состоят во взаимном *commertio* и имеют обоюдное влияние друг на друга⁵⁸⁴. Одна субстанция влияет на другую, и каждая претерпевает от других. Если бы этого не было, они никак не могли бы составлять целое и являться частями этого целого. Но раз это так, то совершенно нельзя себе помыслить, как некая субстанция могла бы быть создателем другой, которая действует на первую и через нее претерпевает. Но это есть *contradictio in adjecto*, например, если кто-то строит дом, при разрушении которого он сам погибнет, то можно подумать, что он был бы в данном случае причиной своего собственного страдания. Но он создает только лишь форму через составление строительных материалов и не создает самой субстанции – материи. И именно это, создателем или причиной чего он не являлся, оказывает на него свое влияние и причиняет ему

смерть. Поэтому также и в Боге нельзя мыслить взаимного влияния с миром. Он действует на все, сам же не может претерпевать⁵⁸⁵. Творение не могло⁵⁸⁶ совершиться иначе, как в один миг и на веки. Ибо в Боге можно мыслить только один-единственный бесконечный акт, одну-единственную продолжающуюся силу, которая в один миг сотворила целый мир и сохраняет его в вечности. Посредством⁵⁸⁷ нее в этом мировом целом совместно изливаются многие природные силы, которые в соответствии со всеобщими законами далее его выстраивают.

Творение, как мы уже выше отметили, распространяется только на субстанции. Поэтому только эти субстанции следует подразумевать, когда говорится, что сотворение мира должно происходить за один раз⁵⁸⁸. Но эти субстанции всегда остаются постоянными, и их число не увеличивается, не уменьшается. Бог творит только единожды. Поэтому также нельзя утверждать, что Бог все еще и сейчас творит мир, именно в том смысле, в котором мы об этом говорили, творит новые субстанции, хотя и может возникать множество новых форм в мире, которые могут быть иным образом составлены только из уже имеющейся материи⁵⁸⁹. По⁵⁹⁰ сути, в Боге можно мыслить только один-единственный акт, так как в нем нет никакой последовательности, хотя может быть действительно имеется бесконечно много различных ее отношений и выражений в соответствии со свойствами субъектов, к которым они относятся. Поэтому иногда божественная сила может быть для нас не в такой степени очевидна, в какой она обнаруживается нами в другой раз⁵⁹¹.

Бог⁵⁹² действует только свободно. Ибо на него ничто не влияет, что могло бы побудить его действовать так, а не иначе. Все определения, которые могли бы побудить его к иным действиям, нежели те, которые он желает по своей

высочайшей свободе, отсутствуют в абсолютно необходимой сущности. Поэтому и мир он создает тоже по свободной воле⁵⁹³. – То, что этот мир, созданный Богом, должен быть лучшим из всех возможных миров⁵⁹⁴, становится ясно из следующего. Если бы был возможен еще один мир, лучше, чем тот, который желал Бог, то должна была бы быть возможна еще одна воля, лучше, чем божественная. Ибо бесспорно, что та воля является лучшей, которая выбирает лучшее. Если возможна еще одна лучшая воля, то возможно и еще одно существо, которое могло бы выражать эту лучшую волю. И это существо поэтому было бы совершеннее и лучше, чем Бог. Но⁵⁹⁵ это противоречие, так как в Боге *omnitudo realitatis*. – Больше в кантовских опытах некоторых размышлений об оптимизме⁵⁹⁶.

Все возражения против этой теории, которые исходят из существования столь многоного зла в мире, мы можем вслед за Лейбницием⁵⁹⁷ коротко отклонить, так как наша земля должна быть только частью мира, а каждая часть в себе и для себя должна быть несовершенной, ибо только вся вселенная должна быть наилучшей, поэтому было бы невозможным определить, не относится ли также и зло по плану целого к наилучшему миру. Ибо тот, кто желает, чтобы наша земля была также свободна от всякого зла и, следовательно, совершенно блага, поступает ровно так, как если бы он желал, чтобы часть была целым. Необходимо благодарить астрономов, которые своими наблюдениями и выводами вознесли наше представление о вселенной далеко за границы нашего маленького мира и тем самым не только расширили наши знания, но и научили скромности и осторожности в оценке целого. Правда, если бы наш земной шар уже был бы миром, было бы тяжело с уверенностью признавать его наилучшим, так как, честно говоря, здесь сумма страданий вполне могла бы уравновесить сум-

му блага. Но⁵⁹⁸ даже и в страдании находятся побудительные основания к деятельности, поэтому даже и его можно называть благодатным⁵⁹⁹. Так, песни муhi – это призыв природы к человеку высушить трясину и распахать землю, чтобы прогнать этих неприятных гостей. Если бы полученные раны не причиняли нам боль и не побуждали нас тем самым следить за их исцелением, то мы могли бы умереть от потери крови. Но эту теорию о наилучшем мире можно постичь из максим разума независимо от теологии, не считая необходимым при доказательстве таковой ссылаться на мудрость творца, а именно следующим образом: во всей организованной природе нужно принимать необходимую для нашего разума максиму, согласно которой у каждого животного и у каждого растения не может быть даже наименьшего, что было бы бесполезно и бессмысленно, но скорее все содержит наисоразмернейшее средство к определенным целям. Это является принятым основоположением естествознания, которое будет подтверждаться всеми сделанными в данном случае опытами⁶⁰⁰. Если же выпустить из поля зрения опыты, то поле открытий останется для анатома закрытым. Поэтому культура нашего собственного разума принуждает нас принять и применять их⁶⁰¹. Если же что-то во всей организованной, хотя и неразумной, природе устроено наилучшим образом, то же самое можно ожидать и от более благородной части мира, от разумной природы. Но этот же закон в соответствии с необходимой гармонией, в которой все связывается в единство по необходимому верховному принципу, будет справедлив и для неорганизованных творений и для царства минералов. Поэтому во имя самого разума можно и нужно принимать, что все в мире устроено наилучшим образом и что целое из всего, что есть, является наилучшим из возможного. Такое же влияние, какое эта теория имеет на

естествознание, она имеет и на мораль, так как если я не могу быть уверен в том, что законы, которым подчиняется весь ход природы, являются наилучшими, то я должен сомневаться также и в том, будет ли в таком мире с моей достойностью быть счастливым связано подлинное благополучие⁶⁰². Но⁶⁰³ если этот мир наилучший, то моя моральность укреплена и ее мотивы снова обретают свою силу⁶⁰⁴. Ибо я могу быть также уверен в том, что в наилучшем мире благое поведение не может быть без благополучия и что даже если в некоторых деталях моего существования ход вещей не дает мне подтверждения этого, это все же точно должно случиться в моем целокупном существовании, если мир все же должен быть наилучшим. Так, наш практический разум сильно заинтересован в этой теории, и без теологии по своей собственной воле признает, что полагать ее в основание является необходимой предпосылкой. Как лучшее может находиться в некоем наилучшем мире как одно из побочных следствий прогресса к моральному благу, становится ясно из нашей предыдущей теории об источнике зла⁶⁰⁵.

О цели творения. Можно мыслить двойственную цель такового, во-первых, объективную, которая состоит в совершенствовании, почему мир был объектом божественной воли, и потом субъективную. Но⁶⁰⁶ какой же мотив, если можно так выразиться, был у самого Бога, который сподвиг его на создание мира? Вторая цель разбирается в следующем разделе, первая является предметом нашего настоящего исследования.

Каким должно быть то совершенство, благодаря которому мир был создан Богом?⁶⁰⁷ В неразумных творениях мы не можем искать этой цели⁶⁰⁸. Ибо здесь все есть лишь средство к высшим замыслам, которые могут быть достигнуты только при правильном использовании этого сред-

ства. Истинное совершенство вселенной будет состоять в том, как разумные творения используют свой разум и свободу. Только здесь могут ставиться абсолютные цели, так как для замыслов в любом случае требуется разум⁶⁰⁹. Но каково же то правильное использование воли, которое должно быть присуще разумному существу? Такое, которое может быть подчинено принципу системы всех целей. Всеобщая система целей возможна только в соответствии с идеей моральности. Следовательно, только такое использование нашего разума будет правомерно, которое осуществляется в соответствии с моральным законом. Тогда совершенство мира будет состоять в том, что он согласуется с моральностью; только и единственно ей может быть подчинена система всех целей.

Систему всех целей можно мыслить двояко: через свободу или по природе вещей. Система всех целей через свободу достигается по основоположениям морали и является моральным совершенством мира; только⁶¹⁰ в той мере, в какой разумные существа могут рассматриваться как члены этой всеобщей системы, они обладают персональной ценностью. Ибо благая воля является чем-то в себе и для себя благим, а следовательно, чем-то абсолютно благим. Тогда как все остальное является только условно благим, например, остроумие, здоровье суть только при хороших условиях нечто благое, а именно при правильном использовании. Но моральность, благодаря которой становится возможна система всех целей, дает разумному существу ценность в себе и для себя, делая его членом этого великолепного царства всех целей⁶¹¹. Возможность таковой всеобщей системы всех целей зависит только и единственно от моральности. Ибо только поскольку все разумные существа действуют по этим вечным законам разума, они могут подчиняться общему принципу и вместе образовывать систему

целей⁶¹², например, если все люди говорят правду, то среди них возможна система целей, но если хотя бы один врет, его цель уже не совпадает с другими. Отсюда всеобщее правило, по которому оценивается моральность поступка, всегда таково: если бы все люди делали так, могла бы тогда быть взаимосвязь целей? Система всех целей по природе вещей достигается достойностью разумного существа быть счастливым и является физическим совершенством мира⁶¹³. Тем самым состояние тварного (Kreatur) приобретает предпочтительную ценность. Без⁶¹⁴ этого разумное творение хотя и имело бы для себя самого замечательную ценность, но его состояние могло бы быть по-прежнему плохим и *vice versa*. Но если оба – моральное и физическое совершенство – связаны, то это наилучший мир⁶¹⁵. Итак, объективной целью Бога при творении было совершенство мира, но не только лишь счастье творений, так как оно составляет только физическое совершенство⁶¹⁶. Но при этом отсутствовало бы моральное совершенство или достойность быть счастливым. Разве⁶¹⁷ могло бы это походить на мировое совершенство, если его члены купались бы в удаче и сладострастии, осознавая, что они недостойны своего собственного существования?

Но, помимо объективных оснований благорасположения к самой вещи и ее свойствам, имеются также и субъективные основания удовольствия от существования вещи⁶¹⁸. Оба должны четко различаться, так как по объективным основаниям я могу все-таки находить истинно прекрасной какую-то вещь, чье существование для меня само по себе будет совершенно неважно. Здесь⁶¹⁹ отсутствовали бы субъективные основания моего удовольствия или, одним словом, – интерес. Именно это часто справедливо для моральных мотивов, которые, когда они объективны, хоть и обязывают меня что-то делать, но еще не предоставляют

мне для этого силы и побудительные основания. Ибо для того чтобы совершить поступки, признанные благими и правомерными, еще и во мне самом необходимы определенные субъективные мотивы, которые сподвигнут меня привести их в исполнение. Сюда относится не только то, что я оцениваю деяние как благородное и прекрасное, но также и то, что мой выбор определяется этим. Но⁶²⁰ спрашивается, был ли у Бога при создании мира помимо объективного основания его совершенства еще и субъективный мотив, который определил его выбор в пользу этого мира, и если таковой был, то что это был за мотив? В Боге нельзя мыслить какие-либо мотивы, кроме объективных побудительных оснований! Его удовольствие, которое ему приносит совершенство объекта в идее, связанное с сознанием себя самого как достаточного основания всякого совершенства, уже определяет его каузальность⁶²¹. – Ибо если бы в нем должно было присутствовать субъективное удовольствие от существования этой вещи как мотив каузальности до того, как он сделал вещь действительной, то некая часть его блаженства зависела бы от существования вещи, в которой он был бы заинтересован. Ибо удовольствие от совершенства самой вещи в идее было бы еще недостаточно сильно, чтобы сподвигнуть его на ее создание, но Богу была бы необходима еще особая заинтересованность в том, чтобы вещь была действительной. Эта заинтересованность не имела бы места, если бы вещь, сколь бы совершенной она ни была в идее, не существовала бы также и в действительности, следовательно, Бог нуждался бы в существовании мира, чтобы обладать полноценным блаженством⁶²². Но это противоречит его высшему совершенству⁶²³. – Поэтому необходимо различать между *voluntas originaria* и *derivativa*. Последняя всегда нуждается в особых мотивах, которые определяют ее к выбору добра⁶²⁴. Так, например,

человек может находить деяние по объективным основаниям по-настоящему благородным, но он может повременить с его осуществлением, так как он полагает, что у него нет особых субъективных побудительных оснований к этому. Напротив, всесовершеннейшая воля делает это только лишь потому, что это благо. Совершенство вещи, которую она хочет создать, уже достаточное побудительное основание для того, чтобы она осуществила ее в действительности. Бог создал мир потому, что он имеет наибольшее благорасположение к наивысшему совершенству того, в соответствии с чем все разумные творения должны стать в той мере причастными счастью, в какой они сделают себя его достойными, короче, ради как морального, так и физического совершенства⁶²⁵. Поэтому нельзя сказать, что в Боге побудительным основанием, почему он создал мир, должно быть только лишь счастье творений, прямо как если бы Бог мог найти удовольствие в том, чтобы сделать существа вне себя счастливыми, если бы они не были этого достойны, но бесконечный разум Бога познал и вне себя возможность высшего блага, в котором моральность была бы верховным принципом. В то же время он сразу осознавал, что обладает всяческим могуществом, чтобы реализовать этот совершеннейший из всех возможных миров. Благорасположение от этого осознания себя самого как вседостаточного основания было тем, что определило его волю к претворению в жизнь такого конечного высшего блага. Поэтому лучше сказать, что Бог к своей славе, поскольку Бог может быть прославлен только тем, что его священным законам будут послушны⁶²⁶. Тогда что значит славить Бога? То же, что служить ему⁶²⁷. Но чем можно ему служить?⁶²⁸ Определенно не тем, чтобы всяческой похвалой польстить его вкусу, так как это в лучшем случае есть лишь средство, чтобы возвысить и приготовить сами наши

сердца к добрым умонастроениям, но единственно только следуя его воле и созерцая его священные законы и повеления⁶²⁹. Поэтому моральность и религия теснейшим образом связаны и различаются только тем, что в первом случае моральные обязанности должны исполняться как основоположения каждого разумного существа и что это существо должно действовать как звено всеобщей системы целей, во втором же случае они рассматриваются как заповеди высшей святой воли, так как в основе только законы моральности являются тем, что согласуется с идеей высшего совершенства⁶³⁰.

Весь мир рассматривается как всеобщая система всех целей как посредством природы, так и посредством свободы. Это учение о целях называется телесофия⁶³¹. Но как имеется физическая система целей, в которой все природные вещи имеют свое отношение как средство к цели, так имеется и практическая система целей, т.е. система по законам свободной воли, в которой все разумные существа связаны между собой как взаимные цели и средства. Первое является предметом *teleologia physica*, второе рассматривает *teleologia⁶³² practica seu pneumatica*. В первой все разумные творения рассматриваются как возможные средства к достижению самих целей, которые разумные существа считают нужным достигнуть, и таким образом мир представляется не только *in nexu effectivo* в соответствии с взаимосвязью причин и их следствий как некая машина, но и *in nexu finali* как система всех целей. А во второй, в *teleologia⁶³³ practica*, усматривают, что разумные творения составляют центр творения, с которым соотносится все в мире, они же в свою очередь между собой соотносятся как взаимные средства. Какой бы беспорядочной и бесцельной не представлялась бы нам история поведение людей, это не должно разуверить нас в том, что в основу че-

ловеческого рода все же заложен всеобщий план, по которому, несмотря на все злоупотребление их свободой, в конце концов все же будет достигнуто высшее из возможного его совершенство. Ибо до сих пор мы обозревали только отдельные части и фрагменты!⁶³⁴

В завершение размышления о Боге, творце мира, необходимо еще разрешить космологическую проблему, создали он мир во времени или в вечности⁶³⁵. – Создать мир в вечности – не было бы ли это внутренним противоречием? Ибо так мир был бы также вечен, как и Бог, и все же должен был бы зависеть от него? Но если вечность здесь должна означать то же, что бесконечное время, то я становлюсь виновным в *regressus in infinitum* и впадаю в бесмыслицу. Следовательно, сотворение мира может быть мыслимо только во времени? И это тоже нет. Ибо если я говорю, что мир имел свое начало, то тем самым я утверждаю, что до начала мира существовало некое время, так как любое начало вещи есть конец закончившегося и первый момент некоего последующего времени. Но если еще до того, как существовал мир, было время, то это должно было бы быть пустое время. Опять бесмыслица! Сам Бог должен был бы быть в этом времени! Как же тогда разум может помочь себе положить конец спору своих идей? В чем находится причина этой диалектической видимости?⁶³⁶ В том, что я рассматриваю только лишь форму чувственности, только лишь формальное условие, *phaenomenon*, а именно время, как определение *tundi noitropop*. Правда, все явления суть лишь данности во времени, но если я актуализацию самих субстанций, которые суть субстрат всех явлений, а следовательно, также и моих чувственных представлений, все же хочу подвести под законы времени, то я совершаю вопиющую ошибку, а именно *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*⁶³⁷. Ибо я путаю между собой

вещи, которые совершенно не связаны. Здесь мой разум познает свою слабость в деле возвышения над любым опытом и хотя и оказывается в состоянии показать, что все возражения противников бесплодны и напрасны, но, с другой стороны, оказывается слишком слаб, чтобы самостоятельно распознать нечто аподиктически достоверное.

О провидении

Актуация начала мира и есть творение⁶³⁸. Актуация его дальнейшего существования есть [его] поддержание. И то, и другое распространяется только на субстанции. Ибо о том, что сопутствует этому как нечто случайное, я не могу сказать ни того, что оно создано, ни того, что оно поддерживается⁶³⁹. Хорошо также, если различают понятия Бога как архитектора мира и Бога как торца мира. Это различие так же значимо, как и между акциденцией и субстанцией⁶⁴⁰. В Боге, собственно, можно мыслить только один единственный акт, который никогда не может прекратиться, но который выражается без каких-либо изменений или перерывов. Ибо в нем нет последовательности состояний, а следовательно, нет времени. И как же тогда некоторая сила может в нем действовать только на протяжении определенного времени, а потом перестать и снова прекратиться? Та же самая божественная сила, которая актуирует начало мира, постоянно актуирует и его продолжающееся существование. И ровно столько же силы, сколько необходимо было для творения субстанций, идет и на их поддержание (сохранение). Итак, если все субстанции в мире продолжают существовать только через непрерывный *actum divinum*, то кажется, что они как будто теряют свою собственную субстанцию. Однако причиной затруднения или кажущегося противоречия по сути оказывается выражение *subsistentia* (самостоятельность). Правда, мы и не можем

подобрать ничего более удачного вместо него, поскольку в языке нет ничего подобного, но мы можем все же посредством разъяснения предупредить превратные толкования⁶⁴¹. Субстанция или вещь, являющаяся сама для себя субsistирующей (*subsistierende*), – это такая вещь, *quod non indiget subjecto inherentiae*, что значит, которая существует не будучи предикатом какой-либо иной вещи, например, я являюсь субстанцией, поскольку все, что я делаю, зависит от меня, не требуя еще чего-то иного, чему я мог бы приписать мои поступки в качестве присущих.

Но, несмотря на это, я все же могу нуждаться в бытии некоего иного существа, чтобы иметь возможность существовать самому. Это существо может быть создателем моего бытия и продолжающегося существования (*Fortdauer*), не становясь и не будучи при этом творцом моих поступков. Поэтому необходимо тщательно отличать субстанцию и акциденцию от причины и следствия. Ибо отношения между обеими суть нечто совершенно различное⁶⁴². Нечто все же может быть *causatum alterius* или нуждаться для своего собственного существования в бытии чего-то другого, но, однако же, быть для себя субsistирующим. Но необходимо различать между субsistированием и существованием *originarie*, ибо первое было бы противоречивым, если бы нечто, существующее *originarie*, должно было бы существовать и как *causatum alterius*. Но дефиниция субстанции так, как ее в действительности набросал добродушный Спиноза, в силу слишком большой привязанности к картезианским теоремам, который понимал под субстанцией такую вещь, *quod non indiget existentia alterius*, была бы ложной. – Результатом всего этого является то, что, хотя и непостижимо, но и непротиворечиво, как субстанции продолжают существовать при помощи божественных сил.

*Concursus*⁶⁴³ называется каузальность *causarum*. Возможно, объединение нескольких причин, дабы породить следствие. Если это случается, то в таком случае конкурируют несколько *concausae*⁶⁴⁴. Из этих совместно действующих причин сама по себе ни одна не должна быть достаточна для порождения следствия, ибо иначе не было бы необходимо присоединение другой, которая должна была дать ей *complementum ad sufficientiam*. Но где есть *causa solidaria*, одна-единственная причина, там нет *concursus*. Для *concursu* прежде всего требуются несколько причин, но, кроме того, эти причины должны быть *concausae*, т.е. согласовываться, а не подчиняться друг друга. Ибо если они подчинены друг другу и составляют ряд причин, цепь, в которой каждая из них есть особое звено, то каждая также является полноценной причиной последующей, хотя они все вместе уже и имеют свое общее основание в первой. Тогда они, будучи рассмотрены сами по себе, были бы все же *causae solitariae*, а следовательно, это уже не было бы *concursus*. Если же он должен иметь место, то соединяющиеся друг с другом причины должны быть согласованы и одна должна дополнять то, чего не хватает другой в способности порождения, так что только благодаря их общему соединению порождается результат. – Если это применить к Богу, то прежде всего становится ясно, что он не конкурирует в бытии субстанций, ибо последние не могут ничего прибавить к своему продолжающемуся существованию, и сами, следовательно, не могут, воздействовать на поддержание себя самих в качестве *concausae* в соединении с Богом⁶⁴⁵. – Здесь имеет место только подчинение причин так, что все субстанции имеют свое основание в Боге как в *prima causa*, поскольку они также сотворены им в качестве материи, но именно поэтому здесь и нет места *concursus*, иначе субстанции должны были бы согласовываться

с Богом. – Точно так же *concurrus* не имеет места и в данностях природы. Ибо именно тем, что природные данности должны иметь место, уже предполагается, что их первичная ближайшая причина находится в самой природе, которая должна быть, следовательно, сама по себе достаточна для порождения этой данности, хотя она в то же время, как и все вещи природы, имеет основание в Боге как в верховной причине. – И все же *concurrus* Бога в отношении данностей мира не невозможен, ибо все же можно мыслить, что природная причина сама по себе не вполне достаточна для порождения определенного следствия. Здесь Бог придавал бы ей, следовательно, *complementum ad sufficientiam*, но *eo ipso* всякий раз, когда он это делал бы, он совершал бы чудо. Ибо мы говорим о чуде тогда, когда причина данности сверхприродна, как и было бы, если бы Бог в качестве *concausa* повлиял бы на сотворение самого этого чуда. – Поэтому если приписывают Богу особое направление и стечание данностей в мире, то ему приписывают как раз такое множество чудес⁶⁴⁶.

Но как же тогда обстоят дела со свободными поступками?⁶⁴⁷ Можно ли здесь статуировать некий *concurrus divinitutis*? Спекулятивный разум не в состоянии постичь, а опыт не в состоянии доказать, как вообще может быть творение свободным, но наш практический интерес требует, чтобы мы предполагали, что мы можем поступать в соответствии с идеей свободы⁶⁴⁸. Но если верно, что наша воля может решаться на что-либо независимо от всех природных причин, то никак нельзя предвидеть, как Бог без вреда нашей свободе конкурирует в наших поступках и в нас самих может конкурировать как сопричина нашей воли, тогда *eo ipso* мы были бы не сами или, по крайней мере, не полностью творцами наших поступков. Правда, эта идея свободы является такой [идеей], что относится к интеллигibleльно-

му миру, о котором мы не знаем ничего, кроме того, что он существует, следовательно, не знаем также и того, по каким законам он управляет⁶⁴⁹. Но если наш разум и не может отрицать возможность такого *concurrus*, то он все же усматривает, что такого рода воздействия в моральном мире были бы чудесами точно так же, как является чудесами Божьими совоздействие в данностях физического мира.

С поддержанием тесно связано всеприсутствие (Allgegenwart) Бога⁶⁵⁰, ведь оно состоит именно в непосредственном воздействии Бога на продолжающееся существование всех вещей в мире. Прежде всего, это божественное всеприсутствие непосредственно⁶⁵¹. Бог, поддерживая субстанции, существует на них не через промежуточные причины; ибо в противном случае субстанции опять же должны были бы быть его действиями, следовательно, субстанция должна была бы воздействовать на поддержание другой субстанции и поэтому также одна должна была зависеть от другой. Но то, что субстанция в мире не может быть причиной бытия другой субстанции, уже было показано выше, когда разбиралась невозможность того, чтобы субстанции мира, состоящие друг с другом *in commertio*, все же могли бы сотворить друг друга. Так же невозможно, чтобы они могли прибавить что-то к взаимному продолжению их существования или [его] поддержанию. Ибо творение и поддержание есть один и тот же акт. Всеприсутствие (Allgegenwart)⁶⁵² Бога есть проникновеннейшее присутствие (Gegenwart), т.е. Бог поддерживает субстанциальное, внутреннее самих субстанций. Ибо именно это необходимо для их продолжающегося существования, и если бы это внутреннее и существенное субстанциального вещей в самом мира не актуировалось бы беспрерывно Богом, вещи должны были бы прекратить свое существование⁶⁵³. Возможно мыслить некое присутствие, которое хотя и непо-

средственно, но не внутренне. В⁶⁵⁴ соответствии с ньютоновскими теоремами у нас есть пример этому в притяжении всех вещей мира между собой, которые притягиваются даже непосредственно, или, как он выражается, в пустом пространстве, следовательно, взаимодействуют друг с другом, а значит, все вместе являются соприсутствующими, но не взаимопроникающими, так как здесь имеется только лишь взаимовлияние, т.е. некое действие в их состоянии или некая модификация их изменчивых определений между собой. Но проникновенное присутствие – это актуация продолжающегося существования самого субстанциального в вещах. Поэтому никак нельзя даже поддержание называть неизменным влиянием на субстанции, как это делает автор⁶⁵⁵, ибо именно тем, что должно существовать влияние, говорилось бы, что Бог поддерживает только состояние субстанций, т.е. их изменчивые определения, но не сами субстанции. Следовательно, утверждалось бы, что материя независима от Бога⁶⁵⁶. Итак, всеприсутствие Бога является непосредственным и проникновенным, но не пространственным, ибо невозможно, чтобы одна вещь могла бы быть одновременно в двух местах или тем более в нескольких, поскольку она тогда должна была бы быть вне себя самой, что является противоречием. Полагают, например, что если *A* присутствует в *a*, то оно полностью в *a*, говорят, что если оно должно быть в *b*, то оно не присутствует полностью ни в *a*, ни в *b*, но в каждом есть лишь его часть. Поэтому, если утверждают, что Бог должен быть повсеместно, то должно мыслить его себе как *compositum* и как протяженную во всем мире массу, что-то вроде воздуха. Но даже тогда Бог ни в одном месте в мире не был бы полностью, но повсеместно была бы только его часть, так же как ни в одном месте на земле не присутствует вся атмосфера, но всегда лишь множество частичек воздуха.

Но если Бог является совершеннейшим духом, то он никак не может быть мыслим в пространстве, ибо пространство есть лишь условие чувственных явлений вещей⁶⁵⁷. – Ньютон⁶⁵⁸ в одном месте говорит, что пространство является *sensorium*⁶⁵⁹ всеприсутствия Бога⁶⁶⁰. Хотя и можно в человеке мыслить себе такой *sensorium*, куда помещают вместе стилище души и где конкурируют все чувственные впечатления, но именно оно в то же время было бы и органоном души, откуда бы она раздавала по всему телу свои силы и свои действия. Но о божественном всеприсутствии такое представление в высшей степени неуместно, ибо посредством этого Бог рассматривался бы как мировая душа, а пространство как его *sensorium*. Но это противоречит понятию о независимости Бога. Ибо если бы Бог был мировой душой, он должен был бы состоять *in commertio* с миром и со всеми вещами в мире, т.е. не только воздействовать на них, но также и испытывать воздействие с их стороны. По крайней мере, мы не имеем о душе никакого иного понятия, кроме того, что это должна быть некая интелигенция, соединенная с телом таким образом, что они взаимно влияют друг на друга. Сколь⁶⁶¹ мало это согласуется с бесстрастностью наивысшего существа, с легкостью может усмотреть каждый. Лучше сказать, что пространство есть *rhaeptopenon* всеприсутствия Бога, хотя также и это выражение не полностью подходяще, но его нельзя избежать из-за нехватки в языке слов для обозначения таких мыслей, не говоря уже о ясном их выражении. Поскольку пространство есть лишь явление наших чувств и отношение вещей между собой, поскольку отношение самих вещей становится возможным только посредством того, что Бог, актуально присутствующий непосредственно и проникновеннейше, их поддерживает и своим всеприсутствием определяет их место, поскольку он сам есть причина

пространства, а пространство есть *phaenomenon* его все-присутствия. Всеприсутствие Бога, следовательно, является не пространственным, а виртуальным, т.е. Бог постоянно и повсеместно воздействует своей силой на все вещи, таким образом он поддерживает сами субстанции, а также управляет их состоянием. Но при таком представлении необходимо тщательно остерегаться всяческой мечтательности, поскольку хотя это всеприсутствие и выражается в каждом актуации его существования, но никто не может почувствовать это или быть уверенным в том, что в том или ином случае действует Бог. Ибо как я могу узнать или ощутить нечто, что является причиной моего собственного существования? – Да, если это относилось бы только к изменению моего состояния, то было бы вполне возможно это почувствовать. Но поскольку актуируется само мое бытие, в отношении этого невозможен никакой опыт. Это крайне важно и служит мерой предосторожности, предотвращающей всякое заблуждение и ослепление фанатиков.

Если *concursum divinum* устанавливают как в отношении вещей, так и в отношении данностей мира⁶⁶², то имеют обыкновение называть его *concursum physicum*⁶⁶³. Но насколько неудачно это выражение употребляется вместо божественного поддержания, можно усмотреть уже из того, что мы выше сказали о содействии Бога⁶⁶⁴. Ибо как я могу рассматривать субстанции как *concausae*, конкурирующие с Богом в своем собственном поддержании, когда они даже не координируются с ним, поскольку они полностью зависят от него, как от *causa solitaria absolute prima*? Не утверждал бы я тем самым, что их бытие не актуируется Богом и что они для своего продолжающегося существования нуждаются в нем не как в единственной, но только как в содействующей причине? – Так же несправедливо причисляют *concursum Dei* к природным данностям. Ибо в них

всегда должна мыслиться *causa proxima*, которая сама действует в соответствии с законами природы, иначе это *eo ipso* не является природной данностью. Так же нельзя по-мыслить себе, как же Бог как *causa prima* всей природы должен в каждой единичной данности действовать в ней еще и особым образом как *concausa*, тогда всегда было бы так много чудес, ибо каждый случай, когда сам Бог действует непосредственно, является исключением из правил природы. Если же Бог в каждой единичной данности природы содействовал бы в качестве *concausa*, то это было бы постоянными исключениями из природных законов или, скорее, не было бы совсем никакого природного порядка, так как данности имели бы место совсем не в соответствии со всеобщими правилами, но Бог всякий раз, когда что-либо происходило бы в соответствии с его волей, должен был бы придавать им *complementum ad sufficientiam*. Какое несовершенство мира, никак не могущее быть соединенным с мудрым создателем!

Что же касается *concursum moralem*, или свободного содействия Бога в свободных поступках людей, то хотя это в виду природы свободы и не может быть понято, но все же не может рассматриваться и как невозможное. Ибо если предполагается, что каждое разумное существо может действовать само по себе даже вопреки плану Бога, следовательно, совершенно свободно и независимо от природного механизма, то вполне возможно также и то, что Бог, дабы сделать употребление разумными творениями их свободы все же соответствующим своей наивысшей воле, может в качестве *concausa* содействовать также и в их моральности.

Провидение в Боге – это единичный акт, но мы можем мыслить в нем три особые функции, а именно: промысел (Providenz), правление (Gubernation) и руководство (Direktion)⁶⁶⁵. Божественный промысел заключается в учрежде-

нии определенных законов, в соответствии с которыми должен быть устроен ход вещей в мире⁶⁶⁶. Правление – это поддержание хода вещей мира в соответствии с этими законами, а божественные директивы или руководство – это определение единичных данностей в мире согласно его воле. В той мере, в которой провидение Бога является благим, оно называется попечением (*Vorsorge*). Эти выражения обманчиво заражены (*trüglich infiziert*) понятием времени, но все же в отсутствие более подходящих необходимо использовать их после удаления из [понятия] Бога всех чувственных ограничений.

Обычно провидение Бога делят на *providentiam generalem* и *specialem*⁶⁶⁷. Под первым понимают такое [пророчество], когда Бог поддерживает все роды и виды (*genera*), под последним же такое, когда Бог заботится также и о *species*, что здесь должно указывать, как и в юридическом смысле, на индивида. Выражение *generalis* в отличие от *universalis* взято здесь в том значении, что при таком всеобщем пророчестве делалось бы еще много исключений, так как говорится, например, о короле, что он *generaliter*, т.е. в общем, заботится о своих подданных⁶⁶⁸. Однако это понятие о божественном пророчестве очевидно совершенно антропоморфно. Ибо такое всеобщее попечение чрезвычайно ущербно и вообще имеет место только у тех, кто может создать себе представление об обязанностях только посредством опыта. Но опыт предоставляет всегда только лишь агрегаты, и именно потому абстрагируемые из него правила никогда не бывают всеобщими, что всегда отсутствует еще какая-то часть возможных восприятий, следовательно, такие законы, благодеяние каковых основывается только на принципах опыта, не могут подходить всем индивидам государства и быть в равной степени общеполезными для их благополучия. Ибо как правитель земли мо-

жет знать каждого отдельного подданного и все обстоятельства, в связи с которыми его законы будут для одного крайне выгодны, а для другого, напротив, вредны?⁶⁶⁹ Но Бог вообще не нуждается ни в каком опыте, но познает все *a priori*, поскольку он сам создал все, о чем он заботится, и все возможно только благодаря ему. Законы, в соответствии с которыми должен идти ход вещей, он учредил поэтому при помощи всеобщего знания всех отдельных в этом ходе данностей и определенно принимал во внимание при их учреждении и их наибольшее из возможного совершенство, поскольку он сам наимудрейший и все во всем. Он в соответствии со своим всезнанием точно предвидит, прежде чем что-то появляется, как каждого возможного индивида, так и *genus*, и после того как сделает его действительным, заботится о его бытии, как равно и о его благополучии, посредством учреждения соответствующих законов. Именно потому что он все познает *a priori*, его пророчество является *universalis*, т.е. настолько всеобще, что оно охватывает в себе все, *genera*, *species*, индивидов. Он одним взором обозревает все, что существует, и поддерживает это своей силой. Эта всеобщность божественного пророчества не логическая, как в случае нас, людей, когда мы проектируем всеобщие правила, при помощи которых мы классифицируем признаки вещей, но реальная; ибо его рассудок интуитивен, тогда как наш только дискурсивен⁶⁷⁰. Поэтому неразумно мыслить себе в наивысшем существе только пророчество в общем (*generalis*), поскольку не может быть так, чтобы он не мог познать все единичные части. Скорее его попечение полностью всеобще (*universalis*), и тогда отличие от *providentia speciali* отпадает само собой.

Божественное руководство, когда все данности в мире направляются в соответствии с его высочайшей волей, частично естественно, частично сверхъестественно⁶⁷¹. Первое основывается на том, что он так устроил порядок природы,

что ее законы в развитии мира сообразны с его решениями, второе же в том, что он сам соответственно своим замыслам определяет единичные данности, которые не соответствовали бы его целям при [соблюдении] природного порядка. Нет ничего невозможного в том, что в наилучшем мире природные силы время от времени должны были бы требовать непосредственного содействия Бога, дабы реализовать некие его великие цели, ничего невозможного в том, чтобы Господь природы не должен был бы сообщать им время от времени *complementum ad sufficientiam*, чтобы его план осуществился. Или кто осмелится быть столь дерзновенным, чтобы желать познать возможность того, как все, что Бог планировал в мире, здесь могло бы быть достигнуто по всеобщим законам без всякого его сверхъестественного руководства? – Поэтому⁶⁷², конечно же, Бог мог для определенных данностей, которые он предопределил достичь как цели во имя тем большего совершенства целого, только лишь в качестве средства употреблять природные причины, которые он сам применял бы для создания той или иной данности. Такие исключения из законов природы могут быть необходимы, поскольку иначе в соответствии с ее обычным ходом Бог не был бы в состоянии осуществить многие и великие замыслы. Но мы должны остегаться, не имея дальнейших указаний, определять, имело ли место такое сверхъестественное руководство Бога в том или ином случае. Довольно того, что все находится под божественным руководством, этого достаточно для того, чтобы возбудить безграничное доверие к Богу.

Несмотря на это, не все происходит посредством божественного руководства, хотя все и находится в нем. Ибо как только некая данность производится непосредственно благодаря божественной воле⁶⁷³, то это уже чудо и действие его сверхъестественного руководства. Чудеса либо⁶⁷⁴

вплетены Богом при сотворении мира в природные законы, либо совершаются им самим в каждом происходящем в сцеплении вещей мира случае для необходимого замысла. В⁶⁷⁵ обоих случаях это по-прежнему чудеса, которых мы не ждем, но и отрицать которые не можем. По сути, мы можем для нашего успокоения при случайностях жизни мыслить себе каждую данность как следствие божественного правления и руководства. Какая нам разница, произошли ли они в соответствии с порядком природы или же сверхъестественным способом? Все равно все охватывается его попечением. – Только мы никогда не должны рассматривать нашу молитву как средство для обогащения (Erwerb), но скорее, когда дело касается телесных выгод, приносить ее мудрому Богу с доверием, но также и со смирением. Наибольшей же пользой от нее, безусловно, остается моральная, поскольку тем самым в нас возбуждается благодарность и верность Богу⁶⁷⁶. Если же, напротив, от нас требуется исследование того, должна ли та или иная данность являться непосредственной целью Бога, которую [данность] он учреждает или создает сверхъестественным образом, то необходимы большая осторожность и осмотрительность, чтобы⁶⁷⁷ мы в интересах ленивого разума не выводили из Бога как непосредственной причины то, что нами самими при более глубоком размышлении понималось бы как природное действие. И даже если все исследования об этом напрасны, даже при помощи таких бесплодных исканий мы исполняем наше великое призвание и поощряем культуру нашего разума⁶⁷⁸.

Если в полемике об истине, согласно которой весь мир создан Богом наилучшим образом, было бы необходимо столкнуться с возражением, как же тогда в таком наилучшем мире может иметь место моральное зло, будет скорее даже нашим долгом показать, почему же Бог не устранил зло, тогда как все находится под его правлением⁶⁷⁹. – Воз-

можность уклоняться от моральных законов должна быть присуща каждому творению. Ибо невозможно мыслить себе ни одно творение, которое не имело бы совершенно никаких потребностей и ограничений. Один лишь Бог неограничен. Но если каждое творение имеет потребности и недостатки, то должно быть также возможно и то, что оно, искушаемое чувственными побуждениями (ибо они происходят от потребностей), могло бы отказаться от моральности. Само⁶⁸⁰ собой разумеется, что здесь речь идет только лишь о свободных творениях, ибо неразумные вовсе не обладают никакой моральностью. Если же человек должен быть свободным творением и должен быть обязан самому себе развитием и образованием своих способностей и задатков, то в его власти должно также находиться и то, будет ли он следовать законам морали или же будет избегать их. Употребление его свободы должно полностью зависеть от него, даже если оно совершенно противоречило бы плану, который Бог набросал о моральном мире. Бог мог бы дать ему лишь превосходящие силы и мотивы, чтобы он как член в великом царстве целей согласно божественным решениям сделался достойным счастья. Итак, если Бог не препятствует злу в мире, то это ни в коем случае не является разрешением, но только лишь допущением⁶⁸¹.

3) О Боге как о миродержце⁶⁸²

Бог⁶⁸³ единственный миродержец, он правит как монарх, но не как деспот⁶⁸⁴, ибо он желает видеть свои приказы исполняемыми по любви, но не из раболепного страха. Он заповедует как отец то, что для нас благо, а не как тиран только лишь по своему произволу. Он даже требует от нас задумываться самим об основании его заповедей и придает значение их соблюдению, так как он хочет сде-

лать нас достойными счастья, а затем также причастными ему. – Его воля есть благо, а его цель есть наилучшее. Если он повелевает что-то, основание чего мы не можем усмотреть, то это проистекает из наших ограничений в познании, а не от природы самой заповеди. – Он осуществляет свое мировое правление в одиночку, так как он одним взором обозревает все в целом. Правда, он часто может использовать для исполнения своих благодатных замыслов совершенно непостижимое средство⁶⁸⁵.

Если Бог управляет всем, то мы имеем право принимать также и телесную связь в природе. Управление предполагает замыслы, в Боге же – наимудрейшие и наилучшие. Правда, наши усилия будут в некоторых случаях напрасны, поскольку подлинные цели наивысшего рассудка скрыты для нашего понимания, чтобы мы не могли их усмотреть. При этом с нашей стороны здесь будет необходима большая осторожность, чтобы мы не принимали природную данность, которая является лишь средством или побочным действием более высокой цели, за саму божественную цель. Но⁶⁸⁶ даже если предположить, что иногда мы исследуем ее безуспешно, мы все же тренируем наш разум и открываем по крайней мере что-то. Или даже если предположить, что мы совершенно заблуждаемся, это все же не приносит нам большего вреда, чем если бы мы приняли за дело промысла то, что являлось только природным механизмом. Лишь потребность нашего собственного разума требует, чтобы мы везде искали всеобщие законы, в соответствии с которыми упорядочены определенные данности. Ибо посредством этого мы вносим в наше познание природы единство и гармонию, вместо того чтобы разрушать всякий порядок природы, рассматривая каждую отдельную вещь как действие особого божественного пророчества⁶⁸⁷. – Точно также мы можем мыслить себе и явля-

ющиеся следствиями человеческой свободы данности мировой истории реализованными сообразно божественному руководству и согласно плану. Но даже здесь мы по природе нашего разума должны держаться всеобщего и не определять в конкретных случаях, как в них действительно проявило себя божественное пророчество. – Ибо хотя для рассудка Бога, познающего все интуитивно, целое является целым по сути лишь постольку, поскольку оно состоит из всех единичностей, в результате чего божественное пророчество и является полностью универсальным, включая в свой план каждого индивида, но мы все же были бы на совершенно ложном пути и действовали бы абсолютно противно нашему дискурсивному разуму, если бы только от единичного восходили бы ко всеобщему и таким образом желали бы обозреть целое. Природа нашего разума скорее возлагает на нас обязанность сначала задумываться о всеобщих законах, а потом, где это возможно, подводить под них все индивиды и даже виды и таким образом, правда, очень неудовлетворительным, но все же достаточным для нашей потребности, создать проект целого.

То, что автор⁶⁸⁸ говорит о божественных решениях, хотя и является человеческим представлением, ибо в Боге решения и осуществление суть одно, но все же необходимо для нашего понятия, если это мыслится достойным образом⁶⁸⁹. Но *absolutum decretum* никоим образом не подобает Богу, ибо посредством этого Бог делался бы тем самым не только деспотом, но и совершенным тираном, если⁶⁹⁰ бы предопределял к счастью субъекта, совершенно не беря в расчет его достойность, и поэтому, дабы иметь возможность сделать это с соблюдением приличий, предоставлял бы ему для этого всевозможные вспомогательные средства, другого же, напротив, напрямую отстранял и, дабы иметь возможность сделать это с [сохранением] видимости права,

отнимал бы у него все силы и возможности сделать себя достойным счастья. Практически немыслимо, как люди с сердцем и проницательностью могли прийти к таким богохульным мыслям, если к их чести не предполагать, что они либо не продумали, либо из-за одурманенности отрицали страшные последствия столь пагубного учения. Ибо тем самым понятие о Боге превращается в скандал, а всякая моральность – в химеру⁶⁹¹. Это полностью противоречит также и идее свободы человека, и все поступки таким образом могут рассматриваться только лишь в соответствии с природной необходимостью. Поэтому спекулятивным философам, для которых человеческая свобода и ее возможность по-прежнему остается неразрешимой [загадкой], во всяком случае было бы простительно, что они пришли к таким представлениям; но полагать подобного рода понятия о Боге в основание теологии, которая должна быть принципом религии, столь же загадочно, сколь и нелепо. Если человеческая душа как интеллигенция свободна (ибо как явление она в любом случае принадлежит ряду природных вещей), то от нее должно зависеть также и то, будет ли она достойна или недостойна счастья⁶⁹².

Учение о предопределении в той мере, в которой оно имеет своим предметом отвержение части людей, предполагает безнравственный порядок природы. Ибо тем самым утверждается, что уже сами обстоятельства жизни таких людей были упорядочены и соединены таким образом, что они не могли действовать иначе как так, что сделались недостойными блаженства. Тогда эти несчастные должны были бы уже в соответствии с порядком природы быть жертвоприношением нужды. Но как это примирить с понятием о благом, мудром и святом творце мира и мироправителе?⁶⁹³ Одной из величайших выгод для нашего познания и успокоения, предоставляемых нам учением о Боге, является именно то, что посредством него устанавливается точ-

ная связь между царством природы и царством целей! Именно благодаря ему мы заключаем, что весь природный порядок устроен в соответствии с божественными целями и согласуется с ними! – Но как нужда одной части творения может быть целью Бога? – То⁶⁹⁴, что Бог управляет миром согласно с моральными основоположениями, является предпосылкой, без которой устраивается всякая мораль, ибо если она не может предоставить мне перспективу удовлетворения моей потребности быть счастливым, то она и не может мне что-либо заповедовать. Поэтому необходимо не делать принципом морали разумную волю Бога, ибо таким образом я, конечно же, не уверен в том, что Бог замышлял, [творя] мир. Как я могу знать в соответствии с разумом из одних только спекуляций, что есть воля Бога и в чем она заключается? Не призывая⁶⁹⁵ на помощь мораль, я оказываюсь на скользкой дороге, окруженной со всех сторон горами, закрывающими мне обзор. В сколь же великой опасности я нахожусь, что моя нога соскользнет или что я из-за того, что перед моим взором закрыт горизонт, заблужусь в лабиринте!⁶⁹⁶

Поэтому познание Бога должно завершать мораль, а не определять сперва, является ли нечто для меня долгом или является ли нечто морально благим! Это я должен оценивать из природы вещей в соответствии с возможностью системы всех целей и быть уверенным относительно этого, так же как и относительно того, что треугольник должен иметь три угла⁶⁹⁷. Но чтобы этому убеждению придать вес и влияние на мое сердце, я нуждаюсь в Боге, который как раз в соответствии с этими вечными, неизменными законами сделал бы меня причастным счастью, если я таким образом буду его достоин. – Так же⁶⁹⁸ и в отношении нашего естествознания познание Бога и его пророчества является целью, которая должна увенчать все наши усилия в этом, но не принципом, из которого мы должны выводить каждую отдельную данность, не исследуя всеобщие законы таковой.

Четвертый раздел⁶⁹⁹

ОБ ОТКРОВЕНИИ

Автор⁷⁰⁰ определяет *revelationem latius dictam*⁷⁰¹ как *significationem mentis divinae creaturis a Deo factam*. Однако это определение некоего откровения вообще *angustior suo difinito*. Божественное откровение должно создавать для нас некие убедительные знания как о бытии Бога и его свойствах, так и о его воле. Познания о бытии Бога и его свойствах должны быть мотивами и движущими силами, которые побуждают меня к исполнению его воли⁷⁰². Всякое откровение можно разделить на внешнее и внутреннее. Внешнее откровение Бога может быть двояко: либо посредством деяний, либо посредством слова. Внутреннее божественное откровение – это откровение Бога через наш собственный разум; это последнее должно предшествовать всем остальным и служить для оценки внешнего. Оно должно быть пробным камнем, при помощи которого я узнаю, имеет ли место внешнее откровение Божие⁷⁰³ и дает ли мне в руки Бог соответствующие понятия⁷⁰⁴. Ибо сама природа, как мы уже видели выше, если я не призову на помошь разум, никогда не сможет дать мне полного и определенного понятия о Боге. И хотя она учит меня бояться одного или нескольких существ, которые могли бы создать мир, но все же не учит почитать и любить без всякой лести одного Бога, обладающего всем совершенством. Но если я должен был бы создать такое понятие о Боге, которое мне дает природа, а именно, о некоем очень могущественном существе (ибо таким образом из-за видимого противоречия целей в мире я вряд ли познал бы его как благого), короче, если я должен был бы сделать принципом религии не понятие о Боге как о всесовершеннейшем су-

ществе, но только лишь как о некоем очень совершенном, то из него для укрепления и пробуждения подлинной моральности можно вывести мало или и вовсе ничего. И чем же мне тогда поможет это естественное понятие о Боге? Точно не чем иным, как тем, для чего его в действительности использовало большинство народов, для устрашающих картин воображения или предмета церемониального суеверного почитания и лицемерного прославления!⁷⁰⁵ Но⁷⁰⁶ если я до того как примусь за физико-теологию уже научен своим разумом, что Бог есть все во всем, если я после познания моральных законов научен рассматривать как раз это понятие о Боге, как о том, кто правит миром в соответствии с моральностью, тогда естественное знание удачно служит мне для того, чтобы придать моим чистым рас-судочным понятиям больше наглядности и влияния на чувственную природу людей (*auf sinnliche Menschen*). Мне не будет грозить опасность составить себе посредством природы неполное понятие о Боге, ибо теперь я уже получил посредством своего разума совершенно определенное понятие, в соответствии с которым я могу оценивать все действия этого Бога в той мере, в какой он открыл мне себя в них⁷⁰⁷. Равно и откровение Бога в слове также уже предполагает внутреннее божественное откровение через мой собственный разум. Ибо слова, как бы то ни было, суть только внешние знаки моих мыслей. Как же я могу посредством них достичь совершенно чистого понятия о Боге? Но если мой собственный⁷⁰⁸ разум уже абстрагировал его из вещей, если он уже пришел к полностью определенному понятию о Боге при помощи морали, то у меня есть норма, по которой я могу измерить и объяснить выражения божественного откровения в слове. Даже при непосредственных явлениях Бога я в любом случае уже должен был бы заранее располагать теологией разума. Ибо⁷⁰⁹ как я могу удостовериться в том, явился ли мне сам Бог или какое-то

иное могущественное существо? В любом случае мне нужна идея рассудка о Всесовершенном, дабы не позволить себя ослепить и завести на ложную тропу. Поэтому ни одно внешнее откровение Бога не может быть правильно рассмотрено и использовано прежде, чем нашим достоянием станет совершенно полноценная теология разума⁷¹⁰. Но, с другой стороны, сперва это внешнее божественное откровение может побудить человека прийти к чистым рассудочным понятиям о Боге и предоставить ему возможность их исследовать⁷¹¹. Откровение в слове, чем дольше это будет продолжаться, будет становиться все более ученым, хотя в самом начале оно и было совершенно простым. Ибо со временем оно станет делом предания, будь то устно или письменно, и тогда должны иметься все же хотя бы единицы, кто благодаря обширной учености восходил бы к его первоисточнику и старательно проверял бы его подлинность. И здесь по-прежнему религия разума остается субстратом и фундаментом любого исследования, в соответствии с ней должна определяться ценность этого откровения в слове. Поэтому оно будет предшествовать и должно будет стать путеводной нитью любого другого откровения⁷¹².

В⁷¹³ рациональной теологии имеется много *credenda*, к принятию которых принуждает сам разум и верить в каковые со стойкой убежденностью является настоятельным долгом. Объект этого познания, Бог, такого рода, что, поскольку он выходит за все границы возможного опыта и относится к интеллигibleльному миру, здесь не может быть никакого знания о нем. Ибо знать я могу только то, что я сам познаю. То, что наше познание о Боге является не знанием, а верой, также очень хорошо в отношении нашей моральности, ибо таким образом исполнение моего долга может быть гораздо чище и бескорыстнее⁷¹⁴. Но эти предметы веры религии разума распространяют свою обязательность

на весь человеческий род, поскольку всякий разум преимущественно в моральном отношении должен неотступно принимать их, хотя он и не может их аподиктически доказать.

Спрашивается, могут ли иметься также и в некоем высшем откровении *credenda*, которые все же должны мною приниматься, хотя мой разум не признает необходимым в них верить? Возможность⁷¹⁵ этого не может быть в соответствии с разумом ни опровергнута, ни доказана. Прежде всего, ни один человек не может считать невозможным, что Бог, дабы привести человеческий род к его предназначению, к высшей степени возможного для него совершенства, вложил ему в руки в высшем откровении несомненно необходимые для счастья истины, которые бы разум, возможно, не смог усмотреть в их необходимости для своего собственного образования. Ибо кто осмелился бы решить, по какому плану и какими средствами Бог хочет содействовать людям в том, чем они должны быть по своему предназначению! – Но, с другой стороны, мой разум также мало может постичь, каким образом нечто должно быть необходимо для цели благоденствия всего человечества, что не находилось бы уже в его разуме, но превосходило всякий разум. Так рассуждал языческий философ: *Quod supra nos, nihil ad nos*. Путь, предписываемый нам нашим разумом, состоит в том, чтобы точным познанием и следованием всему тому, чему он сам учит о Боге, сделать себя достойными более высокого прозрения, которое он мог бы нам предоставить в восполнение своих недостатков. Ибо прежде чем я использую и применю то, что мне предоставлено, как я могу рассчитывать на еще какие-то дары и подарки?⁷¹⁶

Тайнами⁷¹⁷ называются, собственно, такие учения, которые не должны становиться публичными, но также вообще такие истины, относительно которых мой разум не может усмотреть, как они возможны, но которые он все же

по иным причинам должен принимать. Существует много тайн природы, но существует также и много тайн в религии разума (например, абсолютной необходимости Бога), верить в которые разум вынужден по своей собственной воле, или где он сразу попадает в тупик, когда речь заходит о том, чтобы усмотреть возможность этого. Далее, [тайна], что справедливый Бог, который все счастье, кое распределяет его благодать, не может распределить никак иначе, как в соответствии с достойностью объекта быть счастливым, все же мог бы сделать счастливым человека, который даже в своих лучших устремлениях перед судом совести находит себя все еще не совсем адекватным совокупному моральному закону, а следовательно, недостойным счастья. Здесь наш разум погружен в глубокое молчание, ибо если он скажет: «Делай так много добра, как можешь»⁷¹⁸, – этого все же еще вовсе не достаточно для моего успокоения. Ибо где найти такого человека, который мог бы определить, сколько добра он может сделать, или который был бы столь дерзок, чтобы сказать: «Я сделал все то добро, которое мог?» Я⁷¹⁹ не могу здесь полагаться на благость Бога, ибо как судью мой разум должен мыслить себе Бога в высшей степени справедливым, по строгой святости ограничивающим благость, чтобы она не стала достоянием кого-нибудь недостойного. Но какое же средство есть здесь у Бога, чтобы заменить мне то, чего не достает мне в достойности быть счастливым, – это для моего разума непостижимая тайна. Достаточно того, что мой долг – при помоши всех возможных для меня устремлений действовать согласно моральному закону и только лишь этим средством и сделать себя и способным, и ценным⁷²⁰. То, что также и в откровении Бога в слове тайны все же возможны, после того, что мы уже сказали, нельзя опровергнуть; а вопрос, имеются ли в действительности таковые, уже не относится к теологии разума.

Приложения

ИСТОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ по

«Historia doctrinae de uno vero Deo» Мейнерса⁷²¹

При рассмотрении того, что человеческий разум до сих пор познал о Боге, впадали в две крайности, которые затем в соответствии с различием в его системе использовали также и для основы рациональной теологии.

- 1) Одни хотели совершенно отказать разуму в какой-либо способности познать нечто истинное и достоверное о Боге.
- 2) Другие же ценили свой разум настолько высоко, что желали вывести все необходимые человеку познания Бога из него.

Первым постоянно было необходимо откровение слова о Боге, вторые же презирали его. И те и другие ссылались на историю; и те и другие заблуждались. Если же к делу подойти честно и в духе беспристрастного исследования, то найдут, что в действительности разум обладает способностью составлять себе морально определенное и как можно более полное для него понятие о Боге, но, с другой стороны, должны будут также признать, что по многим причинам это чистое понятие о божественном вряд ли имело место у какого-нибудь народа древности. В этом был виновен не сам разум, а препятствия, стоявшие у него на пути использования его способностей в этом отношении. Но он также и сейчас по-прежнему все еще не имеет права гордиться, а возможно, даже и верить в то, что он мог бы познать все, что относится к Бесконечному и к его отношению к Бесконечному. Если он

будет честен и свободен от предрассудков, сколько недостатков и слабостей он еще и сейчас откроет даже в полноценной системе некой возможной для него теологии? Он точно не может хвастаться своим познанием о Боге и должен, если ему из более высокого откровения становятся известны просветленные взгляды на его отношение к Богу, вместо того, чтобы опровергать их, скорее принимать и использовать их с благодарностью. Верно, что моральное понятие, предоставляемое нам разумом, настолько просто и ясно для обыденного человеческого разума, что совершенно точно не требуется так уж много культуры для того, чтобы верить в некоего наивысшего мироуправителя; необходимо также, чтобы познание, интересующее весь человеческий род, было доступно для всех людей, но должны были бы также слабо знать заблуждения человеческого разума, если всерьез желали бы утверждать, что это понятие о Боге было бы защищено от всех ложных толкований и искажений изощренной спекуляции и что поэтому не было бы необходимо посредством требующейся для острого и глубокого размышления критики всякого спекулятивного разума держать его в безопасности от всяческого повреждения. – Самая главная причина того, почему даже у греков и римлян понятие о Боге было столь испорчено, лежит в том, что они знали о моральности мало чистого и надежного. Они повсеместно трактовали свой долг только как собственную выгоду, причем, однако, терялась всякая подлинно моральная ценность поступков или же красота и величие добродетели основывались только лишь на чувстве, но не определялся и не устанавливался сам принцип, который свободный разум делает для себя неизменной нормой и условием любой его обязанности. Поэтому они не знали также и моральной потребности, которая с крайней строгостью постулирует всесовершеннейшего мирозаконодателя! – Они принимали верховную причину только лишь в спекулятивном отношении,

дабы завершить ряд причин и следствий. Но так как природа может привести всегда только лишь к могущественной и рассудочной причине, но никогда к такой, которая обладает всякой реальностью, то они впадали в политеизм, который мог умножаться до бесконечности в таких только лишь естественных понятиях. И если даже затем некоторые во имя большей гармонии принимали одну-единственную мировую причину, то это все же было, по сути, только дейстическое понятие, поскольку они таким образом мыслили себе только некий верховный первоисточник всего, но не наивысшего морального творца и управителя мира. Ибо по сути все те народы древности не имели вовсе такого понятия о Боге, которое могло бы быть использовано в качестве фундамента морали. Хотя в этом Мейнерс и прав, но когда он полагает, что они из-за того не могли прийти к этому понятию, что оно требует уже очень большой культуры и научных знаний, то нечто такое, пожалуй, невозможно сказать о простом моральном понятии Бога. Ибо практически ничего не может быть легче, чем помыслить себе верховную сущность над всем, которая сама есть все во всем. Намного сложнее делить совершенство и приписывать одной сущности это, а другой – другое совершенство, ибо тогда никогда не знают, сколько должно было бы быть дано каждой [сущности] самой по себе. Но если под этим подразумевают, что знание и натренированное наукой размышление требуется для того, чтобы обезопасить это понятие также и со стороны спекуляции, то это следует признать истинным. Но это также не было необходимо, пока человеческая воля и остроумие не начали пускаться в спекуляции об этом, для чего все же потребовалась культура. Египтяне имели о Боге только понятие дейизма, а точнее, отвратительного политеизма. То, что всякая наука и культура пришли к грекам из Египта, – это вообще-то предрассудок, к вере в который приучили саги Геродота, так как расположение и свойства земли, тирания их фараонов,

узурпация их священников скорее должны были превратить этот народ в темную, меланхолическую и невежественную толпу. Также совершенно недоказуемо и то, что египтяне превзошли другие народы того времени в каком-либо полезном знании, нужно было бы причислить тогда к этому гадание и толкование снов. Скорее уж для того чтобы сделать их землю населенной и обитаемой, у людей должны были иметься некоторые науки, такие как геометрия, так как без них при ежегодных разливах Нила было бы уничтожено все имущество. Сверх этого их священники были подлинными монополистами всех возможных искусств, которые у них еще только могли бы быть, и они никогда не позволили бы им сделаться общедоступными, иначе их репутации и жадности пришел бы конец. Заслуживающие доверия историки древности также сообщают нам, когда и какие науки были изобретены греками, среди них мы находим как раз и те, в отношении которых заблуждались, что их передали им египтяне.

Поклонение животным относительно своего истока может быть, пожалуй, объяснено весьма сносно. Возможно, в начале эти животные были всего лишь гербами городов, которые каждый выбирал себе, дабы отличаться от другого, и которых в дальнейшем придерживался, в конце же концов, ослепленный суеверием, принял в качестве богов-покровителей и которым поклонялся. Также в них совершенно не встречается то, о чем говорит относительно политеизма в остальном достаточно верно в своей естественной теологии Юм, а именно, что он терпим. Ибо так как среди них один город часто имел бога-покровителя, противоположного другому, например, один – собаку, а другой – кошку, то именно поэтому и жители были также врагами. Ибо они верили, что одно божество всегда переходит дорогу другому и препятствует им во многих благах, которые они иначе могли бы дать своим клиентам. – Греки и другие были достаточно терпимы к другим языческим народам,

в том числе точно и потому, что они находили в божествах других их собственных, только с измененными именами, так как они в основном имели те же самые свойства. Но именно отсюда происходила страшная ненависть всех язычников к иудеям, поскольку божество этого народа возвышалось над всеми и по своей сущности и по своей воле не могло иметь с ними ничего общего. Следовательно, было естественно также и то, что монотеизм, а точнее, иудеи, которые его исповедовали, были так нетерпимы ко всем язычникам.

Персы, индусы и другие языческие народы древности имели гораздо более сносную теологию, чем египтяне. Хотя они также поклонялись многим богам, но понятие, которое они составляли о них, было в какой-то мере все же достойно своего предмета, хотя и сильно испорчено. Вообще же нужно признать, что почти все те народы над всеми идолами мыслили себе, по крайней мере смутно, некое верховное божество, однако только лишь как первоисток, из которого возникло все, даже и все подчиненные божества, но которое само по себе совершенно не заботилось о мире. Это и до сих пор является тем представлением, которое составляют себе о Боге язычники. Совершенно естественно было и то, что, поскольку они абстрагировали свое понятие о Боге из мира, они по аналогии с природой рассматривали его как плодовитую причину, от которой все и произошло.

У греков мы находим естественную теологию не ранее, чем во время так называемых семи мудрецов. Но еще долго их понятия были равным образом только деистическими, пока в конце концов Анаксагор и Сократ не сделали Бога фундаментом морали. Но поскольку уже и сама мораль была основана на прочных принципах, было легко установить моральное понятие о Боге, единственное полезное и понастоящему пригодное людям. Но как только познают Бога также и как принцип природы и хотят испробовать на нем спекуляцию, снова сворачивают на ложный путь. Хотя Пла-

тон и Аристотель и говорили о чистом и морально определенном понятии о Боге, так как они применяли его только для пользы морали, но Эпикур и другие, кто хотел обосновать на нем также и естествознание, заходили при этом в такие дебри, что практически устранили всякую моральность или же терялись в сомнениях. Ибо сколь многие знания и осмотрительность были им нужны, дабы объединить одно с другим и не дать видимому противоречию целей в мире ввести себя в заблуждение. Но нужно признать, что Эпикур, поскольку он трактовал свое понятие о божественном только лишь в спекулятивном отношении, рассматривая с этой точки зрения, сохранил его достаточно чистым. Но величайшая польза этого осталась для него и его учеников незамеченной; ибо они не могли использовать подобного Бога в качестве мотива для морали. Стоики обладали, пожалуй, наиболее чистыми понятиями о Боге и даже применяли их в практическом отношении. Но они не могли вознести так высоко, чтобы рассматривать его как творца мира. Ибо хоть они и использовали в отношении него слово *creator*, но, строго говоря, они связывали с ним только понятие архитектора. Они по-прежнему принимали столь же вечную материю, из которой Юпитер, чьим именем они обозначали не поэтического Бога грома, а наивысшее божество над всеми, образовал и устроил все вещи в мире. Но если их обвиняют в том, что они утверждали необходимость вещей в мире и их изменений, то это делают несправедливо; ибо они тщательно отделяли судьбу от необходимости и понимали под этим не что иное, как божественное правление и попечение. Но для того чтобы оправдать наисовершеннейшего Бога перед лицом всего зла и страдания, которое встречается в мире, они переносили эту вину на непригодность материи, которая не всегда могла быть использована для верховных замыслов архитектора.

Какими же счастливыми мы являемся, что ни моральное, ни физическое зло (*Übel*) не могут поколебать нашу веру в Бога, управляющего миром по моральным законам!

РАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ ГОСПОДИНА ПРОФЕССОРА КАНТА

Преднапоминание

Причиной теперешнего замешательства в изучаемом предмете является повсеместно принятая свобода в мышлении. Это всегда так, когда люди начинают делать первые шаги в свободном применении своего разума и устраняется *деспотизм ортодоксии*⁷²². Тогда человеческий разум попадает в своего рода дозволенность; силы истощаются на всевозможных ложных путях и во всевозможных заблуждениях, одним словом, он [разум] впадает в анархию, беззаконие, когда не стыдится нападать на все, даже на то, что еще является достойным почитания. Но это не совсем бесполезно; ибо это единственное средство стяжать подлинную культуру и разъяснение понятий человеческого разума. Но в этом заблуждении ничто не является более вредоносным, нежели род ученой наглости, когда некто совершенно без знаний имеет особые убеждения и обращается к вещам, которые он никогда не изучал.

К числу всех объектов, относительно которых человек пребывает в мечтаниях, но также и мыслит разумно, принадлежит преимущественно религия. Религия – это то, что интересует каждого и что привлекает к себе внимание всех, даже государства и правительства. Религия без теологии – это продукт заблуждения. Она моральность, связанная с теологией. До теологии она делает несогласованные попытки, которые всегда должны будут оставаться изменчивыми. Если государства и не вмешивались ни во что, то все же они вмешивались в религиозные споры, так как сектантство, связанное с аффектом, часто может иметь очень

отрицательное влияние на государство. Отсюда возникают шайки и расколы, которые могут быть очень опасны. Поэтому это было объектом исследования уже у греков и римлян. Между тем до тех пор, пока разница в мышлении относительно религии относится только к *commercio* ученых и не выносится на публику⁷²³, до тех пор правительство может об этом не беспокоиться⁷²⁴.

Во всех этих устремлениях необходимо преподносить теологию чисто, а в особенности естественную теологию; ибо она должна служить *criterio* и пробным камнем для теологии откровения. – Прежде чем мы будем разбивать ее, мы должны сперва разобрать ее способ мышления и различия и определить эти в противном случае сложные понятия, что еще никто не был в состоянии правильно сделать.

Всякое применение разума – это либо опытное применение, либо применение трансцендентальное. Первое – это такое применение разума, когда разум заключает по аналогии законов опыта или же такое, которое практикуется для пользы опыта и согласно с его правилами, когда разум используется так, что его применение относится к опыту, например, что мир управляет мудро. Разум нуждается здесь в положении *a priori* и создает из этого опытное применение, связывает это понятие с законами опыта так, как это иначе должно было бы происходить в соответствии с ними. Дело, совершенно целесообразно устроенное человеком, предполагает в нем наличие здравого рассудка, и так как мы также и в мире все видим устроенным целесообразно, то из этого мы заключаем к мудрому правительству и создателю.

Трансцендентальное применение разума – это [такое], о чем ни один предмет не может быть дан в соответствии с законами опыта; например мнение древних о том, что

посредством умерщвлений и внутренних наказаний можно вступить в общение с невидимой сущностью. Здесь применение разума такого рода, что опытное применение не имеет места; ибо относительно этого никогда не смогут поставить эксперимент.

Всякое познание, о котором я должен обратиться к предметам в опыте, должно быть сообразно законам опыта. Мы наблюдаем некоторые цели, к которым применяются средства. Здесь то, что мыслит разум, реализуется по законам опыта или дается *in concreto*. Так же, например, и идеал нравственной чистоты; закон существует, и хотя идеал никогда не может быть полностью дан в опыте, но всегда посредством *Approximation* может быть показан пример *in concreto*. Но каждый верит, что он в конце концов сможет прийти к этому. Иное применение разума химерично, и отклонение разума от законов опытного применения есть заблуждение или фантазия⁷²⁵.

Фантазия обнаруживается⁷²⁶:

а) в суевериях или суеверном заблуждении, если оно мыслит себе некий опыт, который должен цениться выше, чем разум, и если опыт, следовательно, возвышается над применением разума; например, заклинать или заговаривать болезнь; поскольку основываются на том или ином опыте, когда это могло помочь, но когда не усматривают никакой связи. – Мистическое созерцание – это способность созерцать вещи, которые не являются предметами опыта; например мнения о духах, которые находятся с нами в общении. Пример этого никто не может показать ни на себе, ни где-то еще. Примечательно, что мистики знают только о том, что уже известно посредством опыта. Так, Сведенборг описывает все планеты и их обитателей, но только лишь те, которые знали в те времена астрономы. Об Уране он ничего не знал. Поэтому и кажется, что он

умышленно обманывал. – Мистик мыслит себе некий высший разум, который должен сделать излишним применение опытного разума;

б) в мечтательности, когда верят, что при помощи разума способны подняться так высоко, что могут не использовать опытные средства познания; например, мистические созерцания, общение духов; но относительно этого не может быть дан пример. Мечтательность – это дерзость, она выдает сумасбродство и одновременно перешагивает границы разума и его применения. Суеверие выдает глупость, оно как бы проползает в опыт и является отречением от разума. Мечтательность посредством высшего разума ищет вознестись над опытным применением.

Можем ли мы принимать нечто разумом, если мы не можем это доказать? – Да, если это необходимо разуму для полноты его применения, то это могут принимать, и это называется *вера разума*⁷²⁷, т.е. такая максима правомерности, принимать даже без доказательства то, что обязательным образом необходимо для полноты его теоретического или практического применения, когда восходят к таким принципам, как бытие Бога и надежда на будущую жизнь. Принимать нечто без доказательства часто является требованием разума. При таком условии это совершенно правильно, но нужно: а) обратиться к опытному применению; должно быть возможно вывести отсюда данности опыта; б) максима должна быть необходимой.

Неверующий – это тот, кто не признает никакого употребления разума, кроме как в предметах опыта⁷²⁸; он считает недопустимым принимать нечто, что не может быть доказано ни *a priori*, ни *a posteriori*. Неверие все это хочет воспринимать как наличное, либо при помощи доказательства разума, либо при помощи опыта. То, что должно быть постулатом разума, должно согласовываться не только с

одним лишь принципом опытного применения (ибо это имеет место также и в гипотезе), но также должно быть необходимо для полноты применения разума в теоретическом или практическом смысле. Суеверие противоположно и противно употреблению разума, а мечтательность – опытному применению⁷²⁹. Первое основывается на легковерии. Но если опровергают мечтательность и суеверие, то вовсе не впадают в неверие. Неверие должно отражаться либо в пансофии, или всезнании, либо в мифологии, в некоторой степени, в ненависти к разуму, умышленном незнании⁷³⁰. Оно должно либо говорить, что оно все знает, либо желать иметь право отречься от того, что необходимо, дабы сделать применение его разума полным; например, понятие Бога; о нем я нигде не могу получить правильное опытное применение. Слово «верующий» было неизвестно древним; между тем это философская идея и, значит, мы можем ее использовать.

Сейчас люди почти повсеместно принимают существование невидимых сил или существ, которые не могут быть познаны путем опыта. – Но как они пришли к этому понятию? – Помимо опыта есть еще два пути, а именно: а) разум и б) воображение или сочинение⁷³¹. Сперва для людей невозможно прийти к нему путем разума, так как для того, чтобы подняться к Незримому, требуется очень натренированный разум, а также более частые его испытания.

Путь разума может определить нас к этому либо доказательством разума, либо верой разума. Для доказательства разума необходимо знать видимые основания явлений в мире, дабы воспринимать их недостаточность. Для этого необходима тренировка. – Вера разума требует еще большего. Человек должен был уже тогда воспринять свою недостаточность разума и увидеть, что она [вера] необходима для полноты его применения. – Следовательно, остается только лишь путь воображения. Без разума оно идет двумя

путями: либо путь мечтательности, либо суеверия. – Помощью мечтательности это также не может произойти сразу; ибо она – только лишь экстравагантность разума; если она сама по себе недостаточна, то она выбрасывает нас на поле способности воображения. Мечтательность предполагает трансцендентальный разум. У людей же сначала не было такого применения разума, следовательно, не было также и превышения такового; ибо это есть извращение культивированного разума. – Поэтому остается одно лишь суеверие, в которое он впадает.

Так вся языческая религия была не чем иным, как суеверием. – Расцветом мечтательности был третий *saeculum*, когда появилась неоплатоническая философия. Но тогда люди были уже очень цивилизованы (*cultiviert*), и так как их разум не мог их удовлетворить, они предавались мечтательности.

Следовательно, началом мнения о таких невидимых существах является суеверие. (Это злоупотребление опытом.) Сначала человек приходил к идее о невидимых существах не иначе, как, приписывая вещам, являющимся предметом опыта, такие силы, которые в соответствии с опытом невозможны. Люди тогда еще не были сведущи в постоянных закономерностях опыта. Только лишь восприятие – это нечто совсем иное, чем восприятие неизменной закономерности, в соответствии с которой все согласуется. Это и есть то, что нас приводит к тому, что все, что нам является, есть истина, и показывает нам связь с причиной. Поэтому у древних и не было большого уважения к опыту, и следовательно, они хотят заменить это воображением. В воображении я могу поступать произвольно. Они легко мыслили себе больше существ и сил, потому что они находили мало различий между воображением и опытом. То, что все в природе закономерно, нельзя усмотреть

в неразвитом состоянии. Так использовалось воображение без путеводной нити разума. Путеводная нить разума – это согласованность предмета моего воображения или того, что мое воображение может мыслить, с постоянной и неизменной закономерностью опыта. В состоянии незнания люди не делают ничего особенного из того, что в опыте все так закономерно; значит, у способности воображения много свободы.

Но как возникла наклонность к суеверию? Главным образом, через страх и страдания. Вообще каждая страсть и страдание связаны со своего рода страхом или, собственно, с озабоченностью, что что-то может не получиться. Не красота и порядок в мире, для созерцания которых требуется разум, но страх перед страданием, для ощущения которого требуются только лишь органы чувств, привел в исполнение суеверие. Суеверие возникает не из спокойного наблюдения, а из неспокойного желания. Но поэтому оно и мыслило себе не одно лишь только страшное, но также и благодетельное существо. Только озабоченность сделать себя неугодным ему возбуждала страх.

Суеверие может распространяться:

- 1) на силы видимых предметов;
- 2) на бытие невидимых сущностей.

К первому относятся⁷³²: а) фетиши негров, чем являются ракушка, змея, металл, море и т.д., в отношении чего они верят, что они обладают определенными силами, чем они клянутся и веруют, что они будут определенным образом наказаны, если они клянутся ложно. Видимо из таких фетишей состоит также и религия египтян; б) маниту американцев и шкура горностая или красивая птица, которую они водят с собой и с которой они производят суеверные обряды и верят, что это может принести им счастье.

Люди принимают невидимое правящее существо не с самого начала; ибо это уже предполагает, что знают правление, а следовательно, уже должны находиться в цивилизованном состоянии. Поэтому мы и не находим у них понятия о правящем невидимом существе, но только о таких, какие оказывали определенное влияние на данности мира; и если они даже и представляли их себе как могущественных и правящих, то они все же не мыслили их себе как создателей природы, но как ее продукты; т.е. как такие, какие также создала природа; ибо для этого необходимо уже большое прозрение. Так было у греков и римлян. Они в соответствии с определенными основоположениями мыслили себе невидимые, правящие силы, наделенные рассудком. Они в свою очередь тоже могли иметь над собой других правителей. К понятию единого божества они не могли прийти так легко. В той мере, в какой они мыслили себе Бога по моральным законам, он был единственным; ибо в противном случае они не могли мыслить себе согласие, например двоих [божеств], а если бы оно имело место, то одно [божество] было бы все же лишним. –

Множество богов было необходимо для ограниченного разума: а) из-за множества ведомств в мире это соответствует человеческому рассудку, но оно совершенно противно морали; поэтому их боги всегда и были неморальны. – Политеизм совершенно естественен для неразвитого рассудка: б) ибо ему кажется, что для бога должно быть несчастьем, если он не имеет подобных себе для общения и должен жить в печальном одиночестве⁷³³.

Культура разума двоякого рода: 1) теоретическая в отношении объяснения явлений; 2) практическая в отношении нравственности.

В мире во многих красотах и наслаждениях природы многие вещи настолько противоречивы, что можно в рав-

ной степени заключить как ко многим, так и к одному со-зателю.

Богами в соответствии с общим понятием называются невидимые, разумные существа, чьей власти подчинены люди. Для спекулятивного разума очень сложно отыскать определенное понятие о совершенстве и единстве этих существ. Но учение долга требует единства закона и законо-дателя, и принимается единая сила, которая вознаграждает и наказывает. Нельзя мыслить себе долг так, чтобы наблю-дение за ним не имело бы определенного влияния на благополучие человека; ибо нельзя мыслить себе долг без успеха, но согласие успеха, например, то, что нищета сле-дует за пороком, нельзя мыслить себе иначе, чем когда су-ществует разумное существо, которое имеет власть над всеми людьми, и это приводит к определенному мнению об определенном существе, которое правит по моральным за-конам. Но это моральное понятие не совместимо со множе-ством таких существ; ибо у них уже должно быть различие воли, и человек тогда совсем не знал бы, как он должен поступать.

Для понятия божества (на пути морали) требуется верховное законодательство, имеющее власть, которое должно быть адекватно (пропорционально) моральным законам. Власть должна быть достаточно велика, чтобы все в мире строить так, чтобы судьба людей была адек-ватна их моральному поведению. Но для этого требуется всемогущество и всезнание, чтобы знать моральную цен-ность людей. Поэтому и разум никогда не удовлетворяет-ся, кроме как в моральном существе, которое мыслится со всеми совершенствами; следовательно, мы достигаем определенного понятия о Боге на пути морального разви-тия морального разума, а не на пути спекулятивного ра-

зума. Итак, понятие о Боге не является понятием, относящимся к естествознанию, но является понятием, относящимся к морали. При рассмотрении порядка и целей природы также могут мыслить себе многих, а не только (*just*) одно-единственное, совершенное, рассудочное существо. Это необходимо для завершения наших потребностей разума, а именно для удовлетворения нашего практического разума.

Практическое или теоретическое познание о Боге – это познание разума, и это либо доказательство разума, либо вера разума. Эта вера разума всегда прежде доказательства разума, хотя мы не можем достигнуть при помощи спекулятивного применения определенного понятия о Боге, но можем достигнуть его при помощи практического разума. Доказательство разума возможно только тогда, когда разум уже настолько культивирован, что уже знает, что требуется для доказательства. Вера разума требует меньше культуры и утонченности разума и ведет непосредственно к тому, чтобы принимать такое существо, которое содержит в себе вместе со своей святой волей также и высшее совершенство. Это совершенно безыскусный способ заключения, который должен встречаться у людей, если только они имеют в отношении моральности исправные и ясные понятия. Если человек желает мыслить себе любое нормальное соответствие мироуправления с моральностью, то он должен мыслить себе божество совершенным, свободным от всех моральных недостатков.

Следовательно, моральная культура приведет человека к понятию о Боге, к которому его не приведет никакой спекулятивный разум. Однако доказательства разума возможны в той мере, в какой разум настолько культиви-

рован, чтобы иметь в своем владении все аргументы, которые ставят вне сомнения все основания спекулятивного разума.

У древних религия часто означает то же, что и суеверие. Это понятие может брать здесь свое начало, но это еще не было оно само. Первое понятие о Боге – это понятие о некой первой сущности, поскольку она является причиной остальных. Под это можно подвести все ученые мнения. Составлено ли это понятие нами произвольно? – Нет, но оно дано нашим разумом, не врождено, но приобретено; т.е. если он [разум] когда-нибудь станет культурным, он должен необходимым образом прийти к этому в опыте. Если мы следуем за ним в ряде причин, то он приводит нас к идее, к первой причине. Следовательно, это не искусственное понятие.

Некое *ens* является либо *originarium*, которое имеет основание в себе самом, либо производным, которое выводится из других. Богом называется *ens originarium* (первая исконная сущность) не только потому, что он не может выводиться из других, имеет основание в себе самом; но также потому что все имеет от него свое начало. В понятии о Боге понятие *entis originarii* еще не полно. Я должен мыслить себе его как наделенное рассудком (*verständig*), и тогда оно будет полностью адекватно обыденному понятию о Боге. Обычно обыденный рассудок представляет его себе как создателя и управителя (не как слепо действующую причину). Это должно быть точнее определено и для обыденного понятия; итак, я добавляю сюда «наделенное рассудком»; следовательно, Бог – это наделенная рассудком, все движущая первосущность; предикат «наделенная рассудком» необходимо должен присутствовать, иначе мы не могли бы дать никакого основания порядку в мире.

Примечание. Философы настолько умалили понятие о Боге, что они причислили материальность вещей к божественности. Существовали также и люди, которые отделили от первосущности рассудок и волю.

Theologia – это учение о *ente originario*. Путями к познанию чего-либо являются разум и опыт. Теология разделяется на: 1) *rationalis*, 2) *revelata* или *empirica*. Последняя не может мыслиться, ибо она должна была бы к своему объекту иметь объект опыта. Но понятие первосущности – это только лишь понятие разума. Следовательно, теология не может быть никакой иной, кроме как рациональной; ибо если мы и должны произвести ее из себя, то это должно было бы произойти все же посредством разума. Но если это основывается на сообщении, то это эмпирический путь, поскольку есть человек, который сообщил мне эту весть. Пожалуй, можно это мыслить, но она должна была быть *indirecte* эмпирической⁷³⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

Данный раздел включает в себя три типа примечаний: примечания переводчика (будут обозначаться как *Прим. пер.*), примечания самого Пёлица (обозначаются как *Прим. Пёлица*) и варианты разнотечений в разных манускриптах лекций Канта по теологии (без специальных обозначений).

- ¹ Лекции Канта по педагогике были подготовлены к печати его учеником Фридрихом Теодором Ринком на основе собственноручных заметок Канта и записей лекций, прочитанных Кантом в 1776/77, 1780, 1783/84, 1786/87 гг.: *Kant I. Über Pädagogik* / Hrsg. von F.T. Rink. Königsberg, 1803. Русский перевод см.: *Кант И. О педагогике* // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 8. С. 399–462. – *Прим. пер.*
- ² Лекции по логике были подготовлены к печати и изданы одним из учеников Канта – Готлибом Беньямином Йеше – по личной просьбе самого философа на основе его собственноручных заметок и записей лекций его слушателей: *Kants I. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* / Hrsg. von G.B. Jäsche. Königsberg, 1800. Русский перевод см.: *Кант И. Логика* // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 8. С. 266–398. – *Прим. пер.*
- ³ Карл Генрих Хайденрайх (1764–1801) – немецкий писатель и философ, автор ряда философских трактатов. Здесь, судя по всему, речь идет о его работе «Размышления о философии естественной религии»: *Heydenreich K. H. Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*. 2 Bd. Leipzig, ¹1790–1791, ²1805. – *Прим. пер.*
- ⁴ Иоганн Кристоф Вёльнер (1732–1800) – при Фридрихе Вильгельме II был действительным государственным министром и министром юстиции, также возглавлял департамент духовных дел. Его имя в прусской истории связывается, прежде всего, с ужесточением цензурного режима (см.: *Bailleu P. Woellner, Johann Christof von* // Allgemeine Deutsche Biographie 44, 1898. S. 148–158 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd117453773.html>). – *Прим. пер.*
- ⁵ Карл Фридрих Штейдлин (1761–1826) – немецкий лютеранский теолог и историк церкви; с 1790 г. являлся профессором теологии в университете Гётtingена. Известен своими работами по библейской экзегетике, церковной истории и нравственному богословию. В своих этических взглядах Штейдлин испытал достаточно сильное влияние кантовской критической философии (см.: *Tschackert P. Stäudlin, Karl Friedrich* // Allgemeine Deutsche Biographie 35, 1893. S. 516–520 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/ppn100276318.html#adbcontent>). – *Прим. пер.*

- ⁶ Kant I. Vorlesungen über die Metaphysik // Hrsg. von K.H.L. Pölitz. Erfurt, 1821. S. 262–343. – Прим. пер.
- ⁷ Введение. D // Пролегомена. V // о религии] о религии и моральности M //
- ⁸ нуждается в некоей] в каждом виде познания нуждается в полноте идеи (тотальности). D //
- ⁹ по нему] по нему быть в состоянии давать определение своим степеням, и он составляет себе такие идеи так же и в действительности. D // быть в состоянии точно определять степень других вещей, в соответствии с их мерой и величиной, чтобы совершенство идеи некой вещи было мерилом. V //
- ¹⁰ Ср. с Refl. 6206 (AA XVIII. S. 489). – Прим. пер.
- ¹¹ быть в состоянии давать определение. Например, в] быть в состоянии давать определение, это проявляется во всех науках, но особенно в собственных науках разума. Например, при взаимной связи людей мы мыслим себе совершенную идею дружбы. Это нам необходимо и именно потому, что мы делаем это мерилом для взаимной любви. Например, в D //
- ¹² дружбы] дружбы, при которой он любит себя самого, поскольку обходится с любовью со своими близкими, и эта идея необходима, чтобы судить и определять, насколько далеко от этого отклонились и насколько сильно хотели бы унизиться. V //
- ¹³ приближается или] приближается, а с другой стороны, узрить великое полное целое идеала. V //
- ¹⁴ отстоит от высшей идеи.] Отстоит от высшей идеи; ибо если я многообразными способами ограничиваю полноту этой идеи, то от этого возникают многообразные промежуточные степени. – Если же у нас нет подобной полной идеи, то мы совсем не будем в состоянии определить и промежуточные степени; ибо мы совершенно не знаем, не достает ли еще чего-то до полноты или нет. D // Идея может быть необходима, но не сама вещь. То, что является полным, может потом быть сильно ограничено множеством способов и из идеи одной единственной вещи возникает огромное разнообразие. V //
- ¹⁵ подобное понятие] Такое полное понятие называется трансцендентальной идеей, если оно совсем не встречается в опыте. D //
- ¹⁶ идеей.] идеей. Так, я могу мыслить себе, например, совершенную республику, хоть она и сейчас не существует, и вряд ли может существовать, как подобное мыслил себе, например, автор «Истории северамбов» и Платон в «Re publica» D // «История северамбов» – утопия, вышедшая из-под пера французского автора Дени Вераса в двух частях в 1677–1679 гг. Перевод на немецкий был выполнен впервые в 1689 г. И.Г. Мюллером, автором юмористического романа «Зигфрид фон Линденберг». Перевод был достаточно популярен в Германии. В 1717 г. вышло его второе издание. – Прим. пер.

- ¹⁷ например, республика Платона? ...приблизить свое государство к совершенству.] *отсутствует* V ||
- ¹⁸ Cp. Refl. 6210 (AA XVIII. S. 496). – *Прим. пер.*
- ¹⁹ субъекта] субъекта посредством его понятия. D ||
- ²⁰ предикатов] предикатов. Существует одно-единственное понятие, которое по отношению к объекту является полным. V ||
- ²¹ содержатся все реальности);] содержатся все реальности. Наш разум нуждается в некоем настолько полном существе. D ||
- ²² но ...все остальное);] *отсутствует* V || И это возможно только в первом существе. В каждом первом некоего рода, как, например, в первом человеке. D ||
- ²³ все остальное);] все остальное); И это необходимо только в первом существе. В первой из всех вещей необходима абсолютная полнота; например, в поколении первого человека я должен мыслить себе некоего первого человека, и здесь полнота относительна. V ||
- ²⁴ связи] связи многообразного, т.е. ее зависимость от Единого. D ||
- ²⁵ целого.] целого, поскольку она берет свое начало в некой причине. V ||
- ²⁶ Мир ... собой.] *отсутствует* V ||
- ²⁷ все вещи в мире, напротив, связаны между собой] но все вещи в мире связаны между собой или касаются друг друга M || собой.] собой, если в республике один должен иметь совершеннейшее отношение к другому, то они должны подчиняться единому. Следовательно, здесь – тотальность определения, выведения и *comercii*. – Тотальность определения вещи, т.е. ее понятие, простирается на мелочи. Она лишь в Боге совершенно полна, ибо тогда мы определяем все возможные предикаты, например в правильных фигурах, таких как квадрат или круг, угол и стороны, а также, в конце концов, в какой-то мере и величина будут определяться через их понятие. В морали мы имеем совершенную идею о праведности, но не имеем таковой о полной благости. В полной идее выведения католики обретают единство их церкви, что содержит в себе нечто настолько заманчивое для разума, что Лейбниц в этом отношении предпочитал их протестантам. D || Например, воля монарха должна быть законом для всех остальных во всем его царстве; например, дерево, оно появляется, зелнеет, приносит плоды, отмирает и валится. Величайшее единство не может иметь место иначе, как если оно происходит от некоего первого. Идею полноты может иметь каждый. Но опыт никогда не сможет нам дать понятие полноты. Полнота права – это необходимая идея, совершенная праведность и справедливость – это полностью совершенная идея, если я ничего не убавляю и не прибавляю. Моральная мудрость – это совершенная цель нашего бытия. В полноте выведения первого некоего рода я могу мыслить себе первое относительно; например, начало мира из хаоса; например, религия заключается в общности того, как мы почитаем основоположения религии. V ||

²⁸ Рассудок... к максимуму.] отсутствует D ||

²⁹ к максимуму. Так,] к максимуму, это правильные идеи в отношении добродетели и порока. V ||

³⁰ с высшей степенью блаженства,] с высшей степенью блаженства, которое является внутренней, не зависящей ни от каких внешних причин удовлетворенностью души. D || Блаженство – это высшая степень счастья, не зависимо от каких-либо внешних вещей. *Summum bonum creatum i.e.* высшее благо *generaliter* V ||

³¹ злобность с] злобность, о которой совсем ничего нельзя мыслить. Самая закостенелая наизлобнейшая воля связана с наивеличайшим несчастьем (*Unseligkeit*). V ||

³² зло.] зло. В соответствии с этой идеей мы отмеряем добродетель и получаем небесные добродетели и адские пороки. Небесные добродетели – это такие добродетели, когда я сам довольствуюсь добром, не позволяя быть ведомым только мотивами. Адские пороки имеет дьявол, но не человек, ибо они совершают зло из одной лишь жажды победы. Такими адскими пороками, противоречащими природе человека, являются неблагодарность, зависть, злорадство. D ||

Величайшей из всех добродетелей является небесная добродетель, а из всех пороков – дьявольский порок. К последнему главным образом причисляют три: неблагодарность, зависть, злорадство. V ||

³³ Ср. Refl. 6213 (AA XVIII. S. 497). – Прим. пер.

³⁴ *abstracto*] *abstracto* не содержит ничего полного и определенного, например, нет никакой идеи о величайшей нужде. Отсюда происходит идеал смолы, и серы, и пламени. В этом мыслят себе величайшую муку, следовательно, это идеал фантазии и он не содержит ничего определенного. V ||

³⁵ правило. Так] Связанные с этим счастье или несчастье не являются полными идеями; ибо они основаны на ощущениях и являются только лишь идеалами способности воображения, которые у каждого человека разные. Поэтому также и гренландцы, жители восточной Индии, мусульмане и другие составляют себе каждый иное представление о небе. Шотландцы имеют также и другие представления об аде. D ||

³⁶ Жан-Жак Руссо имел большое влияние на докритического Канта, следы чего мы находим, в частности, в «Заметках в книге «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного»»: «Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания... Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей...» (Кант И. Заметки в книге «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного» // Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М., 1994. С. 372–373). С именем этого французского философа нередко связы-

вают «сократический» переворот в мысли Канта – обращение кенигсбергского философа к морально-антропологической проблематике в начале 60-х гг. Подробнее об этом см.: *Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Leipzig, 1924. Bd. 1. S. 148–151; Kühn M. Kant. A Biography. Cambridge, 2001. P. 131–133.* – *Прим. пер.*

³⁷ истинной идеей разума] таким идеалом М ||

³⁸ Но... Ксенофона.] отсутствует V ||

³⁹ Ксенофона.] Сетос Терассона – это идеал совершенного существа. Мудрец стоиков – это идеал. D ||

Идеал одного лишь разума может быть полным понятием, например, понятие о справедливости; чтобы оценить степень порока, необходимо иметь высшую добродетель. V || Здесь Кант ссылается на роман французского писателя Ж. Террасона «Сетос, или История жизни, почерпнутая из памятников и свидетельств Древнего Египта» (1731). Канту данный роман был известен, скорее всего, в немецком переводе М. Клаудиуса: *Terrasson A.J. Geschichte des egyptischen Königs Sethos. Aus dem Französischen übersetzt von M. Claudius. Breslau, 1777–1778.* – *Прим. пер.* «Киропедия» (IV в. до н.э.) – произведение выдающегося древнегреческого писателя и историка Ксенофона (не позднее 444 г. до н.э. – не ранее 356 г. до н. э.), повествующее о жизни и правлении персидского царя Кира. – *Прим. пер.*

⁴⁰ Так... ограничить степень порока.] отсутствует D и V ||

⁴² Но нечто... части таковой.] отсутствует V ||

⁴² она] это Р ||

⁴³ таковой.] Но от этого необходимо абстрагироваться, ибо это случайно и, возможно, может быть устранино. D || Идея – это всеобщее понятие, которое определяется точно. Идеал – это созерцание единичного понятия, совпадающего с идеей. V ||

⁴⁴ существа. Мы] существа, в той мере, в какой нечто является идеей, оно является правильной истиной. V ||

⁴⁵ Cp. Refl. 6213 (AA XVIII. S. 497). – *Прим. пер.*

⁴⁶ все недостатки (например,) все недостатки. Вещи в мире могут рассматриваться так, как если бы они наполовину были на свету, наполовину же – в тени; т.е. они обладают совершенствами и недостатками. D ||

О некой сотворенной вещи я в любом случае не смогу составить точно определенного понятия; например, вещи в мире мы можем рассматривать так, как если бы они наполовину сияли бы в свете, наполовину же были во мраке. V ||

⁴⁷ остаются еще многие другие недостатки.)] Находится ли это высшее существо в каком-то месте? Нет, оно должно было бы его ограничивать. Понятие высшей реальности точно определяет вещь; ибо больше, чем все, – ничто, а меньше, чем все, – не все. D ||

Но если я мыслю себе существо, которое стоит над всем этим, то оно совершеннейшее и не знает никакого места или ограничений; ибо если оно занимает какое-то место, то оно – не универсум, а следовательно, не совершенно. V //

⁴⁸ все реальности] все реальности (совершенства) M //

⁴⁹ где... воля).] отсутствует D //

⁵⁰ мудрость] мудрость и снисходительность V //

⁵¹ Ср. Refl. 6213 (AA XVIII. S. 497). – Прим. пер.

⁵² где] как P //

⁵³ господствует идея целого.] господствует идея целого. Следовательно, рациональная теология является наукой. D // Понятие о Боге является естественной потребностью разума. V //

⁵⁴ Ср. с Refl. 6213 (AA XVIII. S. 497). – Прим. пер.

⁵⁵ невозможна даже] невозможна; и все познания о Боге, которые уходят в бесконечность, составляют систему, и эти человеческие познания, простирающиеся так далеко, не могут уменьшиться. V //

⁵⁶ теология] естественная теология. D //

⁵⁷ Выражение «теология разума» не является кантовским изобретением. Уже у Тетенса в его работе «О всеобщей спекулятивной философии» говорится о некой «теологии разума» (см.: *Tetens J.N. Über die allgemeine speculativische Philosophie*. Bützow / Wismar, 1775. S. 14, 24; русский перевод см.: *Тетенс И.Н. О всеобщей спекулятивной философии* / пер. А.Н. Круглова. М., 2013. С. 51, 67). В более поздних работах Тетенса это понятие определяется точнее. (См.: *Круглов А.Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII в.* М., 2008. С. 285–287; *Krouglov A.N. Die Theologie der Vernunft bei J.N. Tetens // Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, 21 [2009]. S. 112–116.) – Прим. пер.

⁵⁸ Богу] Боге. Какой род познаний будет в этой теологии наиболее полезен? D //

⁵⁹ больше. Обыденное] больше, мы исследуем его здесь не так подробно, ибо мы всегда можем идти в нем все дальше и дальше, так как никогда не усматривают свои мечтания и это самое важное. Первое также ведет нас к Богу, но не к истинным источникам, второе же самое важное. Познание Бога из теологии должно согласовываться с обыденным, каждый должен это понимать; ибо только лишь рассудок мечтательен, но обыденный остается хорош, так как он избавлен от всех искушений. Обыденный разум не занимается скрупулезными сомнениями, это делает наука. V //

Примечания на полях из D: Теология не служит на пользу естественной философии, ибо объяснять в последней данности теологически, не только ничем ей не помогает, но даже вредит ей. Если я нахожу в мире даже великую целесообразность, то я не должен сразу же вос-

ходить к Богу. Это полностью противно естественной философии; ибо здесь я должен ссыльаться на причины, которые могут быть даны в опыте, где можно при помощи экспериментов проверить истину, и только через это естественное познание может расширяться. Но говорят: принцип, ссыльаться на Бога, приводит к тому, что мы всегда проводим исследование в соответствии с мудрыми целями. Но тогда я должен сначала составить себе план о божественной мудрости, какими качествами та должна была бы обладать, что обнаруживало бы слишком большое самомнение. Можно в изучении природы применять телеологический метод, в особенности же предполагая в органических телах целесообразность, но при этом нельзя использовать методы теологические, ибо хотя слово Бога и более понятно, чем слово природы, но Бога я по-настоящему не знаю, а природа же всегда находится у меня под рукой.

Теология, соединенная с моралью, дает религию, и это ее собственная цель. К моральному понятию о Боге как о неком *summi boni* относится лучшая воля, высшее могущество, величайшая протяженность и т.д., короче, некое *ens perfectissimum*. В моральном совершенстве я должен мыслить себе также и природное совершенство сразу в высшей степени. Физическое понятие о Боге как о некой интеллигенции совершенно неопределенно, до тех пор пока я познаю его из целесообразности и порядка природы или же как ее действие, произведенного им. Тогда я в лучшем случае могу заключить к большой мудрости. Только лишь моральное понятие определяет понятие о Боге полностью. Определенное понятие является *omnitudo*. Поэтому понятие о Боге относится, скорее, к морали, чем к физике. Мы допускаем здесь иногда одну причину, иногда несколько. Из-за противоречия в природе. Теология нужна не в теоретическом, но в практическом отношении, чтобы придать моральным законам действенность. D || Cp. с Refl. 6213 (AA XVIII. S. 497), Refl. 4589 (AA XVII. S. 603). – Прим. пер.

⁶⁰ иметь возможность о нем спекулировать, посредством спекуляций мы скорее] иметь возможность о нем спекулировать, и поэтому он не интересовал бы нас. Практический интерес состоит в том, чтобы быть в состоянии определить высшую сумму всех целей. V || Cp. с Refl. 6213 (AA XVIII. S. 497). – Прим. пер.

⁶¹ нас] так же Р ||

⁶² укрепляется еще больше] укрепляется еще больше. Понятие высшего существа – это всегда определенное понятие, а значит, Бог. Интерес двояк: 1. спекулятивный, 2. практический. Теология имеет влияние на религию, не на спекуляцию; ибо она должна делать нас не богатыми, а счастливыми. Во всех спекулятивных понятиях мы легко можем полностью отказаться от высшего существа; но практический интерес имеет огромное влияние, придавая нашим моральным умонастроениям большой вес. Следовательно, теология преследует не спекулятив-

ный, а практический интерес. Религия – это не что иное, как наш долг, обращать внимание на божественные, моральные законы. Значит, ее интерес основывается на морали, которая через связь с познанием о Боге приобретает реальность. Законы одних лишь обязанностей не содержат в себе мотивов, если не предполагается высшее существо. V ||

⁶³ помыслить себе рассудок божественный!] помыслить себе рассудок божественный! Мы можем из понятия *maximi* познать все границы, а также и границы человеческого разума. Да, скажут, что это объяснение *obscurum per aequum obscurum*. – Но здесь это не имеет места, ибо понятие *maximi* я мыслю себе определенное, чем любое другое. D ||

⁶⁴ ущерб. – Так] ущерб. Поэтому люди бьют себя в грудь и даже самый обыденный человек сразу же [обращается] к понятию о Боге. D || Так же и благость. В Боге можно мыслить себе величайшую благость, так как он ни в чем не нуждается. Но в людях она не определена. V ||

⁶⁵ Теология... соразмерны его достоинству.] отсутствует в D и V ||

⁶⁶ Cp. с Refl. 6228 (AA XVIII. S. 517). – Прим. пер.

⁶⁷ соразмерны его достоинству. Хотя наивысшее достоинство, которое нам известно, является наивысшей божественностью, *summum bonum*, но это означает еще настолько мало и почти ничего, ибо наше познание может быть детским и еще не обладать никаким достоинством, хотя оно и занимается наивысшим предметом. V ||

⁶⁸ Да! Поскольку] Да! Так как она является субстратом, а также завершением всякой моральности. D ||

⁶⁹ поведению. Естественная] Объективная теология – это такая теология, которая имеет всеобщую ценность познания Бога и, следовательно, обладает величайшим достоинством. V ||

⁷⁰ субстратом всякой] субстратом религии откровения, которую необходимо расширить. D ||

⁷¹ праведности.] праведности. Она обладает достоинством, если она есть *organon* или субстрат религии. Религия – это применение моральности к теологии, которая состоит в вере в высшее существо. Моральное совершенство недостаточно без блеска или идеи Бога. Естественная религия также является субстратом всякой религии откровения, последняя только дополняет недостатки естественной. Но ошибкой является, когда люди думают, что Бог заботится, тогда они оставляют все свои раздумья и верят, что они могут ни о чем не беспокоиться. Это был бы недостаток естественной религии. Как это говорится там, в Евангелии, о том, кто закопал свой талант, который он должен был дать в рост. Если же мы будем усердствовать, дабы постичь естественную теологию посредством нашего собственного разума, то мы сделаем себя достойными теологии откровения. V ||

Примечания на полях D: Теология обладает достоинством, так как она заимствует свое познание из морали. Люди часто бахвалятся достоинством предмета, о котором они говорят, рассчитывая, что это и им

придаст достоинства. Однако если познание не имеет никакой ценности, то оно тем более пренебрегаемо. Теология имеет ценность и достоинство ради религии. Поскольку люди принимают религию, они уже должны иметь познание о Боге, которое должно быть у всех одинаково. Если бы это не было так, то тогда только некоторые люди были бы способны к принятию религии и исследованию своих обязанностей. Теология обладает достоинством, когда она настолько соизмерна здравому рассудку, что человек для ее обретения, не нуждается в учености. Поскольку она относится к наукам, то это придает ей блеск. Как наука она необходима, чтобы на поле учености опровергать заблуждения и придерживаться ее правильного познания; ибо теология как познание целокупного разума подвержена опасности быть опровергнутой возражениями. Поскольку она полностью окружена наукой, то она должна возвыситься до нее. Поэтому она обладает только лишь негативной, но не позитивной пользой для расширения познания, ибо наиученейший понимает в теологии то, что относится к практическому и служит не большим, чем самый обыденный человеческий рассудок. Самое обыденное познание о Боге достаточно для теологии, но оно не имеет определенного принципа и поэтому непонятно. Следовательно, теология служит как ученость только в качестве защитного оружия против другой учености. Заблуждения в теологии очень вредны, так как они подчас изменяют моральную теологию. Даже спекулятивные заблуждения должны избегаться, что согласует теологию с ней самой. Никому нельзя здесь приписать богословскую ученость, ибо тогда мы бы все знали о Боге одинаково много. Дабы согласовать наш разум с самим собой и привести систему природы в гармонию со свободой мира, я могу мыслить себе некое существо как Бога, но его существование и то, является ли он интеллигенцией или *suntum bonum*, я не знаю. Тут я могу только лишь ссыльаться на потребность разума допускать наивысшую степень познания для его оправдания, так как мы не способны вместо этого мыслить что-то другое или лучшее. Гипотеза божественного возникает частично из субъективных оснований. Но мы оправдываемся тем, что другие знают объект не лучше нас и что нас в отношении к нашему субъекту может удовлетворить еще меньшее. Поэтому позволительно принимать такую гипотезу, если посредством этого наше познание приводится в согласие. Древние философы делились на *physici* и тех, которые занимались природой божественного. Это была теология. Последние сразу же восходили к высшему сущству. *Physici* объясняли это из природы, но их естественное объяснение не сопровождалось никакими экспериментами. D || Cr. с Refl. 6232 (AA XVIII. S. 518). — *Прим. пер.*

⁷² познана. Но в] Ибо сюда относятся филологи и т.д. Впрочем некоторые древние называли себя теологами, философами, элеатской школой. D ||

⁷³ учености, здесь] не ученость, не расширение, но только добросовестность в том, что ограничивают свою заносчивость. V ||

⁷⁴ научиться. —] научиться, следовательно, философ — не ученый, так как он обладает этим через свой разум. Теология — это наука обо всем, что мы знаем о Боге. О естественной теологии может быть вынесено решение, когда науки совершенно точно определятся в своих границах. V ||

⁷⁵ *theologicas*. Но под] Поэтому греки делили своих философов на *Physicos*, основателем которых был Фалес, и *theologicos*, которые занимались природой божественного. Греческие философы имели определенную свободу по отношению к религии страны. Их религия состояла только лишь в обычаях и не имела Писания, их обычая не так уж сильно отличались от других. V ||

⁷⁶ разума. Они] Здесь в основу кладется «Подготовка к естественному богословию» Эберхарда; но не всегда ссылаются на этого автора. Здесь Эберхард говорит, что признаки Бога обладают реальностью, т.е. что их можно мыслить. Это логическая истина, но от этого она еще не обладает объективной реальностью. D || См.: *Eberhard J.A. Vorbereitung zur natürlichen Theologie*. Halle, 1781. S. 8. Cp.: Refl. 6245 (AA XVIII. S. 524), 6213 (AA XVIII. S. 497), 6227 (AA XVIII. S. 516), 6244 (AA XVIII. S. 523). — *Прим. пер.*

⁷⁷ и т.д. Здесь] Принципы нравов, соединенные с познанием Бога, составляют религию. Для этого необходимо, чтобы признаки Бога обладали реальностью. Без познания о Боге я не могу исполнять обязанности. Но объективно это означает, что мы действительно принимаем такое подобное существо. V ||

⁷⁸ минимум теологии] *Примечания на полях D*: Здравый рассудок — это минимум правильного рассудка, и поэтому мы должны везде видеть то, что он может везде усмотреть о теологии. Если я рассматриваю теологию как основополагающее понятие (*Grundbegriff*) морали, то необходимо предполагать только лишь минимум рассудка. D ||

⁷⁹ Cp.: Refl. 6244 (AA XVIII. S. 523). — *Прим. пер.*

⁸⁰ религии. Это] Каково же тогда наименьшее доказательство, понятнейшая теология, которую может понять человек даже с ограниченными способностями, которое, однако, достаточно, чтобы усмотреть, что он должен; ибо здесь нужно принимать так мало, что, как уже было сказано, каждый это может усмотреть и мы также можем требовать этого от всех; ибо, с одной стороны, один может иметь больше религии, чем другой. V ||

⁸¹ — Может] *Примечания на полях D*: Это с достоверностью возможно и доступно ограниченному рассудку. Для того чтобы составить себе достаточное понятие о Боге, он должен только подумать, что необходимо для того, чтобы мыслить себе Бога как миродержца. Знание бытия Бога не является необходимым для всеобщей религии и даже для здравого рассудка тоже вряд ли. И даже рассудительная вера для

этого не является необходимой. Невозможно мыслить себе, что должно веровать, ибо вера является одобрением, определенным основаниями, а следовательно, свободна. Никого нельзя к этому принудить. Обыденный рассудок составляет себе понятие о Боге, так как это кажется ему совершенно разумным, ведь тем самым все в мире согласуется лучше, а также и из-за моральной потребности. Подобного Бога он представляет себе как возможного. Именно моральная религия делает нас лучшими людьми, так как мы хотя и усматриваем законы морали, но не можем придать достаточно сил нашей воле посредством философии, дабы их исполнять. Религия культа предполагает естественную религию и предписывает некие особые обязанности по отношению к Богу. Но тогда я должен уже до этого всеобще познать, что я являюсь обязанным; ибо желать прославить Бога злым сердцем все равно, что стараться обманом добиться его расположения. Чистый рассудок не способен на убедительные основания для бытия Бога, но может все же находить его очень разумным. Культ без убеждения о Боге есть лицемерие. Оно должно быть убедительным принятием истины из теоретических и практических оснований. Максимумом теологии было бы знание о бытии Бога. ||

⁸² невозможно. Следовательно, это] Но он должен обладать моральностью. Бытие должно быть сначала познано из нравственности. Если в основание кладется, что Бог существует, то все равно говорят из морали; ибо последняя может быть познана *a priori*. V ||

⁸³ Следовательно, для этого... существует.] отсутствует D ||

⁸⁴ и римлянах] отсутствует D ||

⁸⁵ к религии. – Мы] Если в основание кладется возможность Бога, то на этом может быть основана религия. Мы можем из каждого понятия о Боге составить себе полное моральное [понятие]. Здесь должно быть высшее существо, которому все подвластно. Если я не принимаю Бога, то хотя мораль и является прекрасной идеей, но тогда нет мотивов ее исполнять. На моральных положениях может основываться только лишь одна религия. Если я допускаю мораль, то внешние предметы уже должны мне доказывать, что существует Бог. А именно посредством представления возможности. К выводу, что возможны злодейства, религия совершенно не в состоянии прийти. Было бы достаточно уже и того, что она предоставляла бы нам только лишь одну возможность, и именно этого как раз и требует наука. V ||

⁸⁶ на нашу моральность.] Заблуждения, случающиеся в спекулятивных понятиях, не так опасны, как в моральных, ибо они влияют на религию. Понятие о Боге должно быть ясным, насколько никто не может это оспорить. Например, если мы предполагаем, что Бог избрал людей, но также и осудил какую-то часть, следовательно, что люди возносят ему хвалу и приносят жертвы, это указывает на жажду почи-

тания, посредством чего люди снова могли бы только грешить. Это указывает на лесть и в религии такое понятие предосудительно.

Тут возможно спекулятивное понятие о Боге. V ||

⁸⁷ Cp.: Refl 6214 (AA XVIII. S. 499). – Прим. пер.

⁸⁸ *empirica] theologia revelata* или *empirica D* ||

⁸⁹ познание.] Примечания на полях D: В рациональной теологии объект не мыслится так, как в других науках, произвольно, но он задан нам природой самого разума. Понятие Бога в самом общем значении – это понятие некой наивысшей сущности, поскольку она причина всех остальных сущностей. Оно не врождено нам, но приобретено, так что разум, если он культивируется, в соответствии с его принципами с необходимостью должен прийти к нему. Бог – это *ens originarium*, так как он не произведен и является причиной всех остальных сущностей. Но единственный ли он, тем самым еще не решается. (Некоторые причисляли также и материю к божественному). Однако это понятие еще не удовлетворяет нас, но мы должны мыслить себе еще и обладающее рассудком первосущество. Так, самому обыденному применению разума Бог представляется как наделенный рассудком создатель, наделенное рассудком, управляющее миром первосущество. Учение об *ente originario* есть теология. Она может быть *rationalis* или *revelata aut empirica*. Эмпирическая теология совершенно невозможна, ибо предмет должен был бы встречаться в опыте. Но понятие о Боге только лишь понятие разума. Эмпирический путь недозволен. Здесь я могу по праву спросить: откуда оно берется? Но могут думать, что *ens originarium* непосредственно сообщает эту науку. *Theologia rationalis* бывает теоретической и практической. Та, которая основана на теоретических принципах, бывает *transzendentalis* или *naturalis*, та, которая основана на практических основаниях, – это *theologia moralis*. *Theologia transzendentalis* основывается на совершенно чистых понятиях, *naturalis* кладет в основание опыт, хотя принципы применения этого опыта суть полностью [принципы] *a priori*. ||

⁹⁰ разуме;] разуме; ибо спекулятивные понятия такого рода, что они не предполагают никаких понятий. Следовательно, было бы невозможно ничего сказать о божественном рассудке или воле, ибо понятие воли может браться только из опыта нашей души, так как она направлена на то, как мы выражаем удовольствие или неудовольствие. V ||

⁹¹ чистого разума.] чистого разума. Слово *naturale* должно восходить к разуму и противоположно *revelata*. *Naturalis* может лучше, нежели опыт, использоваться для отличия там, где понятие берется из понятий, или же происходит из природы и переносится на высшее существо. V ||

⁹² Отсюда и до раздела «Трансцендентальная теология» текст в *M* отсутствует.

⁹³ как *ens originarium*,] отсутствует V ||

⁹⁴ философии.] философии, как *ens extium summum*, это наивеличайшее понятие о Боге, где мы представляем первосущность как наивысшую сущность, поскольку она составляет первооснову всех сущностей. V ||

⁹⁵ *naturalis*.] Примечания на полях D: *Naturalis* она называется потому, что природа также является совокупностью предметов опыта, и я беру свои знания из природы. – *Th. rationalis* также иначе называют *naturalis* в противоположность *super-naturalis*; но предикатом *rationalis* показана *differentia specifica*. ||

⁹⁶ не только как – но также] отсутствует V ||

⁹⁷ Ср.: Refl. 6214 (АА XVIII. S. 499). – Прим. пер.

⁹⁸ моральной теологии.] Примечания на полях D: Я применяю здесь понятие о Боге и испытываю, не мог ли бы я основывать веру не на моральных основаниях. – Теологическая мораль кладет в основание естественную теологию. ||

⁹⁹ мира, по] мира, *summum imperans*. Можно мыслить себе естественную теологию без морали, если он создавал ее без целей. V ||

¹⁰⁰ Примечание на полях D: Атеизм – это мысль, которую противопоставляют существованию Бога. Он является скептическим, когда говорит, что не находит достаточного основания принимать, что Бог есть; догматическим, когда полагает, что обладает основанием не принимать Бога. Первый еще можно извинить, так как он всегда готов принять существование Бога, если бы оно было доказано. Он – безбожие, догматический же – отрицание Бога. || Ср.: Refl. 6214 (АА XVIII. S. 499). – Прим. пер.

¹⁰¹ дейстом. Хотя] дейстом. Он может присваивать Богу только онтологические предикаты и не допускает *theologia naturalis* в качестве возможной; например, это отлично от мира; могущество, присутствие и т.д. – это такие свойства, которые мы никак не можем получить из опыта. V ||

¹⁰² теистом. ...как существо, бесконечно от меня отстоящее.] отсутствует в D и V ||

¹⁰³ В данном случае Кантом употребляется термин *Intelligenz*, заимствованный из схоластической философии, где он обозначал как способность к рассудочному познанию, так и само это рассудочное познание. В текстах Канта данный термин также не однозначен: он обозначает как совокупность познавательных способностей, так и носителя этих познавательных сил (мыслящее существо). В данном переводе сохраняется традиционный для «Критики чистого разума» перевод понятия *Intelligenz* как «интеллигенция», восходящий к переводу Н.О. Лосского (см.: Арзаканян Ц.Г. Примечания // КЧР. Стр. 557). – Прим. пер.

¹⁰⁴ в ней... и] отсутствует в P² ||

¹⁰⁵ Между тем... как *summa intelligentia*.] отсутствует в P² ||

- ¹⁰⁶ антропоморфизмов, следовательно, она] антропоморфизмов, но сама по себе она бесполезна, и это равносильно тому, как если бы я не верил в Бога. D ||
- ¹⁰⁷ Ср.: Refl. 6214 (AA XVIII. S. 499). – Прим. пер.
- ¹⁰⁸ Ибо... в царстве целей.] отсутствует в D и V || Ср.: Refl. 6214 (AA XVIII. S. 499). – Прим. пер.
- ¹⁰⁹ откровении. Но] Она вообще не могла бы иметь места, если бы человек уже не имел теологии. Некоторые хотят вывести поступки из природы вещи. Сложно найти первый принцип моральности. Мораль, которая предполагает теологию и рассматривает исходя из воли Бога, что должен делать человек, – это теологическая мораль. Но она портит всякую мораль, какой бы замечательной она ни была. V ||
- Философская мораль бывает двух видов. Одни хотят объяснить обязательную силу наших обязанностей из самих свободных поступков, другие же предполагают высшее существо, определяющее наши законы. D ||
- ¹¹⁰ гипотезой.] гипотезой. Ахенваль принимает, что мы не можем познать Бога ранее, чем будем иметь понятие о нем. Теология, которая кладет в основание моральные понятия, это и есть та самая теология, которая принуждает нас принимать моральные законы. Религия откровения не сдерживает естественную, а дополняет ее, но не портит. Естественная религия, а с ней также и мораль, должна быть такого свойства, что она независима без предположения любых понятий о Боге. В основе каждой теологии откровения лежит естественная. Если у нас появляется заинтересованность в морали, то у нас появляется также и заинтересованность в бытии Бога, и на этом основывается вера. V || См.: Achenwall G. Prolegomena iuris naturalis. Gottingae, ³1767. § 52; Achenwall G. Ius naturae. Gottingae, 1767. Vol. 1. § 27. – Прим. пер.
- ¹¹¹ Онтологию P ||
- ¹¹² Примечание на полях V: и является собственно трансцендентальной теологией. ||
- ¹¹³ Вольфом. В ней] Вольфом. Хотя древние и имели уже некоторое знание об этом, но оно было еще очень неопределенno. Они пытались положить в основание опыт, а именно, что существует нечто. V ||
- ¹¹⁴ существа. Вольф] существа. Лейбниц, преимущественно Вольф V ||
- ¹¹⁵ утверждал] сомневался в том P ||
- ¹¹⁶ существ] существ. – Правда, он [предмет] был только эмпирическим, но оно простирается аж до наивысшего существа, и это должна быть первосущность. Но то, что мы знаем, что нечто существует, ничем не может нам помочь. Это только бесконечный проводник перед нами. V ||
- ¹¹⁷ существует... не зависит.] отсутствует в V ||
- ¹¹⁸ Возможно здесь присутствует неявная ссылка к Иоганну Якубу Энгелю (1741–1802), немецкому писателю и философу, и его двухтом-

ной работе «Философ для мира» (см.: *Engel J.J. Der Philosoph für die Welt. Bd. 1–2. Leipzig, 1775–1777*). – *Прим. пер.*

¹¹⁹ интуитивного. – Но] интуитивного. – Ибо примеры я могу проверить, а абстрактные примеры должны восходить к их причине. Следствия являются доказательствами их причин. V ||

¹²⁰ Сократ] *Примечание на полях* в V: И говорил, так как у нас есть создатель, так же, следовательно, есть и она. ||

¹²¹ наставлений. Она] Уже Анаксагор желал доказать бытие Бога из произведений искусства природы. А именно, он сравнивал произведения искусства с делами природы и пытался мыслить себе не причину мира, но живое существо. V ||

¹²² предоставить наглядность и] Она должна вести нас к тому, что мы рассматриваем Бога не только как создателя, но также и как совокупность системы всех целей. D || Например, я нахожу предсматрительность, но также и разрушение; я не всегда вижу, заботу о каждом, но всегда вижу заботу о всем роде. V ||

¹²³ разум. Здесь] разум. Чем больше удаляются от онтологий, тем неопределеннее наши понятия. Не могут заключать к целому. От физикотеологии мы должны переходить к космотеологии, а от нее снова к онтологий, которая должна очистить и полностью определить наши понятия. Следовательно, мы видим, что онтология является фундаментом всякой теологии. В онтологии Бог рассматривается как принцип сущности, в космотеологии мы мыслим себе Бога как принцип ряда причин, в физикотеологии – как принцип системы всех следствий. V ||

¹²⁴ Онтологическое доказательство] отсутствует V || трансцендентальная теология D ||

¹²⁵ предикатов. Но суждения] предикатов. Ансельмово доказательство, или картезианское. Наш рассудок ни о какой вещи не может составить отчетливого понятия, если он не знает ее предикатов. Они – признаки вещи. Посредством предиката возникает суждение. D || Эти доказательства лежат в основе природы и разума. Итак, Вольф доказывал *ex contingentia mundi*, древние же брали для доказательства мировое движение; ибо спекулятивные доказательства во все времена могут сильно отличаться по форме, а картезианское доказательство взято только лишь из понятий чистого разума или *entis realissimi*. Но оно и доказывает лучше всего. Ибо наш разум не может мыслить и составить четкое понятие о вещи иначе, как посредством суждения. Поэтому каждый признак – это предикат, приписываемый вещи, а каждый предикат – это суждение. V ||

¹²⁶ аффирмативными,] аффирмативными. Логика дает нам понятия, но она занимается вовсе не содержанием понятий, а употреблением понятий в суждениях, не заботясь о том, существует ли эта вещь или нет. D ||

Например, камень двигался или не двигался. Логика задумывается не над содержанием, а над употреблением познания. Но логика заботится не только о том, следует ли ответить утвердительно или отрицательно, но и о понятии. Но утверждение и отрицание можно представить себе как понятия; например, если я говорю, что много людей несведущи, то я могу ответить утвердительно и тогда это утвердительные суждения. Но я мыслю себе вещи не в суждении, а в понятии, а посредством суждения возникает понятие. V //

¹²⁷ вещей. Но] вещей. Ибо и первое, и второе здесь смешаны. Следовательно, сложно отличить в понятии реальность от отрицания. Например, зрение не является чистым реальным ощущением, но также смешано с отрицанием; ибо если свет тушится, то оно пропадает, или же я могу видеть лишь поверхности вещей, поэтому здесь присутствует недостаток и поэтому необходимо некое вспоможение. Далее, быть протяженным – тоже отрицание. Существо, обладающее всеми реальностями, не может иметь протяжения. V //

Но во многих случаях не удается легко отличить реальность от отрицания, например наслаждение и боль. Является ли последняя только лишь отрицанием или также и реальностью? Некоторые полагали, что первое. Безразличие здесь является отрицанием. D //

¹²⁸ предикатам. Именно] предикатам. Что делает вещь вещью? Она предполагает пространство; следовательно, для того чтобы вещь существовала или не существовала, требуется реальность или что-то позитивное. D //

Все наши познания о вещах суть представления через понятия, которые я определяю все больше и больше до тех пор, пока они не будут определены полностью, и тогда я получаю понятие об индивиде. Каждое понятие подводится под еще более общее понятие и является определением еще более общего. D //

¹²⁹ вещей. Если] вещей. *Realitas* не может, собственно говоря, быть задана по-немецки. Собственно, это означает вещественность (*Dingheit*), вещность (*Sachheit*). Все вещи всегда обладают реальностью. Например, я могу сказать: воздух эластичен, протяжен, коротко, если я мыслю себе некую вещь, то я всегда мыслю нечто реальное. Понятие об *ente realissimo*, следовательно, – это понятие о совершенной вещи. Но она совершенна, если все возможные предикаты реальны. Если же существует вещь, обладающая всеми реальностями, но все же чего-то одного не хватает, то она ограничена и содержит отрицание. Например, если бы существовал вечный свет, заполняющий все пространство, то не было бы ни одного затемненного места. Но если мы помыслим себе нечто, что вызывает тень, то так возникнет вещь, которая связана с отрицанием. Теперь можно опре-

делить понятие об *ente realissimo*, а именно это возможное из всего возможного. Кроме того, для *ente realissimo* не возможно, чтобы другие вещи не имели недостатка; ибо это суть лишь тени от него и всех вещей, различие можно представить себе как разные ограничения *entis realissimi*. Если же существует сущность такого рода, что из ее понятия исключена некоторая реальность, то она является *perit negatio partim realis*. Первое не так совершенно, как второе. Все вещи нужно мыслить себе как подчиненные некой вещи вообще, определенной посредством всех возможных предикатов, которая, например, вечна, неизмерима и т.д. И подобная вещь есть *ens realissimum*. Это естественное понятие, которое, правда, не может понять обыденный рассудок, но которое заложено в нашей природе, поскольку у нас нет ничего иного, кроме отображений. Все наши знания вещей суть ничто иное, как представление через понятия, и каждое понятие рассматривается как определение еще более общего понятия. Итак, поскольку мы видим, что сама природа человеческого разума ведет нас к тому, чтобы мы все усматривали через понятия, то мы среди бесконечного множества определений находим то различие, что они либо позитивны, либо негативны. V //

¹³⁰ модификации. —] модификации. Но понятие о реальности всегда предшествует понятию об отрицании; ибо отрицание является всего лишь устраниением некой реальности; например, слепой от рождения ничего не знает о свете и темноте. D //

¹³¹ Отсюда... типографское дело.] отсутствует в D //

¹³² вещей. Это] вещей. Каждая вещь обладает большим или меньшим числом потенций (*fähig*), в зависимости от того, большей или меньшей реальностью она обладает, и если она не имеет в себе никакой реальности, то она отрицание или *nihil privativum*, например рассудок и незнание. Здесь сначала в основание должен быть положен рассудок, и это — позитивное. V //

¹³³ формулами. — Но] формулами. Почему все реальности объединяют в одной сущности, а не разделяют между различными сущностями? Но тогда каждая должна была бы обладать реальностью и недостатком. Но подобная сущность не может быть постигнута, если я не предполагаю сущность, не обладающую недостатками. Следовательно, я должен сослаться на *ens realissimum*. Оно — совершеннейшая сущность как вещь вообще. Совершеннейшее некоего рода вещей было бы очень тяжело помыслить, например совершенные часы. Полноценная сущность обладает всем и ни от кого. D //

Мы не можем мыслить себе реальность различно, тогда нужно было бы представлять себе некий недостаток, а тогда снова нужно было бы предполагать некую сущность, определяющую недостатки этих

различных реальностей. Все различия вещей предполагают некую [вещь], обладающую всем, и ее называют совершеннейшей вещью; но это совершеннейшее рода очень тяжело определить. Но сущность, в которой все предикаты представляют смысл, является самой полноценной. Человек отличается ограничением, то же, что обладает всем, – это *ens completum*, которое наделяет человека всем и посредством чего человек когда-нибудь должен был достичь наивысшего совершенства. V ||

¹³⁴ Интересно отметить, что здесь Кант под трансцендентальным понимает по сути только онтологическое. Это противоречит как употреблению данного термина в печатных работах Канта, так и другим разделам данных лекций (см., например, начало раздела «Физикотеологическое доказательство»). – Прим. пер.

¹³⁵ Но... либо случайно.] отсутствует D ||

¹³⁶ случайно. То] случайно, если она [вещь] случайна, то она не может существовать иначе, как через причину. V ||

¹³⁷ Но это... к высшему совершенству такового.] отсутствует в D и V ||

¹³⁸ понятиями. –] понятиями. Тейст не идет дальше, но тогда у него нет совершенно никакой теологии; ибо я не знаю, существует ли одно или несколько *entia originaria*, имеет ли оно ограничения или нет. Ранее мы пытались из понятия вывести необходимость, теперь же мы должны из понятия необходимости получить также и наивысшую реальность. D ||

¹³⁹ и что... должно быть совершеннейшим.] отсутствует в D и V ||

¹⁴⁰ свойств] познания V ||

¹⁴¹ создателя. Это] создателя. Она проникает совершенство мира и находится в нем сплошь лишь мудрость. Она говорит, что не случайные вещи, но случайный порядок предполагает наивысший рассудок и свободную волю. V ||

¹⁴² мира. Источник] мира, но я не знаю, не существует ли еще более высшего существа, чем это, не существует ли нескольких создателей мира. Тогда оно должно выходить на трансцендентальное доказательство. D ||

¹⁴³ Ср.: Refl. 6214 (AA XVIII. S. 499). – Прим. пер.

¹⁴⁴ Что... или наихудшим.] отсутствует в D и V ||

¹⁴⁵ Но... к неизмеримому могуществу. –] отсутствует в D ||
вещью. Но] вещью. Этот порядок мира не может быть заложен в природе вещей, но должна существовать причина, и именно такая, которая действует в соответствии с целями, и теперь нам нужно доказать, что причина вещей, которая это произвела, не только единственная, но и что она способна произвести все возможное. Так как мы в физикотеологии можем уверенно заключить к совершенной

причине, недостает только того, имеем ли мы основание верить, что это существо одно-единственное и что оно обладает всемогуществом. V ||

¹⁴⁶ опровергнуть. Именно] опровергнуть, например всемогущество Бога. Физико-теология заключает от творений природы и кажется, что она только испорченное понятие о Боге; ибо, например, деревья и камни все же не могут быть целями, ради которых был создан мир? V ||

¹⁴⁷ как... доказательство совершенства его творца.] *отсутствует* в D и V ||

¹⁴⁸ Это... и совершеннейший результат.] *отсутствует* в D и V ||

¹⁴⁹ Данное замечание отчетливо показывает нам, что, по мысли Канта, уделом космотеологии является не только телесный, т.е. чувственно данный, мир, но и мир умопостигаемый, что лаконично передается выражением «мир вообще». – *Прим. пер.*

¹⁵⁰ верить. – Все] верить, например, о влиянии звезд на человеческую судьбу. Это серьезное исследование, относящееся к антропологии. D ||

Исследование способа мышления людей относится уже больше к антропологии, и тем самым мы задумываемся об этом. Помимо этих трех спекулятивных доказательств имеется еще также моральное, которое заслуживает очень большого внимания. V ||

¹⁵¹ Ср. Refl. 6214 (AA XVIII. S. 499). – *Прим. пер.*

¹⁵² нет. И хотя] нет, таким образом, состояние скептического атеиста является неустойчивым состоянием, в котором он постоянно переходит от надежды к сомнению и недоверию. V ||

¹⁵³ теизм.] теизм. Этот критический теизм либо моральный, либо догматический. Моральный утверждает убежденность в существовании Бога из практических оснований. Догматический теизм является критическим в той мере, в которой он занимается тем, что отмеряет силы человеческого разума чистым спекулятивным разумом. Моральный теизм обладает тем преимуществом, что он не подвергнут нападкам скептического атеизма, противника чистого спекулятивного разума, поскольку он отказывается от спекулятивных оснований. V ||

¹⁵⁴ в него. Фундамент] в него. Он противоположен скептическому атеизму, в ином же отношении – догматическому деизму. Поэтому он не подвергнут нападкам скептического атеизма, ибо последний нападает вовсе не на бытие Бога, а на спекулятивные доказательства такового. И посредством морального теизма мы полностью защищены от скептического атеизма. Здесь мы рассматриваем Бога как законодателя в царстве нравов и целей. D ||

Критическое самопознание приводит нас к моральному теизму. Мы всегда сохраняем убеждение достаточной силы и именно из практических оснований. Теология, которая основывается сплошь на чистых разумных основаниях, мыслящая себе Бога как необходимое существо и представляющая его себе как высшего создателя, была

деизмом; мыслящая себе Бога как интеллигенцию, как неизменное существо, как *principium* природы царства целей, была теизмом и *theismus moralis*, мыслящий себе Бога не в соответствии с природой, но в соответствии с нравственностью, посредством чего мы полностью защищены от скептического атеизма. Они рассматривают Бога как законодателя царства нравов. V ||

¹⁵⁵ действиям. Разум] действиям, например, я не принуждаем к долгу держать свое слово, но я делаю это, даже если это связано с самопожертвованием, так как я усматриваю, что это хорошо, что в противном случае я был бы недостойным, если бы не делал этого. V ||

¹⁵⁶ навсегда. Человек] навсегда, например, если человек, который ни разу не сказал неправду, в рамках своей совести однажды решил это сделать в шутку, то он, говоря серьезно, будет пытаться это исправить; ибо в противном случае в глубине сердца он будет удручен, будет находить себя достойным презрения, не нуждаясь для этого в высшем существе. V ||

¹⁵⁷ воедино. Человек] воедино. Но законы не являются звеном такового, поскольку они совершенно сюда не подходят и потому исключаются. V ||

¹⁵⁸ счастье. Он] счастье. Вся система наших обязанностей устанавливается сама по себе, но мы не признаем долга, который наложен на нас другими, если он не совпадает с нашими взглядами, поскольку иначе никакое постороннее существо не может сделать для нас разрешенным то, в отношении чего мой долг говорит мне, что это не разрешено. Я не нуждаюсь в воле иного существа для морали, но я ищу ее из природы вещей; ибо мораль может вывести внутренний долг и его необходимость из разума. V ||

¹⁵⁹ блеском. Поэтому] блеском. Если я одновременно усматриваю правильность и аподиктическую достоверность правил морали, то мне все же чего-то недостает, что могло бы придать их исполнению силу и притягательность. Это происходит от того, что человек не только разумен, но и чувствен. Мы пока не обладаем счастьем, но нуждаемся в нем. Если же я вместе с тем еще и приношу в жертву столь много выгод, то я должен все же надеяться, что я когда-нибудь стану благодаря этому счастливым. От природы я не могу этого ожидать; ибо здесь дела у праведника часто обстоят хуже, чем у обманщика. Но я никак не могу отказаться от счастья, следовательно, я должен допускать другую жизнь, в которой моя добродетель будет вознаграждена. D ||

Следовательно, если даже такая аподиктически достоверная система морали положена в основание и кажется хорошей, то все равно все же чего-то не хватает, так как помимо разума я являюсь еще и таким

человеком, который связан с чувственностью, который обладает потребностями. Так как я существо, которое не является счастливым, но нуждается в счастье, то, если бы моя сущность была бы чувством, являющимся счастьем посредством осознания своей праведности, моральный закон все же был бы тем, что еще превосходило бы это. Этого мы не можем требовать от хода природы, ибо он не может направляться в соответствии с моральными действиями, следовательно, мы также не можем ожидать от него и счастья; например наводнения коснутся добропорядочных граждан в той же мере, в какой и бесполезных, и как те, так и другие утонут. Следовательно, мы не можем ожидать этого от хода природы, взирая на небеса и не зная, каков ход вещей. Благое поведение – это такое поведение, посредством которого мы становимся достойными счастья, и человек должен связывать с принципом морали также принцип счастья. Посредством своекорыстия добродетель в моральном смысле не увеличивается, выгоды могут, правда, сделать меня счастливым, но не удовлетворенным; ибо если это случается не по праву, то от этого моя совесть, так сказать, пылает. Следовательно, то, что моральные законы могут сделать меня здесь совершенно счастливым, не является ходом природы. Если бы моральные законы были лишены всяких обещаний, то они никак не могли бы стать практическими, ибо у них не было бы силы и побудительной причины.

Следовательно, если мы рассматриваем нашу мораль и именно *a priori* и через разум как заповеди, но также тем же самым разумом научены усматривать ее обещания, то невозможно, чтобы сами заповеди были побудительными причинами, но должно приниматься некое существо, во власти которого находится всякое счастье и от которого мы должны надеяться его получить. V ||

¹⁶⁰ действий, а для этого] действий. Следовательно, я должен принимать некое существо, во власти которого находится всякое счастье. D ||

¹⁶¹ моральности. Оно] моральности, оно находится повсеместно и везде ищет добродетель, следовательно, оно вездесуще, оно существует во всякое время, следовательно, оно вечно; и в конце концов оно должно также обладать волей, которая во всех отношениях соответствует моральным законам, следовательно, оно является законодателем. Итак, я познаю правильность моральных законов и желаю быть в состоянии следовать им. D ||

Далее такое существо должно было бы обладать всемогуществом, присутствовать повсеместно, а также в вечности, чтобы поведение творения соответствовало его состоянию в этом мире. V ||

Примечания на полях в V: Ибо добродетельный человек многое стоит. Оттого что люди умирают, ничего не зависит, но если умирает доброде-

тель, то тогда все исчезает, и если я это полностью принимаю, то мир не что иное, как место обитания всех недостойных его жителей. ||

¹⁶² благоволение. Так] благоволение. Далее, это высшее существо должно обладать святой волей, которая всем служит путеводной нитью и соответствует моральным законам. Эта воля должна быть законом, который мы должны исполнять совершенно точно. Существо же, чья воля есть закон, является законодателем. Он должен быть повелителем природы и законодателем разумных существ, чтобы они находились в его власти, и такое существо я должен предполагать для целей моральности. Отсюда следует, что я ради моральности: 1) познаю мой долг, 2) имею также желание поступать сообразно ему, 3) надеюсь, что я не буду несчастлив, если буду жить сообразно этим моральным законам, но, если я буду вести себя сообразно этой моральности, то даже стану счастливым. V ||

¹⁶³ моральности. Тем] моральности. В конечном счете, в моральной теологии я могу познать высшего Бога, а посредством физикотеологии – только очень могущественное существо. D ||

Здесь я рассматриваю мою волю совершенно иначе, и следовательно, я не могу знать, как я пришел в этот мир, если я не допускаю такое существо. V ||

¹⁶⁴ Так... разума.] отсутствует в D и V ||

¹⁶⁵ существо, которое для нас] существо, т.е. существо, которое не имеет ни начала, ни конца, поскольку оно ни от чего не зависит. V ||

¹⁶⁶ Это понятие... Бога.] отсутствует в D ||

¹⁶⁷ всякой реальностью] всяческими совершенствами (реальностью) M ||

¹⁶⁸ как раз из этого понятия о подобном *entis realissimi*] как раз из этого понятия о наисовершеннейшей сущности (*ens realissimum*) M ||

¹⁶⁹ необходимость. Понятие] необходимость, это *ens summum*, существо, обладающее всей реальностью, но не в относительном, а в абсолютном совершенстве. И это свойство называется бесконечностью. V ||

¹⁷⁰ вседостаточностью] вседостаточностью или всеудовлетворенностью M ||

¹⁷¹ других. И] других. Понятие Бога как наивысшей сущности относится к онтологии, понятие Бога как *ens originale* лежит в основании космологии, в которой я всегда стараюсь вывести из понятия *entis originis* все совершенства. Онтотеология начинает с понятия о Боге как о наивысшей сущности и старается потом из этого доказать, что наивысшая сущность исконна. Она заключает от этой сущности к сущности всех сущностей, а потом к первосущности и через это заключение выводит, что таковая существует. Я могу рассматривать ее как *a priori*, так и *a posteriori*. V ||

¹⁷² *negativum*. Но] *negativum*. Поэтому лишь тогда можно мыслить себе реальность как полноценную, когда это состоит в полном определении всех *praedicatorum contradictione oppositorum*. V ||

- ¹⁷³ *oppositorum*. Следовательно] *oppositorum*. Его идея необходима для нашего разума. Он является *ens rationis ratiocinatae*. Мы можем мыслить только один предмет, если мы точнее определяем всеобщее понятие. Но он подчиняется более общему понятию. Разум представляет себе, что все объекты его познания должны быть определены в отношении всех контрадикторных предикатов. D ||
- ¹⁷⁴ В современной логике данное положение подвергается сомнению. Выдвигаются альтернативные концепции онтологического отрицания, т.е. отрицания, существующего самостоятельно. Интересно отметить, что сторонники такой точки зрения нередко ссылаются на мысли Канта, высказываемые им в одной из своих докритических работах, а именно, в «Новом освещении первых принципов метафизического познания» (1755). Подробнее см.: Кислов А.Г. Онтологически автономные отрицательные суждения: И. Кант, Н.А. Васильев и неклассическая логика // Кантовский сборник. 2005. № 1 (25). С. 54–70; Кислов А.Г. Автономия отрицательных истин: ранний Кант и девиантные рассуждения // XI Кантовские чтения «Кантовский проект просвещения сегодня»: Материалы международной конференции / под ред. Л.А. Калинникова, В.А. Чалого, А.Н. Саликова. 21–23 апреля 2014 г. Калининград. Калининград: БФУ, 2014. С. 100–103. – Прим. пер.
- ¹⁷⁵ реальности. Ибо] реальности. Например, в понятии о теле остается неопределенным, жидкое ли оно или твердое. V ||
- ¹⁷⁶ *originarium*. Напротив] *originarium*. Мы еще не доказали, что вещь существует, но у нас есть лишь идея о ней, которая обнаруживается в самой природе нашего разума. V ||
- ¹⁷⁷ *derivativum*. Если] *derivativum*. Теперь нам необходимо определить наши понятия о реальности, которые мы хотим приписать Богу. Наш автор Эберхард отличает смешанные реальности от чистых. V || См.: Eberhard. S. 14–15. Ср.: Refl. 6259 (AA XVIII. S. 534). – Прим. пер.
- ¹⁷⁸ неудачно. Ибо] неудачно. Автор называет последние смешанными предикатами. D ||
- ¹⁷⁹ Так... идея об объекте.] *отсутствует* в D и V ||
- ¹⁸⁰ Бог. Полно] Бог. *jahve* означает вечный. V ||
- ¹⁷¹ Богом, например] Богом. Так она должна быть связана со всей реальностью. Всезнание есть не иначе как основание, связанное с могуществом, а оно – с наивеличайшей продолжительностью. D ||
- ¹⁸² Вечный. Здесь] Вечный. Вечный является, собственно говоря, выражением, которое используют арабы. V ||
- ¹⁸³ целиком. Это] целиком. Если помыслить себе некую реальность в качестве основания, то она все же не может мыслиться как беско-

нечное основание, но если я мыслю себе наивысшее основание во всем *respectu*, то это Бог. V ||

¹⁸⁴ противоречило. Это] противоречило, но из потребности нашего разума еще не следует, что она не нуждается в объективной значимости, хотя это и было бы возможно *ens realissimum*. Субстрат для того, чтобы мыслить себе вещь, всегда является реальностью. V ||

¹⁸⁵ понятие. Но] Если я хочу мыслить себе, например наибольшее из возможных тел, то я сразу представляю себе в каждом теле границу, и то, что существует еще большее пространство, которое оно не занимает. Но это является отрицанием, поэтому также и понятие о наивысшем теле невозможно. V ||

¹⁸⁶ Например... устраниет другое.] *отсутствует* в V ||

¹⁸⁷ другое.] другое. Автор говорит. D ||

Автор обращает на это внимание. V ||

¹⁸⁸ *realissimi*. Ибо] *realissimi*, например, в бесконечном пространстве мыслят себе все возможные предметы; если же я рассматриваю различия вещей, то они отличаются тем, что пространство ограничивается различными способами. V ||

¹⁸⁹ созерцать. – Понятие] созерцать. Собственно, понятие об *ente realissimo* – это *omnitudo realitatis*. Это, собственно говоря, понятие о Боге в трансцендентальной теологии. Посредством «универсума» мы можем познать величину абсолютно, иначе же – только относительно. Можно мыслить себе *ens realissimum* также как *maximum realitatis*; но это понятие не настолько определено; ибо если я знаю, что сущность является наивысшей в ее реальности, то поэтому я еще не знаю, обладает ли она всеми и как многими реальностями. D ||

Чистую реальность мы можем мыслить себе *in abstracto*, но не *in concreto*, или же представлять. Конечный и бесконечный рассудок, как говорит наш автор [см.: *Eberhard*. S. 16 – Прим. пер.], различны и не имеют единой единицы измерения. Но тогда бесконечный рассудок не может называться рассудком. Поэтому он противоречит сам себе, и конечный и бесконечный рассудок должен обладать совершенно единой единицей измерения, поскольку, в противном случае, разнородные вещи не могут сравниваться; и хотя наш рассудок по качеству и отличается от божественного, и поэтому не схож с ним, но мы все же должны мыслить его в нашем понятии сперва сходным, а затем можно увеличить величину качества до бесконечности, ибо иначе мы можем сравнивать его с таким же успехом, как мили с годами. Мы должны лишь опустить все недостатки нашего рассудка, но он должен быть схож; ибо иначе я думал бы, что Бог вообще не имеет рассудка. – Слово «все» определено и определяет величину. Только универсум, целостность, дает определенное понятие, и толь-

ко посредством них мы можем познать величину абсолютно. Все остальное мы познаем только *comparative* в сущности, которая должна быть одновременно наивысшим определением всех причин. *Omnitudo realitatis* является наибольшим определенным и собственно наименованием божественной воли, и можно сказать о Боге, что он является максимумом. Но если *omnitudo realitatis* обладает такими свойствами, то она гетерогенна; и даже если наши понятия не простираются так далеко, то мы все же должны принимать ее. Но мы совсем не можем знать, насколько велика эта сущность в отношении реальности, поскольку мы не обладаем всеми реальностями, которыми мы должны были бы обладать, если мы хотим точно ее определить. Тогда была бы не одна, а много высших сущностей, и это снова-таки невозможно. Ибо Бог как *summum maxitum* лишь один обладает всеми реальностями. Если же спрашивают, есть ли там, во всех мирах, совершенства и являются ли они гомогенными, то это не имеет значения; ибо *maxitum realitatis* есть Бог, определенное понятие, которое мы, однако, даже не можем ухватить. Только универсум, целостность, наивеличайшее и наисовершеннейшее дают целостное понятие. Все остальные – относительны и сравнительны. Например, если я говорю, что солнце очень велико, я тем самым еще не определяю, насколько оно велико. Можно рассматривать Бога как максимум, поскольку никто не может это опровергнуть; однако это не определяет величину саму по себе, а только ее понятие. Я не должен путать максимум с понятием *summum*. Ибо понятие максимума не является еще понятием *summum*. Понятие последнего включает в себя все реальности. А понятие максимума реальности противно понятию *omnitudo*. V ||

¹⁹⁰ ней; ибо] ней. Автор различает математическое и метафизическое бесконечное. D ||

¹⁹¹ Ср.: Refl. 6253 (AA XVIII. S. 531). – Прим. пер.

¹⁹² Следовательно, бесконечность... чтобы быть в состоянии сказать, насколько велик сам предмет.] *отсутствует* в D и V || См.: Eberhard. S. 16; ср.: Refl. 6266 (AA XVIII. S. 536). – Прим. пер.

¹⁹³ Примечание на полях D: Но почему необходимо использовать математическое понятие в метафизике? – *Infinitum* родственно *mensurabile*. – *Infinitum* не указывает на то, что сущность без ограничений. Это *illimitatum*. Конечен ли в действительности Бог в математическом смысле или нет, не относится к вопросу о том, обладает ли Бог всеми реальностями, но это служит для того, чтобы показать ограничения человеческого рассуждка. Это указывает на то, что мы никогда не сможем познать *ens realissimum* достаточно полно, ибо масштаб гетерогенен, а именно реальности в мире. D ||

¹⁹⁴ ибо... из-за своего происхождения из математики, универсумом реальностей.] отсутствует в D ||

¹⁹⁵ меньше. Но] Если мы мыслим себе некое реальное как высшее основание, то мы всегда приходим к понятию о Боге; например, наивысшее могущество, связанное с наивысшей мудростью, еще не составляло бы всего, если бы не наличествовали вездесущность и т.д.; следовательно, некая реальность, которая была бы без всяких ограничений. В каждой реальности в ее наивысшей степени как *complexus omnium realitatum* я мыслю себе *ens realissimum*, и именно это является наивысшей реальностью без всяких ограничений. V ||

¹⁹⁶ следствию. Следовательно] следствию, в нем все возможно и все возможности содержатся в нем. Наивысшая сущность по отношению к основанию рассматривается как сущность всех сущностей или как наивысшее основание, т.е. основание всех вещей. Автор называет это наивысшей плодотворностью. V ||

¹⁹⁷ Следовательно... не прокралось ничего, что противно его наивысшей реальности.] отсутствует в D и V ||

¹⁹⁸ мире. Что] мире. (Следовательно, Бог тибетского ламы, заключающийся в его собственных высказываниях на собрании святых, т.е. благочестивых людей, полностью очищенных переселением душ, вообще не является Богом. Ибо это всего лишь *accidens*, случайная связь.) Вечность, всеприсутствие, сила и всемогущество + беспастьность. После них мы будем стараться применить к Богу в космогонии эмпирические предикаты. Бесконечно важно, когда мы исправляем наши понятия о Боге и устранием из них противоречие, если я не могу сразу познать все; ибо недостаточное все же всегда может быть полезно, а недостаток легко может быть восполнен; но ошибочное всегда будет вредным. Имеются *realitatis phänomena*, чувственные реальности, которые для рассудка являются отрицаниями, и *realitatis noumena*, которые для рассудка являются чистыми реальностями; например, боль является реальностью, но также одновременно и отрицанием, поскольку она устраниет другую реальность. Наслаждение же, пожалуй, есть некая реальность; ибо оно, следовательно, некое содействие бытию. Но в состоянии наслаждения мы аффицируемся множеством вещей. Но этого мы не можем сказать о Боге. Следовательно, хотя мы, пожалуй, и можем приписать ему наслаждение, но все ограниченное должно быть опущено; это *via reductionis*. Любовь для нас является склонностью. Она предполагает потребность и зависимость. Следовательно, таким образом мы не можем приписывать ее Богу. D ||

И все эти понятия должны быть продемонстрированы в трансцендентальной теологии как онтологические предикаты, и тогда можно

переходить к эмпирическим понятиям и рассматривать свойства Бога из мира. Бесконечное, следовательно, это то же самое, как если бы я называл наивысшую сущность *immensurable*, неизмеримой. Бесконечное означает вообще прогресс в увеличении величин, которые мы никогда не сможем полностью познать и которые неограниченны. При помощи нашего рассудка мы можем, пожалуй, измерить великую сущность, но мы все же не можем измерить при помощи нашего рассудка рассудок божественный; ибо это совсем никакой не масштаб, и это ни по мере, ни по числу невозможно; ибо если я даже возьму очень большое число мер, то эта сущность все же по-прежнему останется неизмеримой и бесконечной; ибо этого не достаточно, чтобы определить божественное творение, а тем более, божественное могущество. Но остается нерешенным, не получим ли мы некой единицы измерения, если мы соберем вместе все реальности. Если предположить, что мы могли бы определить это посредством бесконечного числа, то это было бы все же математическим и совершенно недостаточным для определения наивысшей сущности. Следовательно, слово «бесконечное» абсолютно ничего не выражает о наивысшем совершенстве и его слишком мало. (Примечание на полях: Следовательно, понятие *infiniti* не адекватно *enti realissimo*, как и понятие *entis summi*, которое не может возникнуть никак иначе, как только из понятия *entis realissimi*.) Она также не может быть *ens maximum*; ибо это не должно означать, что она обладает некоторыми реальностями, но что она обладает всеми, и наивеличайшая из вещей это еще не вывод, что она знает также все. Следовательно, нужно немного задержаться на трансцендентальной теологии. При условии, что мы не можем получить понятие о Боге, мы не должны все же и отрицать то, что ему присуще. Очень важно не загрязнять понятие о наивысшей сущности и не привносить в него ничего ошибочного, что ему противоречит; ибо наши понятия могут быть недостаточны и поэтому всегда могут нуждаться в восполнении. Понятия чувственности противостоят трансцендентальным понятиям. Имеются *realitates phaenomena*, которые в явлении или для органов чувств суть позитивны, а для рассудка – негативны. *Realitates intellectuales* же для рассудка позитивны. Например, боль является *realitas phaenomenon*, поскольку это ощущение. Поэтому ее нельзя было бы приписать высшей сущности. Наслаждение же, как кажется, скорее, относится к делу. Но если здесь и присутствует реальность, которая могла бы быть приписана *enti realissimo*, то тут же содержится и отрицание; ибо наслаждение всегда происходит от причин, гармонично сочетающихся с жизнью. Поэтому нельзя это прямо приписать Богу, так как мы не можем примерить к Богу то, что он

аффицируется чуждыми причинами. Тем самым нам потребуются усилия, чтобы из всего того, что содержит реальность, устраниТЬ отрицания, и это мы называем поступать *via reductionis*. (Примечание на полях: например, если я демонстрирую любовь к кому-то, то это зависимость. Я не могу мыслить это о Боге; ибо хотя он и демонстрирует любовь и даже величайшую любовь к своим творениям, но ему никто не может продемонстрировать или выказать любовь, так как он в себе самом наисовершеннейшая любовь.) V //

¹⁹⁹ Запутывающий ныне оборот «вообще» (*überhaupt*) во многом объясняется исторически. Эта традиция восходит к переводу Вольфа латинской терминологии на немецкий язык. Так, «вещь вообще» (*Ding überhaupt*), ставшая предметом онтологии, – это перевод латинизированного аристотелевского «*ens in genere*» или «*ens ut ens*». – Прим. пер.

²⁰⁰ понятия. Сюда относятся: 1) возможность, 2) сущность, 3) существование, 4) необходимость, 5) единство субстанции, 6) нематериальность, 7) не мировая душа, 8) причина, 9) продолжительность, вечность, 10) всеприсутствие, 11) всемогущество. Все эти понятия должны быть продемонстрированы в трансцендентальной теологии как онтологические предикаты, и тогда можно переходить к эмпирическим понятиям и рассматривать свойства Бога из мира. Но *per viam reductionis* я не должен приписывать ему ничего такого, что себе противоречит; например, я не могу *per viam reductionis* мыслить себе о Боге протяженность, ибо тогда не остается больше ничего. Поэтому я должен делать это *per viam emanentiae*, ибо она никогда не является целостной, следовательно, не может быть повсеместно, и это понятие мы должны полностью устраниТЬ. Теперь же, хотя мы и можем применить это понятие о вещи вообще к Богу, то все же сомнительно следующее: все понятия о Боге могут быть высказаны *simpliciter*, и нам всегда необходимы условия чувственности, дабы их применить. Но условия чувственности относятся к феноменам и не подходят к сущности, которая свободна от всякой чувственности; поскольку Бог был сначала мира, то я не могу иметь никакого иного понятия, кроме чувственного; ибо я должен поместить причину в определение времени. Следовательно, субстанция – это такой субъект, который является предметом моих чувств. Бог не может быть предметом моих чувств, а также не должен так представляться. Онтологические понятия о Боге не могут быть представлены *simpliciter*; они суть как раз такие понятия, которые говорят о Боге, хотя они еще сильно смешаны с ошибками. Если же мы теперь отсечем все условия чувственности, *per viam reductionis*, то хотя у нас и останется понятие, но оно не будет иметь никакого значения; так я должен был бы, например, уместить Бога с его силой в определение

времени, что совершенно неподходяще. Коротко, онтологические понятия будут, следовательно, единственными понятиями, которые применимы к Богу в чистом виде. Если же мы хотим иметь понятие о Боге *in concreto*, то нам необходима *via reductionis*. Трансцендентальные понятия говорят о вещах вообще, при этом мы не выводим их из опыта. Трансцендентальные понятия, которые я беру из опыта, я всегда могу применить к наивысшей сущности. Трансцендентальные понятия суть понятия о некой сущности, бытие которой я определяю из необходимости, следовательно, здесь вообще некая вещь из всего возможного. Следовательно, трансцендентальными понятиями о Боге являются: его сущность, возможность, бытие, субстанция, причина, сила, необходимость, независимость. Но они не должны содержать ничего, кроме сплошных позиций, и если эти понятия содержат нечто позитивное, что может мыслиться о некой сущности, тогда они чисты. V ||

²⁰¹ субстанции, простота] субстанции, что эта субстанция различна, не только нематериальна, но также и не имеет связи с миром, следовательно, также не является мировой душой. D ||

²⁰² другие. Но все] другие. Трансцендентальные понятия о Боге могут быть все высказаны *simpliciter*. Если же мы хотим использовать эти понятия, то мы всегда должны иметь условия чувственности и ими обладают снова-таки *phänomena*. Если же мы отсечем чувственное, то мы получим понятия, не пригодные даже для малейшего употребления, т.е. пустые понятия. Причиной является то, из чего в соответствии со всеобщим правилом происходит позиция или существование вещи. Но я задаюсь вопросом: каким образом Бог является причиной мира? Так я не могу мыслить себе связь между причиной и следствием иначе, чем во времени. Но я никогда не смогу помыслить себе Бога во времени. Следовательно, для того чтобы применять понятия о Боге *in concreto*, у нас необходимо должно иметься *via reductionis*. Здесь мы еще ничего не определяем о наивысшей сущности, но заранее даем некоторые предупреждения от заблуждений, которые могли бы закрасться в понятие. – D ||

²⁰³ Ср.: Refl. 6286 (AA XVIII. S. 554). – Прим. пер.

²⁰⁴ Если... И это царский путь аналогии.] Текст V с небольшими отклонениями идентичен тексту Р ||

²⁰⁵ знаний. Но] знаний, тогда я должен также знать, что я могу по качеству отличить от наивысшей сущности. Это для того, чтобы качественно определить Бога в мыслящей природе среди всех вещей. V ||

²⁰⁶ чувств. Поэтому] чувств. Автор говорит: я должен устраниТЬ чувственное из наших понятий о Боге, так как я не могу уловить его органами чувств и определяю его только в соответствии с рассудком. V || См.: Eberhard. S. 20. – Прим. пер.

²⁰⁷ Но Богу... в какой оттуда удаляются все ограничения.] *отсутствует в D и V* ||

²⁰⁸ реального. Но] реального. Ибо если он протяжен, то он находится одной частью в одном месте, другой же – в другом, следовательно, нигде целиком и в его полном совершенстве. Он заполняет пространства, я не могу мыслить это о наивысшей сущности, иначе она находилась бы вне себя самой и тогда возникает противоречие, что Бог присутствует не повсеместно; ибо Бог, который присутствует в одном месте, не может присутствовать в другом, а это, следовательно, ограничение. Если же я в данном случае допускаю присутствие, то и оно также является ограниченным. Если я устраняю все телесное, все материальное, то у меня остается один дух; ибо я удалил все сплошь природное; я помыслил в нем наисвободнейшую волю. То, что я могу теперь помыслить себе посредством наичистейшего рассудка, без качества, и есть Бог. В понятии о духе мы должны, следовательно, удалить все чувственное. Если мы опускаем чувственное условие присутствия, то я могу это применить к Богу, хотя я и не могу его [присутствие] постичь. Хотя и кажется, что все чувственное было устраниено, но наши понятия все же еще полны ограничений, которые мы не можем предотвратить, и если мы устраним эти ограничения, у нас совсем ничего не останется. Следовательно, полностью очистить наивысшую сущность от всего этого, было бы неправильно. V ||

Автор говорит: Если я очищу взятые из опыта реальности от всех отрицаний, то понятие о Боге будет понятием духа, в котором мы мыслим себе наивысшее познание, рассудок, мудрость, волю и поэтому свободу, сплошь чистые реальности и ничего телесного. Автор еще показывает три пути, которыми мы достигаем определенного понятия о Боге, и это: *via negationis, eminentiae и causalitatis*. D ||

²⁰⁹ Примечание на полях V: Свойство человеческого рассудка состоит в том, что он ни одну вещь не может познать *in concreto*, но органы чувств должны доставлять ему познание. ||

²¹⁰ *discursive*. Поскольку] *discursive*, например, человек должен учиться читать по буквам, также дело обстоит и с человеческим рассудком. V ||

²¹¹ Выражение «царский путь» неявно отсылает нас к известному сюжету из жизни Евклида, который на вопрос Птолемея I о том, нет ли более короткого пути изучения геометрии, нежели евклидовы «Начала», ответил, что «нет царского пути к геометрии». См.: *Прокл Д. Комментарии к первой книге «Начал» Евклида. Введение / пер. Ю.А. Шицалина. Часть II, глава 8*. Электронный ресурс: http://centant.spbu.ru/plat/proklos/works/euklid/2_08.htm. – *Прим. пер.*

²¹² Здесь в тексте V заканчивается отрывок, дословно совпадающий с текстом Р ||

анalogии. —] аналогии. *via causalitatis* или лучше, как у Баумгартина: *via analogiae*. Посредством этого я не познаю божественные свойства сами по себе, но их отношение к миру. Она, благость Бога, выражается так же, как человеческая доброта. — Это самый прекрасный путь, ибо здесь я защищен от всех нападок и сомнений, и мне не нужно познавать о Боге больше ничего, кроме этого. Деист приписывает Богу совершенства *in abstracto*, теист же — *in concreto*. Но понятие первого бесполезно, ибо я никак не могу употребить понятие о Боге и не могу вывести никаких определенных следствий для морали и естествознания. — Возникает вопрос: Как я должен поступать в приписывании предикатов *in concreto*? — Предосторожность необходима в: 1) выборе предикатов, 2) способе, каким мы приписываем их Богу. — На первое направлена *via negationis*, на второе — *via eminentiae*. Первая предосторожность относится к качеству предикатов, чтобы не примешивать ничего чувственного, вторая — к количеству, чтобы я все представлял в наивысшей степени. Но последняя не существует без первой, ибо первая всегда должна предшествовать. Человеческий рассудок мог бы возрастать до бесконечности, но был бы он тогда божественным рассудком? При помощи одной *via eminentiae* мы не приближаемся к понятию о Боге. Одновременно с реальностями мы всегда увеличиваем и недостаток. *Via eminentiae* наиболее проста, ее использовали почти все люди и от этого впадали в большие заблуждения. То, что она видит в природе великим и прекрасным, она бесконечно увеличивает. Но *via reductionis* без *via eminentiae* также не сильно бы мне помогла; ибо посредством устранения из предикатов всего чувственного они становятся все меньше и меньше, следовательно, Бог вовсе не казался бы мне большим, это было в отношении выбора, в отношении способа, но это означает: мы должны приписывать Богу все *per analogiam*. D ||

Автор в § 19 называет это путем причинности, но у Баумгартина лучше — *viam analogiam*. Путь аналогии заключается в том, что мы представляем себе отношение Бога к миру так же, как и некоторые силы в мире, состоящие друг с другом в некотором отношении. Если я хочу представить себе, например, благость Бога, то я должен, правда, сначала устраниТЬ *via negationis* все негативное из моего понятия о благости, как я нахожу ее среди людей. С моим понятием о доброте связано отрицание, так что я мыслю себе в благом объекте удовольствие от благополучия другого, следовательно, по сути зависимость благого от страдающего, так как он без последнего не имел бы того удовольствия от благодеяния. Это я устраниЮ из божественной благости, ибо он не может узнать возрастиания в святости.

Я приписываю ему чистую реальность *via eminentiae* и заключаю, как уже говорилось, *via analogiae*. V ||

²¹³ Ср.: Refl. 6286 (AA XVIII. S. 554); *Baumgarten*. § 826. – Прим. пер.

²¹⁴ ненадежным. А] ненадежным. 3. *via causalitatis* или же лучше *analogiae*. Если бы мы хотели именно так увеличить еще и рассудок Бога, то все же можно было бы, используя первые два пути, опасаться, что вместе с тем увеличится и присущие недостатки. Поэтому остается еще путь аналогии, и это самое лучшее; т.е. я вовсе не дерзаю познать самого Бога, но только его отношение к миру. Например, я приписываю Богу благость, что такое благость, каждый может вывести из себя самого. Как нужда людей относится к благодетелю, также и счастье мира относится к его причине, а именно к наивысшей сущности. Здесь только одно отношение. Мы познаем только пропорцию, и именно по аналогии. И хотя между человеческой и божественной благостью нет ни малейшего подобия, но мы познаем только лишь благость как отношение. Правда, у людей это зависимость, у Бога же нет, и тем самым я могу опровергнуть всех противников. Хотя они сами и остаются недостаточными, но отношение все же обладает неким подобием. Действует приписывает Богу совершенство *in abstracto*, теист же – *in concreto*. (Примечание на полях: Он мыслит себе в наивысшей сущности все, что позитивно. Но поскольку понятие о наивысшей сущности для нас совершенно бесполезно, то спрашивается, как необходимо поступать, приписывая Богу некие предикаты *in concreto*. – Правила метода двояки; либо они относятся только лишь к 1) выбору этих предикатов, 2) предусмотрительность в способе, каким мы приписываем ему эти предикаты. – Но все предикаты *in concreto*, взятые, в основе своей, из опыта, могут приписываться Богу только *per analogiam*. V ||

²¹⁵ этому. Чем] этому. Аналогия – это совершенное подобие, но не ве- щей, а отношения. Отношение в мире – это пропорция. Каждая про- порция имеет два члена. В каждой пропорции я заключаю от 3 из- вестных членов к 4-му неизвестному. При этом вещи могут быть со- вершенно не подобны. Действие и причина являются отношением. Я нахожу в мире связь действия и причины. Сам мир является след- ствием. Его причина неизвестна. Она не будет иметь никакого подо- бия с миром. Но я все же могу заключать из отношения Бога к миру; ибо от 3 членов пропорции я могу заключать к 4-му. Например, я за- ключаю от счастья как действия к благости как причине в мире, а потом из действия счастья всего мира к благости. Через эту анало- гию я не познаю сущность и свойства Бога, но познаю отношение свойств Бога к миру. D ||

- ²¹⁶ нуждаться. Правда] нуждаться, в пропорцию входят 4 члена, из которых два первых мне даны; например, я заключаю, как относится 1-й ко 2-му и 3-й к 4-му; 4-й может быть мне неизвестен. Но так я могу из известных 1-го, 2-го и 3-го найти 4-й неизвестный. Так же и отношение между вещами может наблюдаться даже без подобия. V ||
- ²¹⁷ философски. А именно] философски. Отношение основания к следствию является философским отношением, а именно [отношением] качества, математическое же [отношение] – это отношение количества. V ||
- ²¹⁸ Бога. Первое] Бога. Ни один человек не может определить божественную волю в соответствии с ее качеством; так я знаю, например, что эластичность является действием воздуха, но далее я также и это не могу постичь по-настоящему полно. Я буду познавать в Боге не его волю, но волю о мире; например, как дом относится к мастеру, также и Бог к миру. Это не указывает нам ни на что, кроме подобия. Мы должны рассматривать подобие только лишь в соответствии с причинами, знать все остальное нам вовсе не необходимо. Но мы и не можем это знать; ибо мы не знаем, что находится в его непостижимой природе, если мы рассматриваем только свойства Бога *per analogiam*, то нам не нужно больше ничего иного. V ||
- ²¹⁹ Здесь Кант повторяет тезис, характерный для него в докритический период, в частности, такая позиция по вопросу доказательства бытия Бога разделялась им в ранней работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1762). О теологии раннего Канта подробнее см.: *Theis R. Gott: Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994; *Theis R. La raison et son dieu: étude sur la théologie kantienne*. Paris, 2012. P. 17–154. – Прим. пер.
- ²²⁰ существование. Ибо] существование. Все доказательства бытия Бога направлены против атеизма. Но мы можем представить себе скептический атеизм или безбожие и догматический атеизм или отрицание Бога. Этот последний не может доказать небытие Бога из опыта, поэтому он должен делать это *a priori*. D ||
- Примечание на полях* в V: Атеизм бывает двух видов, догматический, или отрицание Бога, и скептический, или безбожие, догматический не может доказать это из опыта, но должен доказывать это *a priori*. ||
- Cp.: *Refl. 6287* (AA XVIII. S. 555). – Прим. пер.
- ²²¹ возможен. Это] возможен, что является позитивным доказательством, или же возможно также и негативное, что в природе нет ничего, чтобы хоть в малейшей степени противоречило этой идее. V ||
- Доказательство этого я могу: а) проводить позитивно, если я могу усмотреть возможность, б) негативно, если я показываю, что Бог не невозможен, так как в нем нет ничего противоречивого. D ||

²²² Лейбниц] Картезий. D ||

²²³ взгляды. У] взгляды. Люди глубокой мысли малодеятельны, а мужи многодеятельные и страстные всегда оказываются не слишком величими умами. D ||

²²⁴ здесь] отсюда V ||

²²⁵ реальностей. Применяя] реальностей. Мы видим, что большинство человеческих добродетелей являются слабостями и проис текают от глупости; поэтому Гримм видел в своих путешествиях по Германии и Англии в самых больших тюрьмах сплошь ширококостных и сильных людей, которые сделались порочными, следовательно, потому что они осознавали свою силу. Из всего этого я должен был бы заключить, что столь многие реальности вряд ли могут соединяться в одном человеке. D || См.: *Grimm J.F.K. Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland. Altenburg, 1775–1779.* – Прим. пер.

²²⁶ Бог. Но] Бог. Следовательно, я не могу вопреки догматическому атеисту доказать, что Бог невозможен *realiter*, но логически, но и он в еще меньшей степени способен доказать невозможность Бога, ибо я могу доказать ее только из закона противоречия. Но понятие о Боге не противоречит себе самому. D ||

²²⁷ утверждения.] утверждения. Из того, что я нахожу среди людей, как один, обладающий некой реальностью по преимуществу, обладает другой реальностью в ограниченной степени, и чаще имеет представление о некой другой реальности, я еще не могу заключить, что это вытекает из природы самих реальностей, так что если бы эти реальности соединялись вместе, то они показывали бы противоречивые действия, от чего одна устраняла бы другую. Ни в коем случае, ибо у меня даже нет объекта, в котором бы эти реальности, например осторожность и решимость, соединялись бы в совершенстве, и где бы я мог наблюдать и познавать их действия в их полном объеме. Следовательно, как же я хочу осмелиться утверждать, что те реальности в *synthesis* устраняли бы друг друга? Могу ли я тогда отрицать их действия и их отношение друг с другом? Или же я в состоянии усмотреть, что из-за того, что человек обладает этой реальностью, он именно поэтому не мог бы обладать еще и другой реальностью? Как может одно нечто устраниТЬ другое нечто? Скорее вероятным мне кажется, что если бы этот человек обладал бы еще некой другой реальностью, то он тем самым был бы совершеннее. Почему это должно было бы быть невозможным? – Итак, я вовсе не могу познать, должно ли быть невозможным, что все реальности были бы соединены в одной вещи, и почему это должно было бы быть невозможным. V ||

²²⁸ существование.] Следовательно, скептический атеизм необоснован, так как в его основание положено утверждение: если не было бы никаких спекулятивных оснований для доказательства, то не было бы вовсе никакого [основания для доказательства], что совершенно неверно. Против догматического атеизма у нас имеются достаточные основания, против скептического мы спасли веру в божественное бытие, еще прежде, чем мы доказали. – V //

²²⁹ подозрения. Мы] подозрения. Если бы это доказательство было верным, то в каждом роде существовало бы свое наисовершеннейшее; например, возможны наисовершеннейшие часы, но если действительность также является совершенством, то они также и действительны. D // Cr.: Refl. 6289 (AA XVIII. S. 558). – Прим. пер.

²³⁰ реальностью. – Но] реальностью. Совершенно неверно рассматривать существование как некую особую реальность, ибо существование является предикатом всех предикатов, реальностью всех реальностей. Мы можем все превратить в логический предикат, даже саму вещь. Логика абстрагируется от всякого содержания и показывает только отношение понятий, так что я могу сказать, что человек есть существующий; но отсюда еще не следует, что каждый логический предикат уже является определением, которое может быть помысленно дополнительно к понятию о вещи. Но существование не является таким конститутивным предикатом, ибо если у меня уже имеется совсем совершенное понятие о вещи, то только тогда я спрашиваю, существует ли она или нет. D //

²³¹ реальностью. Следовательно] реальностью. Если я мыслю себе некую вещь как возможную, действительную и необходимую, то я всегда полагаю ее с теми же самыми предикатами. Это указывает только лишь различные способы, какими вещь может быть поставлена в отношение к рассудку. V //

²³² себе. В] Хотя это доказательство и неверно, но все еще возникает вопрос, не может ли оно быть положено в основание в качестве гипотезы. Это понятие *entis realissimi*. Все возможные вещи я могу мыслить себе действительными только постольку, поскольку они полностью определены. Каждая вещь способна к определению через понятие *entis realissimi*. Наш разум в возможности вещи всегда кладет в основание ее полное определение. *Ens realissimum* полностью определено только лишь действительно через свое понятие. Следовательно, *ens realissimum* и является основанием. Следовательно, разум представляет себе также и *ens realissimum* как основание возможности всех вещей или что все понятия вещей находятся в нем. – Реальное – это материальное возможности. Это – *substratum* нашего разума, необходимое ему единство, из которого выводятся все воз-

можности. D || Ср.: Refl. 6290-6292 (AA XVIII. S. 558-561). – Прим. *per.*

Идея *entis realissimi* лежит в основании предположения спекулятивного разума; поэтому все возможные вещи рассматриваются так, как если бы они посредством полного определения определялись как действительные вещи. Полное определение имеет место в каждой вещи; но нашими понятиями она определяется не полностью, за исключением понятия *entis realissimi*, являющегося субстратом всех других понятий. Отсюда вытекает, что наш разум представляет себе все возможности, как [находящиеся] в возможности *entis realissimi*; оно содержит в себе материальное для всякой возможности. В основание всякого возможного положена реальность. Поэтому представляют себе некую сущность, содержащую в себе любую реальность, и этот субстрат разума неотделим от его законов. V ||

²³³ увеличиваются. Наше] увеличиваются. Но мое состояние будет большим при ста действительных талерах, чем при одном лишь их понятии, т.е. их возможности. V ||

²³⁴ нет; ибо] Если она существует, то всякая реальность существует в неком субъекте; следовательно, как раз этот предмет не большей и не меньшей реальности, чем та, которую я себе в нем уже прежде помыслил. Если же она не существует, то тем самым в моем понятии не теряется ни малейшая реальность, но V ||

²³⁵ повержен. – Космологическое] повержен. – То, что полагается в основание любой возможности, я принимаю как необходимое. Здесь действительность не отличают от возможности, но принимают его как действительное. Это субъективная необходимость. Когда отсутствуют субъективные доказательства, я могу принимать субъективный закон за объективный. – То, что в соответствии с субъективными законами нашего разума полагается в качестве его основания, полагается также и в качестве основания объективных вещей. Хотя этот вывод и неверен, но мы можем все же принимать это в качестве гипотезы. Мы не можем считать невозможным то, что является субстратом всякой возможности; ибо иначе мы снова должны были бы исследовать причину ее возможности; например, пространство является основанием возможности всякого протяженного. *Ens realissimum* является субстратом всякой возможности. Это первое данное, материальное возможности. – Если это доказательство и не является объективно значимым, то оно, поскольку основывается на законах нашего рассудка, все же является для нас субъективно значимым. Теперь мы перейдем ко второму. D ||

Доказательство бытия *entis realissimi* по логической строгости не является доказательным; но если мы желаем использовать субъективные основания в качестве объективных, тогда это пожалуй бы подошло. Но субъективным законом является то, что мы можем

так представить себе возможность всех вещей в некой сущности, которая заключает в себе материю всякой реальности, следовательно, мы должны рассматривать субстрат как действительную первосущность. V ||

²³⁶ Cp.: Refl. 6297 (AA XVIII. S. 563), 6299 (AA XVIII. S. 565). – Прим. пер.

²³⁷ Этот вывод... почему я существую так, а не иначе.] отсутствует в D ||

²³⁸ причин] вещей P ||

²³⁹ В данном случае Кант фактически отождествляет такие понятия, как *a priori* и «онтологическое». Истоки такого отождествления следует искать во взглядах раннего периода, прежде всего, в его работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1762). – Прим. пер.

²⁴⁰ мира. Но] Я заключаю сперва к бытию *entis necessarii*. Все существующее необходимо или случайно. Если мой опыт случаен, то он должен быть неким следствием, следовательно, должен иметь причину, и мы должны в конце концов необходимым образом принять *ens originarium*. Если нечто существует случайно, то также нечто существует и необходимо. Сплошь *entia derivativa* без *originarium* не имеют места быть. *Originarium* есть *necessarium*, также как *entia derivative* суть *contingentia*. D ||

²⁴¹ Это космологическое доказательство... До этого момента мы следовали за Эберхардом] Этот текст присутствует только в P ||

²⁴² авторитет, чтобы сделать шаг] авторитет, как если бы оно отличалось от онтологического доказательства. Но космологический аргумент использует этот опыт только для того, чтобы сделать один-единственный шаг, V ||

²⁴³ необходимость. Теперь] необходимость. Но может быть необходима также и вещь, обладающая *negationem*. Почему именно *ens realissimum*? И тогда возникает еще вопрос, существует ли также и *ens realissimum* и должно ли оно существовать. В этом доказательстве я могу вывести только лишь то, что понятие о Боге логично и необходимо моему разуму, но не то, что оно *realiter* и что его бытие необходимо. Но это перепутали друг с другом. Особенно то, что... D || Здесь текст D обрывается. ||

²⁴⁴ Здесь прерывается текст V. Текст возобновляется только с конца третьего раздела («Физикотеология») ||

²⁴⁵ В данном случае Кант допускает логическую ошибку, не принимая во внимание, что общеутвердительные суждения поддаются операции обращения только с ограничением. Соответственно формула вывода при помощи обращения для общеутвердительных суждений будет следующей: Все S есть P – Некоторые P есть S. – Прим. пер.

- ²⁴⁶ См.: *Haller A. Über die Ewigkeit // Versuch schweizerischer Gedichte.* Biel, 1776. Альбрехт Галлер (1708–1777) – выдающийся швейцарский натуралист и философ. Здесь Кант ссылается на его стихотворение «О вечности», впервые опубликованное в 1743 г. В отличие от латинских авторов, немецкоязычные писатели и поэты упоминаются Кантом крайне редко, что не относится к Галлеру, ссылки на стихотворение «О вечности» которого мы встречаем в «Критике чистого разума» (см.: KrV. В 641/ А 613; КЧР. Стр. 370), а также в ранней работе Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» (см.: *Kant I. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* А 115, 126–127, 197; Т. 1. С. 206, 213, 257). – *Прим. пер.*
- ²⁴⁷ См.: *Eberhard.* С. 36. стихотворение «О вечности». – *Прим. пер.*
- ²⁴⁸ С этого момента возобновляется текст в D ||
- ²⁴⁹ Ср.: Refl. 6291 (АА XVIII. С. 560). – *Прим. пер.*
- ²⁵⁰ возникает. Именно] возникает. Так как только *ens realissimum* содержит в себе все реальности, то она является субстратом в возможности вещей и они отличаются от *ente realissimo* только лишь их отрицаниями. Если я говорю, что сущность всех вещей выводится из первосущности, то из этого следует, что порядок, единство, гармония и совершенство как присутствующие в сущности самих вещей происходят, таким образом, от Бога, так как он является причиной возможности сущностей. D ||
- ²⁵¹ Бога, которое] На этом основывается единственно возможное основание для доказательства бытия Бога профессора Канта. А именно, автор говорит: так как *ens realissimum* является основанием всякой возможности вещей, то я должен предполагать ее действительность. D || Ср.: *Baumgarten.* § 809 и др. – *Прим. пер.*
- ²⁵² Имеется в виду конец первого раздела работы Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1762). – *Прим. пер.*
- ²⁵³ Если... был бы только архитектором мира, а не его создателем.] *отсутствует* D ||
- ²⁵⁴ сущности. Ибо] Поэтому приходят к тому, что все вещи в мире сочетаются так гармонично. Поэтому мы всегда можем исследовать естественные причины и спрашивать о них, не веря при этом в то, что мы можем нанести Богу какой-нибудь ущерб. D ||
- ²⁵⁵ Ибо... которое завершает и венчает все человеческое познание.] Данний текст *только* в Р ||
- ²⁵⁶ В данном случае мысль Канта очень сходна с его доказательством бытия Бога как безусловно необходимого сущего из понятия о внутренней возможности (см.: BG. А 29-30; Т.1. р. 406). Подробнее об онтологическом доказательстве в «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» см.: *Theis R. La raison et son dieu:*

étude sur la théologie kantienne. P. 66–82; *Laberge P.* La théologie kantienne précritique. Ottawa, 1973. P. 89–117; *Sirovátko J.* Kants langer Weg zur kritischen Metaphysik und zur Gottesfrage // Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants / Hrsg. von N. Fischer, M. Forschner. Freiburg / Basel / Wien, 2010. S. 51–52. – Прим. *per*.

²⁵⁷ Здесь мы можем усмотреть отголоски спора по вопросу о том, что первичнее, – возможность или действительность, являвшегося одним из центральных вопросов философии Вольфа (разделявшего мнение, что первичнее возможность) и Крузия (являвшегося его оппонентом). См.: *Фетисова Д.Е.* Закон достаточного основания в немецкой философии эпохи Просвещения // Кантовский сборник. 2013. № 4 (46). С. 64–75. Подробнее о влиянии философии Вольфа на ранний вариант онтологического доказательства Канта, основанном на понятии внутренней возможности и представлении о Боге как об источнике всякой реальности, см.: *Theis R.* Kants frühe Theologie und ihre Beziehungen zur Wolffschen Philosophie // Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants. S. 25–28. – Прим. *per*.

²⁵⁸ См.: *Baumgarten.* § 815. – Прим. *per*.

²⁵⁹ признака. Сначала] признака. Мы приписываем Богу свойства *propriæ* так, как мы их мыслим, и *per analogiam* как сходное отношение божественного свойства к следствию с отношением моего понятия. Далее автор говорит: Мы приписываем Богу *modorum analogia*. *Modus* – это *determinatio interna contingens*; например, ученость у человека. В Боге мы не можем мыслить *modi*. Мы не можем мыслить себе его всезнание как случайное. – Но так как он все же производит следствия, которые у нас случаются посредством *modos contingentes*, то мы отделяем *contingentes* от *modo* и полагаем это в Боге *per viam reductionis*. – Он говорит здесь о святости в трансцендентальном смысле как о полностью безошибочной и свободной от всех недостатков и так он полагает ее в Боге. D || Ср.: *Baumgarten.* §§ 815, 827, 828; *Eberhard.* S. 74. – Прим. *per*.

²⁶⁰ Ср.: *Baumgarten.* §§ 821, 830. – Прим. *per*.

²⁶¹ Следовательно... что Бог есть субстанция.] *отсутствует* в D ||

²⁶² из понятия о *entis realissimi*] из понятия о сущности наиреальнейшей или наисовершеннейшей M || Ср.: Refl. 3907 (AA XVII. S. 336). – Прим. *per*.

²⁶³ ведь ему всегда из всех *praedicatis contradictorie oppositis* присуще реальное.] *отсутствует* в D ||

²⁶⁴ о *realissimo*. Из] о *realissimo*. Это противоречит политеизму. Все те, кто мыслил себе много божеств, мыслили их себе только как *originaria*, а не как *entia realissima*. D ||

²⁶⁵ Именно... противоречит понятию абсолютной необходимости.] *отсутствует* в D ||

- ²⁶⁶ *divisibile*. Но] *divisibile*. В *composito* все части находятся в отношении. Это некое внешнее соединение, оно разрываемо и изменчиво. D ||
- ²⁶⁷ Ср.: *Baumgarten*. §§ 839, 849; *Eberhard*. S. 75; Refl. 6036 (AA XVIII. S. 429). – Прим. пер.
- ²⁶⁸ изменчивость?] изменчивость? *Mutatio* является *successio determinationum oppositarum in uno ente*. D ||
- ²⁶⁹ Ср.: *Baumgarten*. § 127. – Прим. пер. Последовательность состояний] Это последовательность обстоятельств или особенностей вещи. M ||
- ²⁷⁰ ограничен. Он] ограничен. Из двух противоположных предикатов мы не можем приписать вещи ни одного, если мы устранили их условия; например, ни движение, ни покой я не могу приписывать Богу, так как он не существует в пространстве как условии этих предикатов. D ||
- ²⁷¹ Он... он мог бы находиться то в этом, то в ином состоянии.] *отсутствует* в D ||
- ²⁷² Только... ему, само же влияние остается прежним.] *отсутствует* в D ||
- ²⁷³ См.: *Baumgarten*. § 846. Ср.: *Eberhard*. S. 78. – Прим. пер.
- ²⁷⁴ Но... первое заимствовано из математики и относится только к ней. –] Этот отрывок присутствует только в P ||
- ²⁷⁵ Ср.: *Baumgarten*. § 844. – Прим. пер.
- ²⁷⁶ Ср.: *Baumgarten*. § 855. – Прим. пер.
- ²⁷⁷ о *ente realissimo* и *necessario*] о сущности наисовершеннейшей и необходимой M ||
- ²⁷⁸ Ср.: *Baumgarten*. § 861. – Прим. пер.
- ²⁷⁹ Ср.: *Baumgarten*. § 849. – Прим. пер.
- ²⁸⁰ Здесь возобновляется текст D ||
- ²⁸¹ Мы никогда не можем переживать определенный год, не прожив другой.] *отсутствует* в D ||
- ²⁸² качеству. Если] качеству. Следовательно, понятие времени совершенно не подходит к *ens realissimum*. Ибо оно привносит с собой постоянные ограничения, постоянные перемены. Но *ens realissimum* никак не может быть *comitatum*. D ||
- ²⁸³ Что... условием всех наших представлений, формой чувственности.] *отсутствует* в D ||
- ²⁸⁴ противоречие.] У автора всеприсутствие. D || Ср.: *Eberhard*. S. 94. – Прим. пер.
- ²⁸⁵ Ср.: *Baumgarten*. § 832. – Прим. пер.
- ²⁸⁶ действительными. Но] действительными, или же всеприсутствие Бога как основание. *Ens realissimum* я могу мыслить себе *interne* в соответствии с содержанием, но также и *relative* или *externe*, как совершенное основание. Такого всемогущество; следовательно, оно может и не доказываться, так как оно заключено в понятии *entis realissimi*. D ||
- ²⁸⁷ например, четырехугольный круг] *отсутствует* в D ||
- ²⁸⁸ Вообще... навечно отправляет в ад] *отсутствует* в D ||

- ²⁸⁹ тирана! —] тирана! — Во всей этой трансцендентальной теологии слишком много предсторожности, что и составляет ее сущность; а именно, избежать антропоморфизма, когда Бога представляют себе по-человечески. D ||
- ²⁹⁰ заблуждениями. —] заблуждениями. —; например, Бог во времени, в пространстве. D ||
- ²⁹¹ что... использовать его в качестве субстрата всякой теологии.] *отсутствует* в D ||
- ²⁹² онтотеологию] онтологию P ||
- ²⁹³ Второй раздел. Космотеология] *отсутствует* D ||
- ²⁹⁴ посредством рассудка и свободы] посредством рассудка и свободы. А ведь это и является тем, что мы называем живым Богом. M ||
- ²⁹⁵ Здесь... должны предицировать его Богу *per viam eminentiam*.] *отсутствует* D ||
- ²⁹⁶ познавательную способность. В том] познавательную способность. К понятию интеллигенции относится *facultas cognoscendi, complacentiae и displacentiae, appetendi*. Какие же основания у нас имеются, чтобы принимать, что Бог есть *summa intelligentia*? Наш автор, а также и другие, говорят, что *distincta cognitio* — это *realitas; Deus est ens realissimum; ergo...* познание также является начистейшей реальностью. Мы познаем способность познания в нас через опыт или же в других через выводы *per analogiam* из сходства действий с нашими. D || См.: *Baumgarten*. § 863. Cp.: *Refl.* 6041 (АА XVIII. S. 431). — Прим. пер.
- ²⁹⁷ присуши. Правда] присуши. Мы можем представлять себе *ens realissimum* или как 1) существо, содержащее в себе все реальности, или 2) как существо, которое было бы первым основанием всех реальностей. Человек часто передает другим свойства (и потому называется совершенным), которыми он сам не обладает; например, математик учит других управлять кораблем, в то время, как он сам не управлял кораблем. D ||
- ²⁹⁸ невозможно. Поэтому] невозможно. Из понятия первосущности всех вещей еще вовсе не вытекает, что он обладает рассудком. Ибо, возможно, реальность рассудка не может быть объединена с другими реальностями. Это говорит уже Юм. D || См.: *Юм Д. Диалоги о естественной религии* // Собр. соч.: в 2 т. / пер. С.И. Церетели. Т. 2. М., 1996. С. 393–417. — Прим. пер.
- ²⁹⁹ Поэтому ... превосходят способность человеческого разума.] *отсутствует* D ||
- ³⁰⁰ противоречивого, и] противоречивого, так как: 1) никто из нас не может доказать противоположное, 2) так как мы можем мыслить себе в рассудке великую деятельность, а без рассудка не можем мыслить себе и вовсе никакой деятельности. D ||

- ³⁰¹ Деист... доказательства из одного только понятия *entis originarii*.] *отсутствует* D ||
- ³⁰² *originarii*] *realissimi* P ||
- ³⁰³ способностью. Правда] Некоторые народы верят, что из божественной сущности проис текают всяческие разумные творения и все вещи; но эта сущность была бы только лишь субстратом и создавала бы вещи не посредством своего рассудка, но они проис текали бы из нее только лишь посредством всеобщего закона природы. Все системы эманации древних основываются на этом. D ||
- ³⁰⁴ Правда, деист возражает против этого: в первоисточнике всех вещей может быть некая иная реальность, от которой и происходила бы присущая человеку познавательная способность.] *отсутствует* D ||
- ³⁰⁵ Так... а совершенно иным образом.] *отсутствует* D ||
- ³⁰⁶ сущности. – Поэтому] сущности. – Чтобы лучше определить этот рассудок Бога, мы снова должны положить в основание человеческую душу. D ||
- ³⁰⁷ Ср.: *Baumgarten*. § 863. Ср.: Refl. 4346 (AA XVIII. S. 514). – *Прим. пер.*
- ³⁰⁸ рассудка, но] рассудка, и представления рассудка могут быть очень темны, как, например, справедливость. D ||
- ³⁰⁹ показано выше.] показано выше. Это различие вольфянской философии в некоторых отношениях сильно навредило прогрессу философии. D || См.: *Wolff Chr. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle, 1747. S. 590–593. § 957–958. – *Прим. пер.*
- ³¹⁰ интуитивен. Ибо] интуитивен. Для всей рациональной теологии очень важно видеть, выводится ли нечто из понятия *entis realissimi* или *originarii*. Выведение из последнего производится более строго; ибо в понятии *entis realissimi* я предполагаю реальности, и я должен сперва решить, наличествуют ли эти реальности и все ли они подходят друг к другу. Познание Бога не является чувственным, это противоречит понятию *entis originarii*. То, что не является чувственным, мы называем всеобщим рассудком. Следовательно, Бог обладает рассудком. D || Ср.: Refl. 4346 (AA XVII. S. 514), 4347 (AA XVII. S. 514), 6041 (AA XVIII. S. 431). – *Прим. пер.*
- ³¹¹ изначальности.] изначальности. Наш рассудок дискурсивен, т.е. мы познаем вещи посредством всеобщих признаков, которые мы все больше и больше определяем, пока они не будут обозначать некоего индивида. Но тогда я познаю вещи только лишь последовательно и в соответствии со всеми их предикатами, а не разом. Но это очевидный недостаток; поэтому Бог не может обладать человеческим рассудком. D ||
- ³¹² и таковое... вне сферы нашего влияния.] *отсутствует* D ||
- ³¹³ первосущности. –] первосущности. – Мы также в некоторой степени познаем посредством способности воображения вещи, которые не существуют, но мы лишь создаем другие формы для вещей, которые

даны нам в опыте. Материи же я познаю только лишь посредством чувственности. D ||

³¹⁴ чувств. Посредством] чувств. То, что может возникнуть посредством действия некой силы, я, пожалуй, могу представить себе заранее, но то, что не может возникнуть посредством действия некой силы, это должно стать мне известным посредством влияния. Иначе вовсе нет связи между мной и вещью. || Автор говорит в § 869 об интеллигебельном и сенсибельном мире. Эти слова о чувственном, которое я познаю посредством органов чувств, и об интеллектуальном, которое я познаю посредством рассудка. Следовательно, это относится к познанию. Но *sensibilis* – это вещь, которую я могу познать только посредством чувственности, а *intelligibilis* – это объект, который я познаю посредством рассудка. Следовательно, это относится к противоположностям. Некий предмет может быть и *sensibel*, и *intelligibel*. Он может обладать предикатами, которые относятся к явлению, а также и предикатами, которые относятся к познанию самой вещи. Следовательно, *mundus sensibilis* и *intelligibilis* не являются двумя разными мирами и двумя разными тотальностями (Tota von Dingen) вещей, но всего лишь различным отношением вещей к нашему субъекту. *Mundus sensibilis* является отношение вещей к нашей чувственности или сумму явлений, *mundus intelligibilis* – отношение вещей к моему рассудку. Это субстрат явлений; ибо в основании явления должно все же находиться нечто, а именно, сама вещь. Познание о ней мы называем *intelligibilis*. Автор говорит: когда я отчетливо познаю чувственный мир, то он уже становится *intelligibilis*. Следовательно, у него я уже здесь имею дело с рассудочным миром. Но он различает здесь *intelligibilis* и *sensibilis* только лишь логически. Интеллигебельный мир является моральным миром; ибо моральность не является объектом органов чувств. Этот интеллигебельный мир не является миром мечтателей, но миром разумных людей, но физический мир чувственно воспринимаем. D || См.: *Baumgarten*. § 869. – Прим. пер.

³¹⁵ теософов. Отсюда] теософов. Платон был тем, кто говорил, что наша душа до рождения была у Бога и созерцала прообразы вещей. То, как мы сможем однажды посредством разума познать вещи сами по себе, мы не можем понять; но понятнее, если это происходит посредством созерцания Бога; ибо в Боге мы представляем себе, что он созерцает вещи посредством рассудка; но у нас мы видим чувственность. D || Такова была мадам Гюйон. D || Гюйон, Жанна-Мария (1648–1717) – французский мистик, автор книг «Достигая совершенства», «Метод молитвы» и др. – Прим. пер. Ср.: Refl. 6050 (AA XVIII. S. 434), 6051 (AA XVIII. S. 437). – Прим. пер.

³¹⁶ в равной степени] скорее D ||

- ³¹⁷ мышление. Все] мышление. Спиноза определял субстанцию так: *quod non indigent existential alterius*. Но субстанция – это: *quod non est praedicatum alterius, sed tamen rationatum esse potest*. D ||
- ³¹⁸ вещи. Внимание] вещи. Но даже если мы и можем опровергнуть Спинозу, то, с другой стороны, нам тоже не откроется широкий горизонт; ибо так как мы суть *rationata* наивысшей сущности, то мы по-прежнему существуем только лишь посредством его силы, и наши поступки всегда суть божественные поступки. Поэтому даже кажется, что у нас нет подлинной субстанциальности. Здесь мы обнаруживаем наши границы. Мы не можем объяснить основные силы. D ||
- ³¹⁹ Ср.: *Baumgarten*. § 866; Refl. 3642 (AA XVII. S. 169), 4347 (AA XVII. S. 514), 4604 (AA XVII. S. 607), 4605 (AA XVII. S. 607), 4737 (AA XVII. S. 692), 5533 (AA XVIII. S. 210), 5534 (AA XVIII. S. 211). – Прим. пер.
- ³²⁰ понятия. Но] понятия, когда разум пытается опосредованно через выводы произвести то, что рассудок не может познать непосредственно. D ||
- ³²¹ Но там... нельзя отрицать, но нельзя также и доказать. –] *отсутствует* D ||
- ³²² См.: *Baumgarten*. § 874, 875. – Прим. пер.
- ³²³ Что... под *scientia libera* – познание всего действительного.] *отсутствует* D ||
- ³²⁴ Ср.: Refl. 4124 (AA XVII. S. 426), 5535–5540 (AA XVIII. S. 211–212). – Прим. пер.
- ³²⁵ Действительное уже подразумевается в возможном, ибо то, что действительно, должно быть также и возможно, иначе оно не было бы действительным.] *отсутствует* D ||
- ³²⁶ Следовательно, мы выводим познание возможного из его природы и называем его *cognitionem simplicis intelligentiae*.] *отсутствует* D ||
- ³²⁷ Ср.: Refl. 3824 (AA XVII. S. 304). – Прим. пер.
- ³²⁸ всего. А следовательно] всего. – Мы не можем себе представить, что он в противном случае был бы способен познавать вещи иным образом, нежели посредством чувственности, т.е. посредством того, чтобы быть аффицируемым вещами. D ||
- ³²⁹ См.: *Baumgarten*. § 875. – Прим. пер.
- ³³⁰ *recordationem*] *recordationem*, по отношению к прошлому. D ||
- ³³¹ *visionis*] *visionis*, по отношению к настоящему. D ||
- ³³² *praescientiam*] *praescientiam*, по отношению к будущему. D ||
- ³³³ познаний. Для] познаний. Если бы я говорил это о человеке, то это было бы роскошью, о Боге же нет. В отношении Бога мы должны использовать только выражение «познание», но не «знание» и «мнение»; ибо это суть свойства человеческого рассудка. Если я говорю о Боге, что он знает все прошлое, видит все настоящее и знает заранее все будущее, то это сказано *άνθρωποποιῶς* и должно пониматься *θεοπρεπῶς*. D ||

³³⁴ времени. Он] времени. Три модуса относятся ко всем вещам чувственно воспринимаемого мира, которые находятся в пространстве и времени и по отношению к последнему подчинены ему. Но по отношению к Богу время не властвует. Верили, что Богу легче знать настоящее, нежели прошлое и особенно будущее. D ||

³³⁵ Ср.: Refl. 5539 (AA XVIII. S. 212). – Прим. пер.

³³⁶ Следовательно... мыслиться в самом Боге.] отсутствует D ||

³³⁷ второе.] второе. Правда, познание Бога из свободных человеческих поступков составляет сложность, но она возникает не посредством теологии, а посредством понятия свободы из психологии. Решение того, как свобода сосуществует с естественной необходимостью, находится в психологии. Бог усматривает посредством своего прозрения вещей также и это. – Нельзя принимать психологические сложности за теологические и привносить их сюда.

Социн полагал, что Бог, хотя и знает о свободных поступках людей, которые были совершены в прошлом и совершаются в настоящем, но будущие предвидит с трудом и предположительно. Но на это нужно ответить только следующее: у Бога нет различия между настоящим и будущим. Следовательно, если он познает все настоящее, то он познает также и все будущее. D || Фауст Социн, лат. *Faustus Socinus* (1539–1604) – итальянский теолог, уроженец Сиены, основатель антитринитарного движения социниан, получившего особое распространение в Польше. Канту, судя по всему, был известен по имеющемуся в § 875 «Метафизики» Баумгартина упоминанию. – Прим. пер.

³³⁸ свободно, предполагает] свободно, говорит автор D || См.: *Baumgarten*. § 881. – Прим. пер.

³³⁹ мира.] мира. Но это будет потом исследовано в божественной воле. D ||

³⁴⁰ заблуждение. Следовательно] заблуждение. Кроме того, противоположность также является отрицанием и поэтому противна понятию наивысшей реальности. D ||

³⁴¹ Те... является ли нечто чистой реальностью.] отсутствует D ||

³⁴² См.: *Baumgarten*. § 881. – Прим. пер.

³⁴³ См.: *Baumgarten*. § 882. – Прим. пер.

³⁴⁴ Однако... сказать сейчас немного об этом.] отсутствует D ||

³⁴⁵ Ибо обыденное познание есть агрегат, наука же, напротив, система познания.] отсутствует D ||

³⁴⁶ Ср.: Refl. 3651 (AA XVII. S. 175). – Прим. пер.

³⁴⁷ Ср.: Refl. 3643 (AA XVII. S. 172). – Прим. пер.

³⁴⁸ цель? Если] цель? Мудрость – это субъективный принцип единства всех целей. Животные, действующие в соответствии с инстинктами, обладают желаниями, но они не обладают целями. Цели предполагают рассудок. Мудрость основывается не на множественности и полноценности, но на единстве целей (счастья). Мудр тот, кто приоравливает каждую отдельную цель в связи и по ее оснащенности

к системе всех целей. – Пожалуй, человек и знает что-то о мудрости, но где он может увидеть все цели? – Мудрость Бога обнаруживается из его реальности. Но о ней забывали (в чем вина автора); ибо мудрость относится не к познавательной способности, а к воле. – D || Ср.: Refl. 3646 (AA XVII. S. 173). – Прим. пер.

³⁴⁹ мудростью.] мудростью. У нас есть только лишь идея о некой возможной мудрости, которую мы должны неустанно стараться достичь. Ограниченный производный рассудок старается прийти от части к целому; но исконный рассудок идет от идеи целого к части. Особенно здесь, в мудрости, мы видим это различие Бога от его творений. Бог переходит от обозрения целого всех целей к отдельным целям. D ||

³⁵⁰ Следовательно... ценность каждой цели из идеи целого всех целей.] отсутствует D ||

³⁵¹ частей. И] частей. Счастье состоит в удовлетворении целокупности всех склонностей, не только лишь настоящих, но и будущих. – Отлично, но это всего лишь номинальное определение, реальное же определение – как такое счастье возможно и как оно может возникнуть – мы не знаем. D ||

³⁵² мудрым. Согласно] мудрым. Только лишь в морали человек приходит от целого к частям. D ||

³⁵³ количеству, но] количеству, в том, что она действует в наибольшей гармонии с целостной системой целей. D ||

³⁵⁴ по качеству,] по качеству, что он в своем познании переходит от целого к частям. D ||

³⁵⁵ остальных вещей. –] остальных вещей. – Автор говорит о средствах к конечной цели. Но это относится к способности желания. D || См.: *Baumgarten*. § 885. – Прим. пер.

³⁵⁶ И именно... оно собственно и относится.] отсутствует D ||

³⁵⁷ всезнании и] всезнании. Автор говорит: *est scientia omnium*. Он не говорит *omniscientia*, так он называет познание обо всем. D || Ср.: *Baumgarten*. § 889. – Прим. пер.

³⁵⁸ Однако в Боге мы никак не можем как-то особенно выделить знание, дабы отличить его от веры, мнения и домысла.] отсутствует D ||

³⁵⁹ В ряде случаев под человеческой философией понимается антропология (см., напр.: *Herder G. Brief an Immanuel Kant von November 1768* // AA X. S. 78). – Прим. пер.

³⁶⁰ адекватен. Платон] адекватен. Идеи мыслят себе у людей, а также у Бога. Они не являются копиями вещей, но их прообразами, посредством чего они только лишь возможны. Руссо говорит: для строительства дома необходимы три [вещи]: 1) идея в голове строителя, 2) *imago*, образ дома, который долго не приближается к идеи, так как обстоятельства многое в идее не позволяют реализовать, 3) *appar-*

ence, как дом явлен. Теперь же он применяет это изящным образом: моралист представляет добродетель в идее, историк представляет ее так, как она действительно встречалась у людей, 3) поэт или автор театральных пьес представляет ее только лишь так, как она является, только лишь *apparence*. – D || Как указывает Г. Леманн в своем комментарии к тексту D, есть основания полагать, что в данном случае Кант ссылается на текст Руссо «О театральных зрелищах. Эссе, извлеченное из диалогов Платона» (1764): *Rousseau J.-J. De l'imitation théâtrale. Essai tiré des dialogues de Platon // Collection complète des œuvres en 17 volumes. Genève, 1780–1789. Vol. 6, 1781. P. 609–633.* См.: *Lehmann G. Erläuterungen // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1972. S. 1446.* – Прим. пер.

³⁶¹ например... полностью ей соответствовали.] отсутствует D ||

³⁶² В последствии] Затем эти платонические идеи были неправильно поняты. Затем их интерпретировали как субстанции. Когда же в третьем столетии появилась неоплатоническая философия, где все мысли Платона интерпретировались мистически, эти идеи обратили в субстанции; хорошо было их познавать, дабы посредством этого быть в состоянии творить чудеса. D ||

³⁶³ Теперь, после того как назван первый предикат из психологии в отношении Бога, а именно познавательная способность или рассудок] отсутствует D ||

³⁶⁴ См: *Baumgarten. § 890–925.* – Прим. пер.

³⁶⁵ Термин «трансцендентный» можно встретить у Канта нечасто. Он входит к § 410–411 «Метафизики» Баумгартина и означает, по всей видимости, то же, что «трансцендентный». Помимо данного фрагмента встречается также в манускрипте D в разделе «Онтотеология». В параллельном фрагменте манускрипта «Теология разума» Магата (*Vernunfttheologie Magath*) «трансцендентный» (*transient*) заменено на «трансцендентный» (*transzendent*) (см.: AA XIX. S. 1068). – Прим. пер.

³⁶⁶ Но... потому, что она вседостаточна.] отсутствует D ||

³⁶⁷ *realissimi*. Поэтому] *realissimi*. Кажется, что это желание предполагает осознание некоего недостатка, из-за которого я и неудовлетворен. Поэтому кажется, что нужно полностью исключить все желания из Бога и поэтому даже Эпикур приписывал божествам вечный покой и безразличие. D ||

³⁶⁸ суть: 1)] Наша способность тройкого рода. D ||

³⁶⁹ целей. – Благорасположение] целей, или способность желания в связи с рассудком. D ||

³⁷⁰ Следовательно, поскольку представление является причиной действительности предметов, оно называется способностью желания, поскольку же оно побуждает сам субъект к желанию, оно называется удовольствием.] отсутствует D ||

- ³⁷¹ (*beatitudo*). Следовательно] (*beatitudo*). Оно отличается от *felicitas* тем, что первое – это удовлетворенность своим бытием, которая независима, второе же – это удовлетворенность, которая зависит. D || Ср.: *Baumgarten*. § 892. – *Прим. пер.*
- ³⁷² независим. Если] Наша воля определяется посредством рассудка как воля нуждающегося существа. D ||
- ³⁷³ Бога. Этот] Следовательно, мы рассматриваем Бога: 1) как наивысший рассудок, 2) как наивысшее благо само по себе или как блаженного. D ||
- ³⁷⁴ Этот... и ее блаженство. –] *отсутствует* D ||
- ³⁷⁵ мира. –] – Бог именно потому, что он блажен, является причиной всех вещей по аналогии с тем, что человек, когда он имеет много и благоденствует, благодетелен. Следовательно, Бог, поскольку он наивысшее благо само по себе, является наивысшим благом также и в всех других вещей, т.е. также и их причиной. D ||
- ³⁷⁶ к форме. Отсюда] к форме. Но мы не можем постичь того, как сама вселенная могла бы создать нечто вне себя. D ||
- ³⁷⁷ волей. Каузальность] Если я создаю нечто и при этом мое представление не содержит в себе каузальности этого, то я создаю это не посредством моей воли, например, деревья дают плоды не посредством их воли, ибо они это не познают, и их познание не является причиной этого. D ||
- ³⁷⁸ каузальность?] Многие дикие народы представляют себе наивысшую сущность как неизмеримо плодовитую природу. D ||
- ³⁷⁹ Ср.: Refl. 6061 (AA XVIII. S. 440), 6063 (AA XVIII. S. 441), 6064 (AA XVIII. S. 441). – *Прим. пер.*
- ³⁸⁰ Другими... почему он это возможное делает действительным.] *отсутствует* D ||
- ³⁸¹ Ср.: Refl. 6063-6064 (AA XVIII. S. 441). – *Прим. пер.*
- ³⁸² мир.] мир. Бог не может желать все возможное, ибо все возможное по-этому не возможно вместе; но Бог желает все возможное вместе. D ||
- ³⁸³ Если... антропоморфным понятием о воле Бога.] *отсутствует* D ||
- ³⁸⁴ существует. Следовательно] существует. Но это помыслено по-человечески; ибо когда мы что-то делаем вне нас и нечто судим, то мы всегда сами что-то отнимаем от нашего счастья. D ||
- ³⁸⁵ Ср.: *Baumgarten*. § 899; Refl. 4738 (AA XVII. S. 693). – *Прим. пер.*
- ³⁸⁶ Итак... третий раздел] *отсутствует* D ||
- ³⁸⁷ Ср.: Refl. 6045 (AA XVIII. S. 432). – *Прим. пер.*
- ³⁸⁸ Имеются в виду «Диалоги о естественной религии» Д. Юма. На немецком данная работа впервые была опубликована в 1781 г., в переводе И.Г. Гамана. Но перевод был известен Канту несколько ранее, еще в своем черновом варианте. – *Прим. пер.*

- ³⁸⁹ мире. Посмотрим] мире. Напротив, природа без рассудка еще менее понятна, и даже вовсе невозможна; ибо мир – это агрегат множества субстанций, следовательно, он не обладает рассудком, так как рассудок не может быть разделен. D ||
- ³⁹⁰ В мире... по порядку следования параграфов.] *отсутствует* D ||
- ³⁹¹ чувственной. Это] чувственной. Так же и его воля. Следовательно, Богу мы не можем приписывать жажду славы и т.д. D || Ср.: *Baumgarten*. § 892. – *Прим. пер.*
- ³⁹² *in semetipso*. Если] *in semetipso*. Теперь автор приступает к божественной свободе. Способность желания имеет предметы, которые, однако, не всегда суть цели. Если же они суть цели, то способность желания является волей. – Мир, являющийся системой всех целей, свидетельствует как о некоем рассудочном, так и о некоем обладающем волей создателе. Целесообразная связь вещей всегда предполагает рассудок. Материя не имеет рассудка; ибо *compositum* множества субстанций не может обладать рассудком; ибо рассудок не может быть разделен, он не является *compositum*. Но собственный субъект может обладать рассудком, и в нем можно мыслить себе рассудок, в материи же – нет. Поэтому вывод Юма ничтожен. D || Ср.: *Baumgarten*. § 899. – *Прим. пер.*
- ³⁹³ представляет. У] представляет. Божественная способность – желание – это воля; она всегда связана с рассудком и разумом. *Ens originarium* есть *independens*, следовательно, оно не нуждается в чувственности, чтобы аффицироваться вещами. Это *ens sibi sufficientissimum*; поэтому оно не нуждается в склонности к другим вещам вне себя. D ||
- ³⁹⁴ достаточно. – Так] достаточно. – Люди очень высоко ценят того, для кого важно счастье или несчастье другого. Но это людская ошибка. D ||
- ³⁹⁵ Это происходит... произведено оценивающее благорасположение или познание блага.] *отсутствует* D ||
- ³⁹⁶ Ср.: Refl. 6077 (AA XVIII. S. 443). – *Прим. пер.*
- ³⁹⁷ Ему... почему он действительно его совершил.] *отсутствует* D ||
- ³⁹⁸ субъекта] объекта P ||
- ³⁹⁹ Следовательно... ибо он Самодостаточный.] *отсутствует* в D ||
- ⁴⁰⁰ Ибо... представить для этого случай *in concreto*.] *отсутствует* в D ||
- ⁴⁰¹ свободен. Эта] свободен. Но тот, кто всегда действует и верит, что должен действовать в соответствии с этой идеей, действительно свободен, хотя и не теоретически, но практически. D ||
- ⁴⁰² природы. Но] природы. Свобода – это способность действовать в соответствии с разумным благорасположением без импульсов *stimulus* и следования им. Следовательно, она направлена только лишь на чувственность. А все же должна быть причина поступка; ибо иначе я не могу действовать. Поскольку Бог по своей природе необходим,

то и его свобода также является необходимой или практической. Человек может делать и противоположное потому, что его разум не может управлять им так, как он хочет. Хотя он и усматривает объективную необходимость, но не может сделать это для себя субъективным. D ||

⁴⁰³ Ср.: *Baumgarten*. § 898; Refl. 6079 (AA XVIII. S. 443). – Прим. пер.

⁴⁰⁴ Фатализм] Теоретический фатализм D ||

⁴⁰⁵ представление! У] представление! Это Крузий называет свободой, но это – фатальность. D || См.: *Crusius Chr. A. Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Leipzig, 1766. S. 592–594. § 309. – Прим. пер.

⁴⁰⁶ См.: *Baumgarten*. § 899. – Прим. пер.

⁴⁰⁷ например, король желает сделать своих подданных счастливыми по-столкну, так как они его подданные.] отсутствует в D ||

⁴⁰⁸ например, король желает вознаградить своих подданных в той мере, в какой они являются достойными подданными.] отсутствует в D ||

⁴⁰⁹ последовательность. У] последовательность, например, Бог желает всеобще, чтобы люди как люди стали блаженными, так как они все являются объектами его благости. Но люди сами по себе различны; один – добр, другой – зол. Следовательно, Бог особым образом желает, чтобы блаженным стал добрый человек. То есть также и постановляющая воля. D ||

⁴¹⁰ решение.] С этого момента возобновляется текст в V ||

⁴¹¹ не желал.] не желал. Сторонники предопределения отрицают в Боге этот вид воли. Здесь нельзя ни в малейшей степени сомневаться в *voluntate antecedente Dei*, поскольку Бог знает и рассматривает вещи в соответствии со всеми возможными отношениями, следовательно, также и в соответствии с этим отношением. D ||

Примечание на полях в V: *Voluntas consequens* – это решение. Но в человеке имеет место только *voluntas antecedens* или мнение, предшествующее воле. ||

⁴¹² То] § 900 То V || Ср.: *Baumgarten*. § 900; Refl. 6081 (AA XVIII. S. 444), 6082 (AA XVIII. S. 444). – Прим. пер.

⁴¹³ и не рассматриваться... на священное право Бога.] отсутствует в D ||

⁴¹⁴ например, вся структура человеческого глаза указывает на мудрое средство для достижения цели видения.] отсутствует в D ||

⁴¹⁵ сплошь] тысячу Р ||

⁴¹⁶ применению средства.] В Боге мы также представляем себе, что он всегда думает о цели; но это суждение слишком аналогично нам, например, если бы мы говорили, что облака занесли снегом день. Но для нас непригодно мыслить, что воздух, дымы и т.д. должны были быть созданы так, как они есть, ради этого. Следовательно, мы можем сказать, что это естественное следствие; но только проблематически; ибо воля Бога здесь неисповедима. D ||

⁴¹⁷ Так... мы можем быть в этом удостоверены.] *отсутствует* в D ||

⁴¹⁸ целям.] целям. Хотя мы и можем везде в творении предполагать мудрость, но мы не должны желать ее исследовать; ибо это дерзость, ибо мы тогда полагаем себя равными Богу. D ||

⁴¹⁹ теологией. Но] Поэтому стараются доказать бытие Бога из целесообразности и гармонии вещей в мире. Но в основание всегда должны полагаться трансцендентальные предикаты. D ||

⁴²⁰ Cp.: Refl. 6083 (AA XVIII. S. 444), 6084 (AA XVIII. S. 444). – *Прим. пер.*

⁴²¹ Cp.: Refl. 6084 (AA XVIII. S. 444), 6085 (AA XVIII. S. 445). – *Прим. пер.*

⁴²² Вторая часть] *отсутствует* в D и V ||

⁴²³ Первый раздел. О моральных свойствах Бога] *отсутствует* в D и V ||

⁴²⁴ Cp.: Refl. 6086 (AA XVIII. S. 445). – *Прим. пер.*

⁴²⁵ Боге.] Это было бы дерзостью, ибо я не могу претендовать на прозрение особых замыслов Бога. Божественное пророчество так тесно связано с законами, что мы не можем знать, был ли создан тот или иной [закон] непосредственно для этих людей или же это было лишь сопутствующим замыслом при творении этой вещи; так, река Мисси-сили течет в своем русле с юга на север земли, захватывая с собой и древесину, и несет ее в Гренландию или еще дальше в Исландию, так что люди там кое-как могут построить из этого свои дома. V ||

⁴²⁶ Раньше... стараясь отыскать все промежуточные причины.] *отсутствует* D ||

⁴²⁷ в физике] в физиологии V ||

⁴²⁸ совершенно не помогает мне в этом.] *отсутствует* D ||

⁴²⁹ естественный принцип.] естественный принцип, поскольку здесь мне необходимо мыслить себе не наивысшую, а только лишь очень высокую степень мудрости и... V ||

⁴³⁰ Эти условия... за благим поведением вскоре не должно бы было следовать благополучие, то] *отсутствует* D ||

⁴³¹ Примечание на полях в V: Подозревали бы, что вся мораль есть идея химерического совершенства, сумасбродная идея нашего разума. ||

⁴³² Cp.: Refl. 6098 (AA XVIII. S. 451). – *Прим. пер.*

⁴³³ реальность. Зачем] Если моральные законы основываются только лишь на случайном устройстве природы, например на особом чувстве, а не на разуме, то они не могут привести нас к понятию о Боге. D ||

⁴³⁴ Тогда... разумным человеком. –] *отсутствует* D ||

⁴³⁵ поступат... своим праведным поведением сделал себя этого достойным.] *отсутствует* V ||

⁴³⁶ природы. Ибо] природы. Но для того чтобы ответить на вопрос, стану ли я, если я таким образом достоин счастья, также и причастен ему, необходимо доказательство Бога. D ||

⁴³⁷ Ибо ... сподвигнуть меня как разумное существо действовать сообща им.] *отсутствует* D ||

- ⁴³⁸ Д. Юм полагал (см. кн. 3 его «Трактат о человеческой природе», «Исследование о принципах морали»), что разум несостоителен в морали. Мораль имеет дело с аффектами и действиями, тогда как разум занимается истинами и заблуждениями. Моральные различия разуму недоступны, он к этому неприспособлен. Аффекты и чувства суть активны, разум же в моральном отношении пассивен. Следовательно, мораль не может основываться на разуме, но должна исходить из морального чувства (сознания). – *Прим. пер.*
- ⁴³⁹ Она... и быть вне времени.] *отсутствует* D ||
- ⁴⁴⁰ Эти... должны быть отделены друг от друга.] *отсутствует* D ||
- ⁴⁴¹ Ср.: Refl. 6088 (AA XVIII. S. 446). – *Прим. пер.*
- ⁴⁴² миропромыслителя] миропромыслителя и попечителя D ||
- ⁴⁴³ судью. Святость] судью. Другие свойства мы приписываем Богу в той мере, в которой они согласуются с этими. D ||
- ⁴⁴⁴ Благость в себе и для себя самого не имеет ограничений, но при распределении счастья должно выражаться пропорционально достойности субъекта.] *отсутствует* D ||
- ⁴⁴⁵ Ср.: Refl. 6090 (AA XVIII. S. 446), 6100 (AA XVIII. S. 453). – *Прим. пер.*
- ⁴⁴⁶ Ибо... неизбежной и неумолимой. –] *отсутствует* D ||
- ⁴⁴⁷ заслугам. Все] заслугам, следовательно он должен быть личностью, отличной от управителя. Все V ||
- ⁴⁴⁸ Если отделить от этого все человеческие представления, то чистое понятие и будет как раз именно тем, что составляет моральные совершенства Бога.] *отсутствует* D ||
- ⁴⁴⁹ Браhma, Вишну и Шива – три главных бога индуистского пантеона. Бог Браhma почитается как бог творения, Вишну – как бог – хранитель мирового порядка, Шива традиционно рассматривается как бог разрушитель. – *Прим. пер.*
- ⁴⁵⁰ Ормузд, Митра, Ариман – божества древних иранцев. Ормузд (Ормазд) – верховное божество, творец всего существующего. Этот бог всеведущ, является источником и охранителем добра, мстителем за неправду, отцом смирения и благочестия. Ариман – противоположное Ормузду начало, глава злых божеств. Митра (Мифра) – одно из самых известных иранских божеств, бог света и солнца, гарант нравственности, пристально следящий за соблюдением правды и справедливости. – *Прим. пер.*
- ⁴⁵¹ Осирис, Изида, Гор – божества египетского пантеона. Осирис (Усир) в египетской мифологии – верховный правитель, бог плодородия и загробного мира. Изида – сестра и жена Осириса. Изида способствовала плодородию, материинству, жизни и здоровью, покровительствовала путешественникам. Гор – первоначально хищный бог охоты. Впоследствии стал почитаться как сын Изиды, бог света, борющийся с силами тьмы. – *Прим. пер.*

⁴⁵² Один, Фрейя, Тор – боги древних скандинавов. Один – верховный бог, отец других богов, творец мира и людей. Считается богом мудрости. Фрейя (Ванадис) – богиня любви и плодородия. Тор (Донер) – сын Одина, бог грозы и плодородия, борец с нечестью. – *Прим. пер.*

⁴⁵³ за мировой суд.] Эти три свойства Бога составляют целостное моральное понятие о Боге. Из склонности человек желал бы иметь такого Бога, который всех делал бы счастливым без каких-либо условий. Наш разум сразу же ограничивает эту желающую, неограниченную волю. Наша склонность простирается на счастье, а наш разум – на законы и поэтому он главенствует. Мы ожидали бы счастья только лишь от благости, так как у нас имеется тягостная совесть, осуждающая наши поступки. Она совершенно беспристрастна. Эти три части мы применяем к божественности. D ||

Следовательно, некое существо, которое бы посредством своей благости пренебрегало бы чем-то в законе, противоречило бы самому себе. В отношении себя самого я желаю, чтобы не было вовсе никакого закона и чтобы я без всяких условий мог бы стать счастливым. – Мы замечаем в нас самих подобный суд; у нас есть склонность к счастью; это составляет первую сторону суда; в дальнейшем разум, определяющий закон, и затем совесть, совершающая в нас суд о том, должны ли мы стать причастными счастью или нет, и она беспристрастна, человек может приукрашивать себя, как ему заблагорассудится, но подкупить совесть совершенно невозможно. V ||

⁴⁵⁴ Разум... мыслить Бога святым, благим и справедливым.] *отсутствует* D ||

⁴⁵⁵ поступка.] поступка. Эту систему мы познаем как необходимую. D ||

⁴⁵⁶ Поэтому... чем физикоэпология.] *отсутствует* D ||

⁴⁵⁷ *Примечание на полях* в V: Она рассматривает его как субстрат всех необходимых целей. ||

⁴⁵⁸ Моральная теология. Теперь более точное определение 3 божественных моральных совершенств. D ||

⁴⁵⁹ воли.] Автор определяет его вообще через совершенство. D || См.: Baumgarten. § 828. Ср.: Refl. 6089 (AA XVIII. S. 446), 6099 (AA XVIII. S. 451). – *Прим. пер.*

⁴⁶⁰ Святое... противоречило бы моральным законам.] *отсутствует* D ||

⁴⁶¹ самопреодолении. Но} самопреодолении. Если желания исходят или направлены на неправильные предметы, то он должен их укрощать. Желание не находится во власти человека, но во власти человека находится воля. D ||

самопреодолении, или в силе превозмочь свои чувственные желания. Но V ||

⁴⁶² Ср.: Refl. 6092–6098 (AA XVIII. S. 448–451). – *Прим. пер.*

⁴⁶³ других. Вне] других. Она является практической, если она деятельна. D ||

⁴⁶⁴ благостью. – Против] благостью. – Если бы Бог без всяких различий был бы только лишь благ, а не справедлив, то даже злодей, извлекающий из этого выгоду, внутренне презирал бы его. D ||

⁴⁶⁵ отвращения? Второе] отвращения? Под злом здесь понимают порок. Это зло, так как он является всеобщим предметом презрения. Страдание, напротив, – это то, что является предметом отвращения только лишь для того, кто с ним столкнулся. Страдание – это основание физического отвращения, зло – это основание морального отвращения. D ||

Примечания на полях V: Страдание – это предмет отвращения того, у кого оно есть. Страдание – это основание физического, а зло или порок – основание интеллектуального отвращения. ||

⁴⁶⁶ В немецком языке существуют два разных слова для обозначения зла: *das Böse* и *das Übel*. Первое, *das Böse*, обозначает то, что в теологии принято называть злом нравственным, т.е. отступничество вошли от нравственного закона и вытекающие из этого поступки. Второе же, *das Übel*, – это то, что принято называть злом физическим, т.е. это все то, что нарушает благополучие как отдельного человека, так и всего общества (беды, недуги, болезни, смерть и т.д.). Во избежание путаницы данных понятий, в том случае, когда в одном и том же фрагменте Кантом употребляются оба эти слова, для *das Böse* был оставлен перевод «зло», а *das Übel* переводится как «страдание». – *Прим. пер.*

страдание] неприятности, страдания и нищета M ||

⁴⁶⁷ моральностью? – Что] моральностью? Это последнее возражение самое популярное. Не счастье в мире, но несчастье и страдание приводят к тому, что надеются на будущее, причем уже предполагают справедливость Бога. – Если бы астрономия так сильно не расширила обозримые горизонты мира, то эти возражения сейчас были бы гораздо сильнее; ибо мы можем думать, что различное ограничение Земли относится к разнообразию, которое господствует во всем мире и в связи с ним необходимо. Теодицей Лейбница написана с намерением опровергнуть эти возражения. Книга Иова Ветхого Завета нацелена на это, и это самая философская книга Ветхого Завета. D ||

Примечания на полях V: Кажется, что это популярное возражение. ||

Cp.: Refl. 6091 (AA XVIII. S. 447), 6102, 6087 (AA XVIII. S. 445). – *Прим. пер.*

⁴⁶⁸ и подвигается в ней] и так шалит M ||

⁴⁶⁹ Cp.: Refl. 6101 (AA XVIII. S. 453), 6102 (AA XVIII. S. 454). – *Прим. пер.*

⁴⁷⁰ незрел] груб и неотесан M ||

- ⁴⁷¹ *Примечание на полях в V*: Благообразие, заложенное в моей природе, никак не моральное, но физическое, так как иначе оно должно было бы происходить от свободы. ||
- ⁴⁷² самому. Этот] самому. Страдание в той мере является наказанием человека, в какой он неправильно использовал свой разум. D ||
- Примечание на полях в V*: Зло не является субстанциальным, но он возникает только тогда, когда разум еще недостаточно развит, чтобы приобрести перевес над животностью. ||
- ⁴⁷³ глупцом.] животным. Р ||
- ⁴⁷⁴ Ср.: Refl. 6103 (AA XVIII. S. 455). – *Прим. пер.*
- ⁴⁷⁵ Ср.: Refl. 6101 (AA XVIII. S. 453). – *Прим. пер.*
- ⁴⁷⁶ Здесь прерывается текст в V.
- ⁴⁷⁷ Интересно сравнить эти высказывания Канта с его *поздними* трактатами о *радикальном зле*, при этом нельзя забывать, что он был написан во времена министра *Вёльнера*. – *Прим. Пёлица*.
- ⁴⁷⁸ См. Рим 4, 15: «Ибо закон производит гнев; потому что где нет закона, нет и преступления». Ср. Рим 7, 7–8: «Что же скажем? Неужели *от* закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: “не пожелай”. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех *мертв*»; Рим 5, 13: «Ибо *и* до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона». – *Прим. пер.*
- ⁴⁷⁹ законом. В конечном] законом. Если я обладаю разумом, чтобы учреждать себе законы и познавать их, только тогда и возникает зло. Исконного зачатка ко злу нет; ибо ни один человек не желает зла и не хочет делать зло. Все то зло, которое он совершает, он представляет себе как добро. D ||
- ⁴⁸⁰ Бога. Тем самым] Бога. Пороки достойны частично ненависти, а частично отвращения; а некоторые – и того, и другого вместе. Это малодушие, лень и лживость. Но малодушие все же полезно; ибо прежде всего тогда в (битве) никого не останется, далее, многих страх перед другими удержит еще от больших пороков. Лень необходима, ибо в непрестанной работе мы слишком исчерпали бы наши силы. Лживость иногда тоже полезна; ибо если люди не хотели бы все время скрываться друг от друга, то о чем бы тогда вообще говорилось и мудрец ничем не отличался бы от глупца. Порядочность, благосостояние и почтенность тогда полностью бы исчезли. D ||
- ⁴⁸¹ совершенства. Но] совершенства. Этого желала природа. Каждая часть по отношению к целому несовершенна. Но так как мы не можем обозреть целого, то мы не можем обозреть также и отношение частей к целому. Зло, которое человек как часть рассматривает как

зло, может в отношении целого не быть злом. Но человек может поступать только в соответствии со своим разумением, это его долг. Если бы человек мог усмотреть целое, то он и не был бы злым; ибо то, что он совершает зло, проистекает оттого, что он не усматривает отчетливо вредные последствия этого. D ||

⁴⁸² дерзость] дерзость и преступление M ||

⁴⁸³ Рациональная психология – со времен Хр. Вольфа один из четырех традиционных разделов метафизики. Три других составляют онтология, космология и рациональная теология. – *Прим. пер.*

⁴⁸⁴ возражение, вытекающее] возражение, возражение против благости. D ||

⁴⁸⁵ Cp.: Refl. 6092 (AA XVIII. S. 448). – *Прим. пер.*

⁴⁸⁶ Хотя у нас и есть идея о полной целостности благополучия и о наивысшей удовлетворенности,] *отсутствует* D ||

⁴⁸⁷ Отсюда... уже блаженством и доказательством божественной благости.] *отсутствует* D ||

⁴⁸⁸ протяженности. Зло] протяженности. Мы не можем требовать, чтобы Бог был обязан дать нам наивысшее счастье, которое только возможно. D ||

⁴⁸⁹ счастья. Уже] счастья. Вопрос заключается в том, как я делаю себя достойным счастья? Тогда люди говорят: Да, от меня не зависит ничего, если только другие сделались бы лучше. Так каждый в этом мире ровняется на другого, и тем самым все остаются злыми. Один злодей не мог бы быть в мире, так как он видел бы, что все добры и стыдился бы быть злым. Из-за страданий в жизни мы не так уж и боимся смерти, и для нас было бы огромным мучением пребывать здесь в мире вечно; ибо всякое наслаждение скоро бы стало для нас отвратительным, и мы испытывали бы тогда огромную скуку. D ||

⁴⁹⁰ Третье... счастье есть лишь самообман и заблуждение.] *отсутствует* D ||

⁴⁹¹ *Shaftesbury, A. A. C. Selbstgespräch, oder Erinnerung an einen Schriftsteller* // Philosophische Werke. Bd. 1. Leipzig, 1776. S. 224–225. Cp. Также: *Shaftesbury, A. A. C. Sensus communis; ein Versuch über die Freyheit des Witzes und der Laune* // Op. cit. S. 186. – *Прим. пер.*

Иоганн Кристофф Вёльнер (1732–1800) – при Фридрихе Вильгельме II был действительным государственным министром и министром юстиции, также возглавлял департамент духовных дел. Его имя в прусской истории связано с ужесточением цензурного режима (см.: *Bailleu P. Woellner, Johann Christof von* // Allgemeine Deutsche Biographie 44, 1898. S. 148–158 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd117453773.html>). В своих лекциях Пёлиц имеет в виду статью Канта «О радикальном зле в человеческой природе», его пер-

вое религиозно-философское сочинение, опубликованное в «Берлинском Ежемесячнике» в апреле 1792 г. без особых проблем. Однако уже вторая статья «О борьбе доброго и злого начала за власть над человеком» была запрещена к печати. Позднее они вошли в состав кантовского трактата «Религии в пределах одного только разума» (1793). – *Прим. пер.*

⁴⁹² добродетелей. Но] добродетелей. Поэтому в мире, где должна иметь место мораль, порок должен быть привлекательным и сам давать некоторое счастье, чтобы добродетель не возникала из одного лишь своекорыстия. D ||

⁴⁹³ Второй раздел. О природе и достоверности моральной веры] *отсутствует* D ||

⁴⁹⁴ Вероятность... также и в другом может быть сходна с Землей.] *отсутствует* D ||

⁴⁹⁵ Ср.: Юм Д. Диалоги о естественной религии. С. 405. – *Прим. пер.*

⁴⁹⁶ вероятности. Поэтому] вероятности. Является ли лучшее доказательство бытия Бога догматически или практически достоверным или только лишь вероятным? Врач, пожалуй, и может выбирать медицину в соответствии с вероятностью, поскольку человек должен уметь только единожды. D ||

Вероятность предполагает: 1) что возможность достоверна; 2) что основания являются всего лишь одной частью всех оснований к этому. Эти основания должны быть гомогенны с основаниями другого познания и должны выводиться по аналогии. D ||

⁴⁹⁷ существовании. Любое] существовании. Принимать Бога – это для нашего разума всего лишь гипотеза, так как в противном случае мы многое не могли бы объяснить. Следовательно, выражение «вероятность» не подходит к Богу. Я могу достоверно познать, что вне мира имеется еще нечто, но это еще не понятие о Боге. D ||

⁴⁹⁸ доказать. Наша] доказать. Так я, например, не могу доказать с практической достоверностью небытие или отсутствие влияния злого духа на мир. Между тем для нашего разума необходимо поступать так, как если бы его не было. D ||

⁴⁹⁹ свойства. Однако] свойства. Так бытие Бога является необходимой гипотезой нашего разума, которую мы должны принимать, частично для того, чтобы быть в состоянии объяснить данности мира, а частично ради тотальности. D ||

⁵⁰⁰ морали. Ибо] морали. Практическая необходимость – это необходимость поступка. Эта необходимость либо субъективна, если она основывается на чувственных условиях, например, еда, либо объективна, если она основывается на объективных основаниях воли. Первая – гипотетическая, последняя – категорическая, и такого рода моральная вера. D ||

⁵⁰¹ Ср.: Refl. 6109 (AA XVIII. S. 456). – *Прим. пер.*

⁵⁰² Такая... поэтому есть мнение, хотя и наиболее правдоподобное.] *отсутствует D* ||

⁵⁰³ вере. Поэтому] вере. Если бы принципом моральности было бы счастье, то гипотеза о том, что существует Бог, была бы гипотезой для произвольной цели, но не была бы необходима, поскольку счастье не необходимо. Но то, что тот, кто хочет стать счастливым, должен быть праведным, необходимо, и бытие Бога в отношении этого не только лишь гипотеза, но практический постулат, не мнение, но вера. Кроме мнения и веры есть третья степень признания чего-то истинным – знание. D ||

⁵⁰⁴ Ср.: Refl. 6099 (AA XVIII. S. 451), 6111 (AA XVIII. S. 458). – *Прим. пер.*

⁵⁰⁵ побуждений. Когда] побуждений. Следовательно, мы должны мыслить себе свойства только лишь респективно и *per analogiam*. Мы приписываем их ему, чтобы затем определить нашу моральность. D ||

⁵⁰⁶ См.: *Baumgarten*. § 919. – *Прим. пер.*

⁵⁰⁷ Ибо... моральных свойства Бога: святость, благость и справедливость.] *отсутствует D* ||

⁵⁰⁸ Ср.: *Baumgarten*. § 906. – *Прим. пер.*

⁵⁰⁹ Покуда... быть пропорционально достигнутой им степени моральности.] *отсутствует D* ||

⁵¹⁰ наказание. За] наказание. Вечны ли адские наказания? Сейчас об этом много спорили, но это нельзя определить точно. Человек, который здесь будет зол, будет непрерывно становиться все хуже, вместе с этим он должен верить, что он также и там будет с каждым поступком становиться все хуже и здесь у него открывается необозримая перспектива, а это для нас и есть вечность. Так же и с добром. Это вытекает уже из природы вещей. D ||

⁵¹¹ Ср.: *Baumgarten*. § 907–908. – *Прим. пер.*

⁵¹² добро. Но] добро. У людей я также могу ожидать от их справедливости вознаграждения, если я имею на это право и другой был обязан к этому моей услугой. D ||

⁵¹³ Ср.: Мф. 25:34–36. – *Прим. пер.*

⁵¹⁴ должник. Представляется] должник. Так как мы по праву можем ожидать вознаграждения от других людей, которым мы оказали услугу, то Бог, так сказать, берет их обязательство на себя и вознаграждает нас там, где мы не могли быть вознаграждены. Это возвышенная благость. D ||

⁵¹⁵ Но... в действительности его выполнить.] *отсутствует D* ||

⁵¹⁶ наказаниями. Они] наказаниями. Следовательно, справедливость – это всего лишь *justitia punitiva*. Но как Бог может наказывать? Если это отрицают, то это диппелианизм. D || Диппель Иоганн Конрад

(1673–1734) – немецкий врач и алхимик, основатель учения, которое подвергало сомнению справедливость наказаний Бога. – *Прим. пер.*
517 *возмездия. Правда] возмездия.* Тот, кто ведет себя плохо, должен испытывать страдание, так же как тот, кто ведет себя хорошо, станет и должен стать счастливым. Одно и другое необходимым образом связаны; но почему? Этого мы не знаем, достаточно, что у Бога это необходимо, он не может оставить ненаказанным зло, в противном случае оно было бы разрешено. Оскорбить Бога, если это выражение означает, отобрать у него его удовлетворенность, помешать ему в обладании его совершенством, – это антропопатическое выражение, и тогда оно ложно. Это означает не что иное, как преступить Божий закон. Являются ли наказания позитивными или естественными? – Естественные наказания – это следствия наших поступков в соответствии с законами природы, а позитивные – это последствия наших поступков в соответствии с одним лишь произволением Бога. Позитивные наказания возможны так же, как и позитивные законы. Но поскольку посредством только лишь разума они мне неизвестны, я должен придерживаться одних лишь естественных наказаний. В соответствии со всеобщим мироправлением я уже могу мыслить себе естественные наказания. Мы представляем себе Бога как правителя в царстве целей и как творца в царстве природы и рассматриваем нас по отношению к этому в соответствии с нашим целокупным бытием. Если мы видим себя находящимися на пути улучшения, то перед нами в будущем радостная перспектива, так что мы можем надеяться на то, что всегда будем возрастать в добре. Так же и противоположное со злом. Этот необозримый ряд называется у нас вечностью. Но на что же после жизни может надеяться человек, который незадолго до своей смерти на смертном одре естественно обращается, т.е. принимает мудрое постановление стать добрым? Ни на что; ибо он никак не может знать того, будет ли он держаться своего постановления. – Все замыслы наказаний предполагают свою правомерность, иначе они были бы несправедливы, а значит, *poenae vindicativae. D ||*

518 *святости. Что] святости.* Поэтому справедливость не вознаграждает, но только лишь наказывает. *Justitia commutativa* среди людей – это праведность в их изменении. Достойность быть наказанным относится непосредственно к преступнику в силу нарушения закона, даже если случаются нехорошие последствия. *D ||*

519 Ср.: Refl. 6106 (AA XVIII. S. 455). – *Прим. пер.*

520 *худшему. – Именно] худшему.* – Религия, которая учит, что Бога можно упросить, – это пристанище всякого грешника. Те, кто много молятся и высоко ценят Бога, часто оказываются величайшими лицемерами.

О божественном долготерпении. – Мы представляем себе *justitiam distributivam* в качестве всеобщего суда, где открыты все наши деяния и мы судимы в соответствии с ними. В тех, кто не усыпляет свою совесть, Бог творит суд ежедневно. – Мы можем ожидать Божьего наказания только лишь в соответствии с порядком природы. – Добродетель заключается в прогрессе добра к добру; порок – в противоположную сторону от зла к еще худшему злу. D ||

⁵²¹ Именно... не были достойны его в силу своей моральности.] отсутствует D ||

⁵²² Беспристрастность относится] Беспристрастность, § 917 V || Беспристрастность D || Ср.: *Baumgarten*. § 916. – Прим. пер.

⁵²³ Бога, что] Бога, § 916, что V ||

⁵²⁴ Ср.: *Baumgarten*. § 917. – Прим. пер.

⁵²⁵ Бога. Этаж] Бога. Пристрастность – это слабость, если я из склонности привязываюсь к кому-то. D ||

⁵²⁶ ибо... которые кажутся нашему близорукому рассудку несочетающимися.] отсутствует D ||

⁵²⁷ Назначение человека – одна из основных тем немецкого Просвещения, начало широкого обсуждения которой положил изданный в 1748 г. (последнее прижизненное, существенно расширенное издание 1794 г.) трактат Иоганна Иоахима Шпальдинга (1714–1804) “*Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*”. Основной вопрос сам Шпальдинг формулирует следующим образом: «Почему я здесь, и чем я должен быть в соответствии с разумом?» (*Spalding J. J. Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Greifswald, 1748. S. 3). Так поставленный вопрос позволяет задуматься о смысле жизни человека вообще и затрагивает практически все сферы человеческого бытия. О значении этой проблематики для Просвещения ср. М. Мендельсон: «Я всегда определяю назначение человека как меру и цель всех наших устремлений и усилий, как точку, к которой мы должны устремить наши взоры, если мы не хотим потерять самих себя». (Мендельсон М. Что значит просвещать? // Кантовский сборник. Калининград, 2011. № 3 (37). С. 75). – Прим. пер.

⁵²⁸ наслаждаемся.] наслаждаемся. Мы часто так по-человечески представляем себе Бога, как если бы он так был бы к нам по-особому благ, чтобы тем самым еще больше подбодрить нас в благодарности к Богу. Верят, что можно обезопасить себя от страдания, но слишком много естественного служит нам стимулом к полезным, необходимым для нас поступкам. D ||

⁵²⁹ Правильность... только среди людей.] отсутствует D || Ср.: *Baumgarten*. § 918. – Прим. пер.

⁵³⁰ Традиционно на русский язык *Billigkeit* переводится как справедливость. Однако для обозначения данного понятия в немецком языке

существует и другое слово – *Gerechtigkeit*. При этом, если второй термин означает именно справедливость как соответствие поведения принятым в обществе законам и имеет, скорее, юридическое значение, и вполне может переводиться как «правомерность», то *Billigkeit* обозначает именно нравственную справедливость, соответствие поступка моральным законам и предписаниям, соответствие голосу совести человека. Именно такого рода «справедливость» как соответствие неким высшим закономерностям бытия мы имеем в виду, говоря о каком-либо поступке, что «это было бы по-честному». В основном в тексте для слова *Billigkeit* и однокоренных с ним слов оставлен традиционный перевод «справедливость», но в некоторых пассажах, в частности в данном разделе, где Кантом употребляются оба термина, перевод справедливость будет использоваться только для *Gerechtigkeit*, а *Billigkeit* будет переводиться как «честность». – *Прим. пер.*

⁵³¹ Правомерность является] Правомерность, § 918, является V ||

⁵³² людей. Правомерность] людей, а именно как *actus* либо *iustitiae commutativaе*, либо *distributivaе*. V ||

⁵³³ другого. Этим] другого. Это предполагает, что это право должно быть в высшей степени действительным. D ||

⁵³⁴ например... столько, чтобы он мог с этого прожить.] отсутствует D ||

⁵³⁵ заместителем. Богу] заместителем. Искренность и чистосердечность суть человеческие выражения. Бог не отказал нам заранее в том, что нам необходимо, и если мы будем поступать хорошо, то нам откроется еще больше. – Бог описывается как искренний потому, что люди должны быть также искренни по отношению к нему, а это встречается очень редко. В исследовании предметов религии должны присутствовать искренность и поэтому свобода. D ||

⁵³⁶ Ср.: *Baumgarten*. § 922. – *Прим. пер.*

⁵³⁷ Как... добавляют больше силы и моши нашей моральности.] отсутствует D ||

⁵³⁸ по человеческому образу] ανθρωποποιῶς V ||

⁵³⁹ автор оценивает Бога] автор § 924. V || См.: *Baumgarten*. § 924. – *Прим. пер.*

⁵⁴⁰ Очень сложно найти русский перевод, который был бы адекватен используемому Кантом немецкому термину *Glückseligkeit*. Этот термин состоит из двух частей: *Glück* (счастье) и *Seligkeit* (блаженство). В русскоязычных переводах *Glückseligkeit* переводится обычно как «блаженство». Этот вариант был бы, пожалуй, идеальным для русскоговорящих современников Канта, когда его значение не ограничивалось лишь нравственно-богословской сферой, но расширялось также и на совокупность мирских благополучий. Для современного

же русского языка этот вариант нельзя считать таким удачным (подробнее об этом см.: Судаков А. К., Соловьев Э.Ю. Примечания // Кант И. Соч. на нем. и рус. языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 739). Термин *Glückseligkeit* встречается и в современном немецком языке. Использовался он и у современников Канта (См.: Мендельсон М. Что значит просвещать // Кантовский сборник. 2011. № 37. С. 77–78 прим.). Однако чаще всего понятие *Glückseligkeit* встречается в текстах Канта. Наряду с ним, хотя и значительно реже, Кант использует и два других понятия – *Glück* и *Seligkeit*, – что еще больше осложняет поиск подходящего перевода этих терминов на русский язык. Следует учитывать, что Кант использует термин *Glück* обычно в контекстах, не имеющих отношения к обсуждению вопросов этики, при этом значение данного слова будет близко русскому «удача», «успех» (в таких немецких выражениях, как *auf gut Glück*, *Glück haben*, *zum Glück*). Термин же *Seligkeit* используется в теологическом контексте и обозначает загробное состояние души, удостоившейся попасть в рай. В большинстве случаев данный термин равным образом мог бы переводиться на русский, как «спасение». В работах Канта встречается только несколько случаев употребления (в основном в «Критике практического разума»), при котором данные термины употребляются вместе и со сходным значением «благополучия/счастья/блаженства», в результате чего можно точнее определить их существенные различия. Термин *Glück* всегда обозначает физическое благополучие, достижение которого во власти самого человека (т.е. полностью зависит от его способностей и умений) и никак не связано с вопросами нравственности, тогда как достижение *Glückseligkeit* уже неподвластно самому человеку, хотя и зависит от его добродетельности (см.: Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // AA VIII. S. 278. Anm.; T. 8. С. 162 прим.; MS. A 171; T. 6. С. 530). Что же касается различий между *Glückseligkeit* и *Seligkeit*, то последнее, в отличие от первого, обозначает сознание самодостаточности и полную независимость от чувственных склонностей. К *Glückseligkeit* же всегда примешивается какое-либо чувство, а следовательно, стремление достичь состояния, обозначаемого Кантом через этот термин, связано с конечностью природы человека и с чувственностью (см.: KpV. A 214; КПР. С. 607; RGV. A 80/ В 87; Т. 6. С. 69). Особенno интересно замечание Канта в лекциях по физической географии относительно верований персов: «Добрые дела, по их учению, свидетельствуют о божественной благодати, но не заслуживают блаженства (*Seligkeit*). Душа после смерти должна полу-

чить тонкое воздушное тело» [AA IX. S. 397]). Несмотря на то, что предположения об эмпирическом характере *Glückseligkeit* находят весьма веские подтверждения в текстах Канта (см.: Wimmer R. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin / New York, 1990. S. 27–35), этот вывод может показаться странным, но он, тем не менее, вполне гармонично сочетается с морально-этическим учением Канта, в особенности с учением о бессмертии души. Постулируя бессмертие души как бесконечный процесс морального совершенствования, Кант, тем самым, с одной стороны, постулирует наличие категории временности для человека в загробном мире (что само по себе уже связано с чувственностью), с другой же стороны, постулирует также и наличие каких-то преград для достижения святости, т.е. наличие каких-то чувственных склонностей, с которыми человеку приходится бороться даже после физической смерти. Это позволяет сделать вывод о том, что Кант предполагал наличие каких-то форм чувственности для душ в мире загробном (что вполне возможно не воспринималось Кантом как противоречие с христианским учением, если вспомнить преображенную плоть Христа, которой он обладал в период между воскресением и вознесением). Учитывая все вышесказанное, представляется корректнее оставить перевод «блаженство» за кантовским *Seligkeit* (хотя во многих случаях более удачным мог бы оказаться перевод «спасение»), а *Glückseligkeit* переводить как счастье, во избежание ложных аналогий ввиду достаточно сильной богословской окрашенности термина «блаженство» в современном русском языке. Понятие *Glück* (в случаях, где в тексте одновременно не употребляются два понятия *Glück* и *Wohlfahrt*) может переводиться на русский и как благополучие. – *Прим. пер.*

⁵⁴¹ Ср.: Refl. 6116 (AA XVIII. S. 460). – *Прим. пер.*

⁵⁴² Ср.: Refl. 6115 (AA XVIII. S. 460), 6117 (AA XVIII. S. 460). – *Прим. пер.*

⁵⁴³ Следовательно, оно является] Следовательно, это полноценное благорасположение к сумме моего целокупного состояния, в моем целокупном бытии. Удовольствие... V ||

⁵⁴⁴ блаженством. Этой] блаженством. Мы можем испытывать благорасположение к нашему состоянию и неблагорасположение к нашей личности. Таков счастливый злодей. К наивысшему удовольствию от нашего совокупного состояния относится удовольствие от нашего совокупного бытия. D || Ср.: Refl. 6117 (AA XVIII. S. 460). – *Прим. пер.*

⁵⁴⁵ Но... своей воли и есть самоудовлетворенность.] отсутствует D ||

⁵⁴⁶ Ср.: Refl. 6115 (AA XVIII. S. 460). – *Прим. пер.*

⁵⁴⁷ благорасположением. Несомненным] благорасположением. Они делали это, дабы возвысить добродетель. D ||

- ⁵⁴⁸ например... или необразованным, богатым или бедным.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁴⁹ *существование*] существование V ||
- ⁵⁵⁰ Ср.: *Baumgarten*. § 923. – *Прим. пер.*
- ⁵⁵¹ Он... он один является Блаженным.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁵² Ср.: Refl. 6117 (AA XVIII. S. 460), 6112 (AA XVIII. S. 459). – *Прим. пер.*
- ⁵⁵³ Блаженным. – В] Блаженным. Моральная самоудовлетворенность человека также не зависит ни от каких внешних причин; но он никогда не сможет иметь полноценного удовольствия от своего бытия; ибо он слишком сильно зависит от физических причин. Счастье человека никогда не может зависеть только лишь от моральных причин, но он остается зависим также, например, от физических причин. Здесь человек никогда не может обладать блаженством. Его блаженство заключается в непрерывном продвижении к таковому, и это продвижение будет бесконечным. – Поэтому всегда, когда мы слышим, что вечная жизнь должна состоять в наивеличайшем наслаждении счастьем, это для нас непонятно. Не физическое наслаждение, но стяжение счастья посредством моральности и посредством постоянного продвижения. На это мы там надеемся. И на это мы также можем надеяться, так как мы в будущем мире будем независимы от физических причин. D ||
- ⁵⁵⁴ В заключение моральной теологии необходимо отметить, что три раздела моральной веры] *отсутствует* D ||
- ⁵⁵⁵ моральный мир] будущий мир V ||
- ⁵⁵⁶ и... что мы станем мудрыми и добрыми людьми.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁵⁷ Третий раздел] *отсутствует* V ||
- ⁵⁵⁸ Третий... каузальностью] *отсутствует* D ||
- ⁵⁵⁹ Ср.: Refl. 6123 (AA XVIII. S. 462). – *Прим. пер.*
- ⁵⁶⁰ пантеизм] пантеизм, от *πᾶν* D || (от *πᾶν* и *θεός*) V ||
- ⁵⁶¹ времени. Вообще] Его мнения более подробно описаны в «*Systema intellectuale*» Кедворта, изданной Мосгеймом, и «*De uno vero Deo*» Мейнерса. D || Ральф Кедворт (1617–1688) – английский философ Нового времени, один из ярчайших представителей моральной философии. Здесь имеется в виду его трактат «*Истинная интеллектуальная система универсума*» (*The true intellectual system of the universe*, 1678), изданный И.Л. Мосгеймом на латинском языке в 1733 г. (*Cudworth R. Systema intellectuale huius universi / Hrsg. von I.L. Mosheim*. Jena, 1733). – *Прим. пер.*
- Кристоф Мейнерс (1747–1810) – немецкий философ и историк, причисляемый к геттингенским противникам Канта. В 1780 г. им была

написана работа «*Historia doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore*», о которой здесь идет речь (*Meiners Chr. Historia doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore. Lemgovia, 1780*). – *Прим. пер.*

⁵⁶² Ср.: Refl. 6124 (AA XVIII. S. 462). – *Прим. пер.*

⁵⁶³ Ср.: Refl. 6126 (AA XVIII. S. 463), 6129 (AA XVIII. S. 463). – *Прим. пер.*

⁵⁶⁴ которая... Бога.] *отсутствует D* ||

⁵⁶⁵ Это *systema liberi arbitrii*] *отсутствует D* ||

⁵⁶⁶ мира.] *Systema emanationis* является *crassius*, когда верят, что все вещи происходили бы из Бога, как свет от солнца. Это опровергает и автор, когда говорит, что если бы из Бога что-либо произошло, то он изменился бы, следовательно, одна часть Бога была бы вне другой, значит, Бог был бы составным. – Но у древних философов, вероятно, не было явного понятия, но они представляли себе, что бытие мира необходимым образом возникает из природы Бога. Слово *emanatio* – образное выражение. Следовательно, Бог был бы в соответствии с системой необходимой причиной субстанции мира. Это может быть, если субстанции являются частями причины. Но тогда они существовали бы уже до этого, а не возникали бы. Тем самым и Бог был бы разделен и не был бы Наивысшим. Это противно *systema emanationis crassius*, но противно и *subtilius*. – Тогда прежде мы должны обсудить вопрос: как возможно то, что одна субстанция может создать другую [субстанцию]? Из опыта я усматриваю лишь то, что субстанции могут быть причинами их и других состояний, но не то, что одна субстанция является причиной другой. Здесь мы, скорее, находим, что субстанция устойчива. Разумом я тоже не могу усматривать эту возможность. Мы не можем усмотреть, как субстанция, которая должна быть сама по себе, а не как предикат от другой [субстанции], имеет свое бытие от чего-то другого и от этого же имеет и свое постоянное продолжающееся существование. От этого кажется, что нет никакой субстанции или, по крайней мере, есть только лишь одна субстанция *secundum quid*; ибо если ее существование всегда зависит от чего-то другого, то ее существование не является субстанцией, но является ингеренцией. Но тогда мы приходим к системе Спинозы. D || Ср.: *Baumgarten*. § 927. – *Прим. пер.*

⁵⁶⁷ Ср.: Refl. 6125 (AA XVIII. S. 462). – *Прим. пер.*

⁵⁶⁸ Это... а именно *systema per libertatem*.] *отсутствует D* ||

⁵⁶⁹ 2) *О Боге как о создателе мира*] *отсутствует D* ||

⁵⁷⁰ Ср.: Refl. 6129 (AA XVIII. S. 463). – *Прим. пер.*

⁵⁷¹ творец мира.] творец мира. Древние допускали первое и верили, что материя вечна, основываясь на положении: *ex nihilo nihil fit, in ni-*

- hilum nihil revertitur.* Это необходимое основоположение в естествознании. D ||
- ⁵⁷² например... который бы ее сначала и организовал.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁷³ организовал. Но] Бытие мира не нуждается в том, чтобы мыслилось, что было принято начало или что появился мир. Начало относится только лишь к форме, ибо оно данность. D ||
- ⁵⁷⁴ целого. Правда] Чтобы был возможен архитектор, сначала необходим творец; ибо если субстанции существуют сами по себе, то они никак не могут состоять в *commercio*. Следовательно, без их выведения из некой третьей причины архитектор невозможен. D ||
- ⁵⁷⁵ Правда... Бога и природу.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁷⁶ исконность] непригодность V ||
- ⁵⁷⁷ целей. Но] Это так же, как с часовщиком. Он не может сделать часы так, чтобы они всегда шли; ибо из-за свойств материи часы часто оказываются с дефектами, и он должен их улучшать. D ||
- ⁵⁷⁸ Но... и ее законы в конце концов имеют свой исток в нем самом.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁷⁹ Только... глазами могло бы предстать возникновение субстанции.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁸⁰ Cp.: *Baumgarten*. § 926; Refl. 6128 (AA XVIII. S. 463), 6130 (AA XVIII. S. 460), 5546 (AA XVIII. S. 214). – *Прим. пер.*
- ⁵⁸¹ Но... его собственному применению.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁸² другой (субстанции)? Ответ] другой (субстанции)? Здесь это противоречит: каждая субстанция в мире связана с другой посредством *respectus mutui influxus et dependentiae*. Тогда субстанция претерпевала бы в отношении сотворенной ею субстанции. Следовательно, она была бы относительно себя самой пассивна. Но это противоречит понятию. Поэтому каждая *substantia creatrix substantia extramundana*. D ||
- ⁵⁸³ Ибо... и причиняет ему смерть.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁸⁴ Cp.: Refl. 4137 (AA XVII. S. 430). – *Прим. пер.*
- ⁵⁸⁵ претерпевать. Творение] претерпевать, *non nisi substantia extramundana potest esse creatrix*. D ||
- ⁵⁸⁶ не могло] § 929 не иначе, как *simultanea*, т.е. V ||
- ⁵⁸⁷ Посредством ... творит только единожды.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁸⁸ Cp.: *Baumgarten*. § 929. – *Прим. пер.*
- ⁵⁸⁹ материи. По] Сотворение распространяется на существование вещей. То, что не существует, не является творением, сущностью; оно относится только лишь к возможности, отрицанию, злу, явлению. D ||
- ⁵⁹⁰ По... обнаруживается нами в другой раз.] *отсутствует* D ||
- ⁵⁹¹ другой раз.] – То, что автор излагает в § 931, – это только лишь ходристические тонкости, что сущности вещей не должны быть сотво-

рены, следует понимать так, что их внутренняя возможность, куда в соответствии с порядком помещается сущность, не является объектом божественной воли, значит, также не может быть и его творящей силой. Равно и отрицания не могут быть особым образом сотворены Богом, так как это только лишь ограничения и недостатки действительности, например невежество, зло. V ||

⁵⁹² Бог] § 932 Бог V ||

⁵⁹³ воле. – То] – Его каузальность предполагает способность представления возможных вещей вне себя. Следовательно, он является причиной посредством выбора или в соответствии с познанием объекта. То, что она свободна, легко усмотреть, ибо в нем имеет место *sponsa-taneitas absoluta*, поскольку определение оснований его воли находится не вне его. Теперь автор переходит к самому миру. D ||

§ 934 автор начинает рассмотрение объекта творения, мира. V ||

⁵⁹⁴ возможных миров] возможных миров, у автора имеется также и сила для этого. D ||

⁵⁹⁵ Но... об оптимизме.] отсутствует D ||

⁵⁹⁶ Имеется в виду ранняя работа Канта «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме» (1959). Данное место текста представляется проблемным, так как крайне маловероятно, чтобы сам Кант на своих лекциях ссылался на свою раннюю работу «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме». Написание этой работы было тесно связано с полемикой Канта с Д. Вейманом, его непримиримым врагом в университете Кёнигсберга, по вопросу о том, является ли наш мир наилучшим. Вейман в своей диссертации «О мире не самом лучшем» отстаивал позицию, что наш мир не является наилучшим из возможных, тогда как Кант занимал прямо противоположную позицию. В дальнейшем Кант крайне нелестно отзывался об этой своей работе, как, впрочем, и о самой полемике с Вейманом, послужившей поводом для ее написания. В подтверждение этому можно привести воспоминание биографа Канта Л.Э. Боровски, который, в последние годы жизни философа, будучи не в состоянии найти хотя бы один экземпляр этой ранней кантовской работы, обратился к самому Канту. Кант же попросил его, если удастся отыскать экземпляры этой работы, никому их не показывать и все их уничтожить (подробнее о Веймане и его полемике с Кантом см.: Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М., 2009. С. 64–72). То, что данный фрагмент не мог принадлежать самому Канту и представляет собой либо вставку записывавшего лекции слушателя, либо вставку человека, переписывавшего потом данные лекции и их редактировавшего, косвенно подтверждается так-

же и фактом отсутствия данного пассажа в манускрипте Данцигской рациональной теологии. Кроме того, сам Кант попросту не мог сказать о себе такую фразу: «Больше в кантовских опытах некоторых размышлений об оптимизме». Тем не менее, стоит отметить, что не все исследователи кантовских лекций по теологии придерживаются этой точки зрения. Так, в частности, А. Вуд в своем переводе соответствующего места прямо приписывает его самому Канту, изменения «кантовскую» работу на «мою»: «There is more on this subject in my essay on optimism (Больше об этом в моей работе об оптимизме)» (*Kant I. Lectures on Philosophical Theology // Ed. by A. Wood, G. Clark. Ithaca, 1978. P. 137*). Г. Леманн в своем комментарии не делает однозначных выводов на счет того, принадлежал ли этот фрагмент самому Канту, отмечая лишь то, что позднее философ отказался от своей ранней работы «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме» по содержательным причинам (см.: *Lehmann G. Erläuterungen. S. 1433*). К. Эспозито дословно переводит этот фрагмент на итальянский язык, оставляя его без комментария: «Per una più approfondita trattazione di questo punto, vedi Kant, *Saggi di talune considerazioni sull'ottimismo* (Для более углубленного изложения этого вопроса смотри Кант «Опыты некоторых рассуждений об оптимизме») (*Kant I. Lezioni di filozofia della religione / A cura di C. Esposito. Napoli, 1988. P. 243*). Такую же позицию занимают и А. дель Рио и Э. Ромералес, переводя данный фрагмент на испанский следующим образом: «Se encontrará más sobre esto en el *Ensayo de Kant acerca de algunas consideraciones sobre el optimismo* (Больше об этом в работе Канта о некоторых рассуждениях об оптимизме)» (*Kant I. Lecciones sobre la filosofía de la religión / Ed. por A. del Río, E. Romerales. Madrid, 2000. P. 143*). – *Прим. пер.*

⁵⁹⁷ за Лейбницием] отсутствует D ||

⁵⁹⁸ Но... следующим образом:] отсутствует D ||

⁵⁹⁹ Ср.: Refl. 6134 (AA XVIII. S. 465). – *Прим. пер.*

⁶⁰⁰ опытами. Если] опытами. Посредством этого разум не претерпевает страдания, даже если бы здесь не было целей. Тогда он принял бы цели совершенно напрасно. D ||

⁶⁰¹ их. Если] Максима, действующая для организованных тел, действует также и для всей природы. Извергающие огонь горы своей лавой превращают земли в пустыню, но тем же самым они делают земли наилплодороднейшими. – Пристли находил, что в воздухе, лишенном флогистона, мы были бы очень оживленными, поскольку свет в нем горит оживленным пламенем. Но он также находил, что если бы мы

всегда жили в воздухе, лишенном флогистона, то мы жили бы тем меньше, так как свет в таком воздухе сгорает очень быстро. D || См.: *Priestley J. Versuche und Beobachtungen über verschiedene Gattungen der Luft. Bd. 2. Wien / Leipzig, 1779.* – Прим. пер.

⁶⁰² благополучие. Но] Мир – это мир чувственный и мир рассудочный. И тот, и другой в своем роде наисовершеннейшие, но каждый в соответствии со своим понятием. Чувственный мир наисовершеннейший из явлений в соответствии с эмпирическими основоположениями, а рассудочный – наисовершеннейший из вещей самих по себе в соответствии с интеллигibleльными основоположениями. – Так я могу называть мир как совершенным, так и несовершенным. – Чувственный мир в соответствии с интеллигibleльными основоположениями несовершенен. В интеллигibleльном мире все происходит по моральным основоположениям и в соответствии с ними. В чувственном же мире это не имеет места. Но здесь имеется все же совершенство; ибо если бы порядок природы в целом был устроен согласно моральности, то за каждым благим поступком сразу же следовало бы счастье, так добродетель осуществлялась бы из своекорыстия. D || Ср.: *Baumgarten. § 942.* – Прим. пер.

Возможно это как раз и не является одним из бесчисленных несовершенств, которые хотя и не имел бы лучший мир, но которыми действительно обладает сейчас мир существующий. Так можно было бы мыслить, если бы сомневались в том, является ли мировое целое из всех возможных наилучшим. V || Ср.: Refl. 4143 (AA XVII. S. 431), 5551 (AA XVIII. S. 216), 6143 (AA XVIII. S. 468). – Прим. пер.

⁶⁰³ Но... является необходимой предпосылкой.] отсутствует D ||

⁶⁰⁴ Ср.: Refl. 6134 (AA XVIII. S. 465). – Прим. пер.

⁶⁰⁵ зла. –] зла. – Зло является предметом отвращения, но потому, чтобы мы тем самым тем больше научались его избегать. В целом это не наносит ущерба совершенству природы, но оно необходимо, если человек должен сам себя образовывать. И это все же является совершенством мира. D ||

⁶⁰⁶ Но... предметом нашего настоящего исследования.] отсутствует D ||

⁶⁰⁷ Богом? В] Ценность разумного существа основывается на применении рассудка и воли, на их отношении к целям в соответствии с всеобщей системой целей, в соответствии с принципом, по которому всеобщая система целей возможна. D ||

⁶⁰⁸ Ср.: Refl. 6138 (AA XVIII. S. 466). – Прим. пер.

⁶⁰⁹ разум. Но] Бытие лишенных разума вещей не имеет ценности само по себе, но имеет ценность только лишь как средство к бытию разумного существа. D ||

- ⁶¹⁰ только... а именно при правильном использовании.] *отсутствует* D ||
- ⁶¹¹ целей. Возможность] Так самоубийство недопустимо, поскольку оно, изымая одно звено, нарушает всеобщую систему целей. D ||
- ⁶¹² целей, например] целей, что возможно только посредством свободы воли. D ||
- ⁶¹³ мира. Тем самым] Наше предназначение – сделать эту всеобщую систему целей действительной, и то, что мы ощущаем это предназначение, является объективной целью в творении. Мир как соглашающийся с моральными законами – это *summum bonum creatum*. Следовательно, у каждого разумного существа в мире имеется цель, которую Бог в целом имел для мира, а именно: насколько это в его силах, содействовать всеобщей системе целей. Действие в соответствии с этой всеобщей системой целей делает нас ее звенями. D ||
- ⁶¹⁴ Без... плохим и *vice versa*.] *отсутствует* D ||
- ⁶¹⁵ мир. Итак] Наисовершеннейший мир – это система всех целей посредством свободы. Это основывается на моральности разумных существ. Мораль – это совокупность правил, в соответствии с которыми возможно, чтобы цели всех разумных существ составляли систему. Система целей является *absolute* благой, и звено в ней является *absolute* благим. D ||
- ⁶¹⁶ Ср.: Refl. 6138 (AA XVIII. S. 466). – *Прим. пер.*
- ⁶¹⁷ Разве... своего собственного существования?] *отсутствует* D ||
- ⁶¹⁸ Ср.: Refl. 6154 (AA XVIII. S. 469). – *Прим. пер.*
- ⁶¹⁹ Здесь... или одним словом – интерес.] *отсутствует* D ||
- ⁶²⁰ Но... что это был за мотив?] *отсутствует* D ||
- ⁶²¹ каузальность. – Ибо] Если бы мир стал действительным, Бог ничего бы посредством этого не выиграл. С человеком дела обстоят иначе. Он не может убедить себя в своей благой воле прежде, чем она в своем исполнении не принесет ему что-то. D ||
- ⁶²² блаженством. Но] Бог сотворил мир, дабы выйти из своего вечного одиночества. D ||
- ⁶²³ совершенству. – Поэтому] совершенству. – У Бога не было субъективной цели при создании мира. У Бога была только лишь объективная цель, которая была уже достаточной для того, чтобы побудить его сотворить мир. D ||
- ⁶²⁴ Примечания на полях в V: *Voluntas derivativa* основывается на потребности, а *originaria* на самодостаточности. ||
- ⁶²⁵ совершенства. Поэтому] Но если мы все же хотим заключать по аналогии, то мы должны сказать, что Бог сотворил мир не для того, чтобы творения его любили, но для того чтобы они почитали его за его

совершенство. Честь – это не только самый утонченный мотив у людей, но мы ценим его тогда, когда он сделал мир таким совершенным. Но в случае благости мы ценим его за то, что он сделал для нас мир таким приятным. (В случае любви совершенство мира представляется только лишь релятивно, по отношению к желаниям людей, а в случае чести – абсолютно.) D ||

⁶²⁶ послушны. Тогда] *Примечания на полях* в D: Когда она желает мыслить себе Бога антропопатически. В чести устраниено всякое своекорыстие. Мы не можем найти побудительного основания, посредством которого поступок приближается к поступкам, совершаемым из моральных, т.е. объективных оснований. – В чести присутствует тщеславие, но от этого человек не может полностью избавиться. Если мы жаждем только лишь признания праведных, то она, когда и не ангельски чиста, все же уже хороша, ибо мы не можем не быть своекорыстными. – Когда мы рассказываем другу о добром поступке, то мы еще раз им наслаждаемся. – Если я говорю, что человек лишен совести, то это ужасно; но если я добавляю, что он лишен и чести, то все потеряно. Честь – это нечто утонченное. Правда, мы умаляли бы честью моральные совершенства Его воли, но для нас, людей, это могло бы, пожалуй, все же говориться *фөоптрелтс*. || Ср.: Refl. 6154 (AA XVIII. S. 469). – *Прим. пер.*

⁶²⁷ ему. Но] ему. – Поэтому Бог сотворил мир не по причине мотива чести, но чтобы создать себе место событий для морального соблюдения Его воли. Он сотворил мир, чтобы мы могли бы в нем морально преображаться и чтобы нам поэтому можно было дать вознаграждение в соответствии с достойностью. D ||

⁶²⁸ Ср.: *Baumgarten*. § 947; Refl. 4140 (AA XVII. S. 431), 4141 (AA XVII. S. 431), 5551 (AA XVIII. S. 216), 6154 (AA XVIII. S. 469), 6157–6159 (AA XVIII. S. 471). – *Прим. пер.*

⁶²⁹ повеления. Поэтому] Большинство людей представляют себе Бога как великого господина, которому они должны прислуживать и которого они стараются завоевать всевозможной лестью и ласками. D ||

⁶³⁰ совершенства.] совершенства. – Разумные существа никогда не могут служить в системе целей только как средства, но они сами всегда являются одновременно и целью; ибо иначе они не имели бы ценности, и ценность всего мира основана только лишь на ценности разумных существ. Человек может использоватьсь как средство, но тогда при этом цель должна быть снова средством к нему как к цели. Поэтому несправедливо наказывать улучшение только лишь в качестве средства ради других. Следовательно, человек является центром мира. D ||

⁶³¹ телеология.] Телеология § 946 (47) V ||

⁶³² *teleologia*] *teologia* P ||

⁶³³ *teleologia*] *teologia* P ||

⁶³⁴ фрагменты!] фрагменты, как же тогда все может не казаться нам не-обычным? V ||

⁶³⁵ вечности. – Создать] вечности. – Если мы помещаем божественность во время, пусть даже и в пустое время, когда еще не было ничего, кроме божественности со способностью творить мир, тогда причинность была бы данностью и сама причина, которая ее предполагает, также была бы данностью. D || Ср.: Refl. 6155 (AA XVIII. S. 470). – *Прим. пер.*

⁶³⁶ Диалектическая видимость (трансцендентальная видимость) – одно из центральных понятий «Критики чистого разума». Нередко оно причисляется к числу кантовских нововведений, что не до конца верно. Сама проблема видимости еще до Канта подробно развивалась И.Г. Ламбертом, который не просто рассматривал разные виды видимости (чувственная, психологическая, моральная и др.), но и предлагал специальную науку – трансцендентальную оптику – которая, по его мысли, и должна была заниматься вопросами различия видимости от истины в метафизике. Правда, у Ламберта не было и не могло быть такого вида видимости, как диалектическая, так как он полагал, что высшие познавательные способности – разум и рассудок – в принципе не могут быть подвержены воздействию иллюзий. В этом и следует видеть основное новаторство Канта. Подробнее об этом см.: Круглов А.Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII в. М., 2008. С. 338–340; Круглов А.Н. О понятии феноменологии // Историко-философский ежегодник 2006. М., 2006. С. 101–104; Круглов А. Н. Учение И. Канта о трансцендентальной видимости и его источники // Историко-философский альманах. Вып. 1: Кант и современность / под ред. В.В. Ва-сильева. М., 2005. С. 132–139). – *Прим. пер.*

⁶³⁷ Смотри критику Канта в Антитетике чистого разума, с. 128 V || Указание страницы здесь является ошибочным. Либо должна была иметься в виду стр. 428 первого издания «Критики чистого разума», либо могла подразумеваться стр. 128 (§ 42–43) первого издания «Пролегомен». – *Прим. пер.*

⁶³⁸ Ср.: Refl. 6160 (AA XVIII. S. 472), 6173 (AA XVIII. S. 476). – *Прим. пер.*

⁶³⁹ поддерживается. Хорошо] поддерживается. Люди сохраняют только форму. D || *Примечания на полях* V: Люди делают так, что продолжается форма, но не субстанция; это *conservatio originaria*. ||

⁶⁴⁰ субстанцией. В] субстанцией. Тем самым актуация продолжающегося существования субстанции является собственно тем, что мы понимаем под консервацией. V ||

⁶⁴¹ толкования. Субстанция] Человеческие поступки мы можем называть сокрытыми божественными поступками. Мы не можем постичь Как, так же, как никогда не сможем постичь, если судим сверхприродным образом или за пределами природы. Но это не является противоречием. D ||

⁶⁴² различное. Нечто] различное. – Если мы принимаем самую легкую форму атеизма, которая была, пожалуй, почти у всех древних философов, а именно, что Бог является только архитектором, то консервация распространяется только лишь на форму. Автор называет консервацию *influxus*. Это несправедливо, ибо *influxus* распространяется только на форму, причем предполагается нечто, на что оно влияет, т.е. субстанция. D || См.: *Baumgarten*. § 951. – Прим. пер.

⁶⁴³ *Concursus*] § 954 *Concursus*. V ||

⁶⁴⁴ Ср.: *Refl.* 6167 (AA XVIII. S. 473). – Прим. пер.

⁶⁴⁵ Богом. – Здесь] Богом. – В противном случае творения должны были бы иметь в себе самих способность продолжения. D || ибо в противном случае они не были бы зависимы от него, но скорее все вместе только поддерживались бы Богом как *causa solitaria*. V ||

⁶⁴⁶ чудес. –] чудес, также как мы должны быть насторожены, допуская чудеса, мы должны быть насторожены, используя это выражение. Подобное суждение не подобает Богу. Если мы желаем приписать нечто Богу, то мы должны приписать ему все. Кажется, что тот, кто все время желает отнять нечто у природы, думает, что природа является самостоятельным принципом; ибо когда я принимаю Бога только лишь в качестве архитектора, тогда чудеса всегда возможны. D ||

⁶⁴⁷ поступками? Можно] поступками? Свобода является способностью действовать. D ||

⁶⁴⁸ свободы. Но] свободы. Разум должен обладать каузальностью, т.е. способностью определять нашу волю не в соответствии с материей, но ставя перед ней цели. Этого он не может. Но если это имеет место, то разум должен быть практическим, и так мы должны предполагать идею свободы. Нельзя доказать возможность и невозможность. Если это имеет место, то тогда допустимо ее принимать. Но это не одна лишь только допустимая идея, но идея, которая должна предполагаться. D ||

Ибо разум должен обладать причинностью или способностью определять цели и навязывать их соблюдение, он должен быть практической способностью, предписывающей нам некую путеводную нить к

тому, чтобы определять не нашу склонность, но саму нашу волю. Человек не может действовать разумно иначе, как с идеей свободы, ибо разум должен действовать в соответствии с *principia*, а не в соответствии с впечатлениями. Следовательно, свобода человеческой воли является необходимой и в то же время допустимой идеей разума, так как ни ее возможность, ни ее невозможность не может быть доказана. V ||

⁶⁴⁹ Ср.: Refl. 4748 (AA XVII. S. 696). – Прим. пер.

⁶⁵⁰ Бога, ведь] § 956–957. V ||

⁶⁵¹ Ср.: Refl. 4144 (AA XVII. S. 432). – Прим. пер.

⁶⁵² Более традиционным переводом для немецкого *Allgegenwart* является русское «вездесущность». Однако при таком переводе терялась бы та смысловая связь с немецким однокоренным словом *Gegenwart* (присутствие), которая является важной для данного фрагмента. Поэтому в данном случае для *Allgegenwart* был выбран перевод «всеприсутствие», тогда как *Gegenwart* переводится как «присутствие». – Прим. пер.

⁶⁵³ существование. Возможно] существование, так он содержит первый принцип деятельности в каждой субстанции, и Бог является тогда *in time praesens*, а все остальное суть присутствующее только внешне. V ||

⁶⁵⁴ В... соприсутствующими, но не взаимопроникающими,] *отсутствует D* ||

⁶⁵⁵ автор] Автор, § 951 V ||

⁶⁵⁶ Примечания на полях в V: Это, собственно, и есть тот поступок, после которого мы в нем живем, действуем и существуем. ||

⁶⁵⁷ вещей. –] вещей. Все субстанции находятся в пространстве, но Бог определяет их посредством того, что сохраняет их, а не их место; но посредством его содержания возможно только пространство, ибо оно является всеобщим условием обоюдного отношения субстанций. D ||

⁶⁵⁸ Ньютон... Но это противоречит понятию о независимости Бога.] *отсутствует D* ||

⁶⁵⁹ Центральный орган чувств. На русский традиционно переводится как «чувствилище». – Прим. пер.

⁶⁶⁰ Ср.: Refl. 4145 (AA XVII. S. 432). – Прим. пер.

⁶⁶¹ Сколь... сами субстанции, а также управляет их состоянием.] *отсутствует D* ||

⁶⁶² Ср.: *Baumgarten*. § 958. – Прим. пер.

⁶⁶³ *physicum*] *physicum, generalem D* ||

Но это ошибочно; ибо *causa solitaria efficiens* никогда не конкурирует. Он сам совершенно один творит силы. *Concursus Dei specialis*

вполне может быть помыслен, а именно там, где не были бы возможны природные законы, посредством которых та или иная данность могла бы быть устроена; например, некоторые причисляют сюда создание животных, если даже и тело, то не душу. Но у нас нет ни малейшего основания принимать его. Хотя оно и может быть по-мыслено как возможное, но где же доказательство? D ||

Примечания на полях в V: Его снова пытаются разделить на *concursum Dei physicum generalem*, когда он, поскольку он конкурирует со всеми силами, также их и поддерживает, и *concursum physicum specialem*, когда он должен был бы еще нечто добавлять для восполнения природных сил. Нам все не нужно принимать последнее, так как у нас нет никакого основания полагать, что его первое устроение нуждается в некоем восполнении. ||

⁶⁶⁴ Cp.: Refl. 6170 (AA XVIII. S. 475). – Прим. пер.

⁶⁶⁵ Сложность перевода терминов «промысел», «правление» и «руководство» в данном отрывке заключается в том, что наряду с вышеобозначенными латинизированными словами *Providenz*, *Gubernation* и *Direktion*, а также их латинскими аналогами – *providentia*, *gubernatio* и *directio* – Кантом используется здесь и их перевод на немецкий язык – *Vorsehung*, *Regierung*, *Lenkung*. В данном переводе не будет проводиться различия между латинскими и немецкими терминами; и для тех, и для других будет даваться один и тот же вариант перевода на русский, соответственно «промысел» для *Providenz*, *providentia*, *Vorsehung*, «управление» для *Gubernation*, *gubernatio*, *Regierung*/ *Verwaltung* и «руководство» для *Direktion*, *directio*, *Lenkung*/ *Leitung*. О правомерности такого отождествления латинских и немецких терминов свидетельствует ряд рукописных заметок к соответствующим параграфам «Метафизики» Баумгартина (§§ 950–975): Refl. 3686 (AA XVII. S. 195), 5632 (AA XVIII. S. 263), 6171 (AA XVIII. S. 475), 4792 (AA XVII. S. 730), 6180 (AA XVIII. S. 481) и др. – Прим. пер.

⁶⁶⁶ Cp.: Refl. 6174 (AA XVIII. S. 478), 5632 (AA XVIII. S. 263). – Прим. пер.

⁶⁶⁷ *specialem*. Под *specialem*. Мы не можем принимать это в том же значении, как и в логике, где вещи как раз и мыслятся в соответствии со всеобщими и частными предикатами. D ||

⁶⁶⁸ подданных. Однако] подданных. В немецком у нас нет для этого никакого специального слова. D ||

⁶⁶⁹ вредны? Но] вредны? Люди прикладывают большие усилия, чтобы искоренить некоторые *species*, но они этого не могут. Это нечто, заслуживающее удивления. Они также не могут быть и так уж сильно расширены. Здесь всегда имеет место забота о *species*, но не об ин-

дивиде; ибо лев сжирает человека не по праву и без нужды, когда его к этому подталкивает его инстинкт. D ||

Примечания на полях в D: Существует большая разница между тем, чтобы говорить, что нечто подчинено провидению Бога и что нечто происходит в соответствии с провидением Бога. ||

⁶⁷⁰ дискурсивен. Поэтому] дискурсивен. Поэтому ему безразлично, знает ли он только лишь роды или все *individua*, да будет, пожалуй, в своем роде и невозможно представить, что Бог, не обращая внимания на все единичные вещи, должен заботиться об одних лишь *genera*. Поскольку он все познает *a priori*, он не может познавать *genera* творений, не обозревая в то же время *eo ipso* и все *individua*. V ||

⁶⁷¹ *Примечания на полях в V:* Это разделение правильнее. ||

⁶⁷² Поэтому... осуществить многие и великие замыслы.] отсутствует в D ||

⁶⁷³ *Примечания на полях в V:* Она не может происходить в соответствии с порядком природы. ||

⁶⁷⁴ либо] либо *praestabilitata*, либо *occasionalia*, т.е. V ||

⁶⁷⁵ В... все охватывается его попечением.] отсутствует в D ||

⁶⁷⁶ Богу. Если] Богу. Либо Бог обозревал бы по своей благости, что ему напоминали бы и указывали бы способ, как должны прославляться божественная благость и мудрость; либо мы должны были бы думать упросить Бога и верить, что он поэтому должен отойти от решений своей вечной мудрости. Молитва не имеет никакой иной пользы, кроме моральной. D ||

⁶⁷⁷ чтобы... и поощряем культуру нашего разума.] отсутствует в D ||

⁶⁷⁸ *Примечания на полях в V:* Если же отдельная данность рассматривается как цель и Бог для этого использует некую причину как средство, то тогда он использует сверхъестественное управление. Но не каждая отдельная данность мира может рассматриваться как цель; ибо употребление вещи не является в то же время и целью, почему она существует; ибо если будут рассматривать каждую отдельную данность как цель, то никогда не получат естественный порядок. ||

⁶⁷⁹ правлением. – Возможность] – Предотвращение морального зла есть одновременно и предотвращение морального добра. D ||

Это разбирается в § 964–976. Рецептивность или V ||

⁶⁸⁰ Само... или же будет избегать их.] отсутствует в D ||

⁶⁸¹ допущением] В обоих случаях понятие *non impeditio*. Это либо *physica*, или допущение, либо *moralis*, т.е. разрешение; последнее не имеет места. Ибо наш разум познает законы, и Бог заложил уже в природу его наказания. Человек с задатками к добру перед началом

развития этих задатков находится в состоянии невинности. Ибо в человеке все благо, а в природных задатках он также находится только вначале. Его невинность меньше, нежели добродетель; ибо она только лишь негативна, добродетель же позитивна. – Если развиваются задатки, то прежде всего развивается чувственность. Она предпринимает попытки, разум судит ее и создает правила. Потом имеет место познание, и тогда возникает грех и преступление. – Если разум и познает ее уже сейчас, он еще не имеет силы и готовности искоренить старые привычки чувственности. У животных природные задатки развиваются сами, у человека же – нет. – Исток зла находится в творении. D ||

Примечания на полях в V: Человек со всеми природными задатками развития находится в состоянии невинности. Но это состояние наивности, ибо невинность – это не добродетель, так как тогда не грешат из неосведомленности. Если же разум знает правила, то он еще не имеет готовности сразу же отказаться от своих прежних привычек. После этого возникает моральное зло. Поскольку человеку должно приписываться также и моральное благо, то он должен обладать свободой, чтобы совершать зло. При помощи все более наученного опытом разума он в конце концов приобретает в борьбе управляющую власть над своими склонностями, и тогда человек был бы морально благим. ||

⁶⁸² *миродержце]* *Примечания на полях в V:* Бог не может быть только лишь *governator* мира, но должен быть и его верховным господином. Следовательно, мы будем мыслить себе не подчиненную божественность или *demiurgo*s, так как мы можем объяснить себе мысль о суббожественности так, что Бог использует непостижимое для нас средство. ||

У язычников была идея, что первосущество не создало ничего, кроме формы. Различные *départements* разделены между другими духами. Досадно выводить различные данности из одной-единственной божественности за счет чудес. Здесь мы знаем законы воздействия, у низших же богов и вовсе ничего. В божественном пророчестве и мироуправлении мы не мыслим себе демонов и т.д. – Некоторые еретические теологи суть также и мечтатели. Они принимают некоторое как созданную сущность и затем требуют почитания и приписывают ей кто знает какую великую значимость. Но это ничто. При условии, что еще существовали бы столь огромные совершенства, в том, что мы суть творения, мы остаемся все же совершенно идентичны. – Бог является непосредственным правителем как в со-

ответствии с естественным, так и в соответствии со сверхъестественным управлением. D ||

⁶⁸³ Бог] § 974 Бог V ||

⁶⁸⁴ деспот, ибо] деспот. Монархическое правление двойкого рода: 1) патриархальное, т.е. правление монарха как отца, 2) деспотическое, т.е. правление монарха как деспота. Если деспот должен означать нечто злое, то можно сказать, что те законы являются моральными, которые могут быть познаны как законы в соответствии со своей природой, деспотическими же тогда, когда это не имеет места, например, поститься. Посредством первых мы можем познать святость и благость законодателя. D ||

⁶⁸⁵ средство] средство, но нам не наказано, чтобы мы рассматривали сами эти орудия как нечто возвышенное и достойное почитания, но чтобы мы были благодарны одному лишь ему, в чьих руках они находятся; ибо все творения, на сколь бы разнообразных уровнях совершенства и достойности по отношению друг к другу они не находились, рассматриваемые по отношению к Богу все же все одинаковы. С оглядкой на это расстояние исчезает всякая мера. V ||

⁶⁸⁶ Но... как действие особого божественного пророчества.] отсутствует в D ||

⁶⁸⁷ Ср.: Refl. 6189 (AA XVIII. S. 483). – Прим. пер.

⁶⁸⁸ автор] автор § 976–981 V ||

⁶⁸⁹ образом. Но] образом. Мы никогда не сможем помыслить себе в божественной воле выбор, как если бы он согласовывался с понятием наивысшего совершенства в соответствии с моральными законами. Эта согласованность является мотивом, а без этого нет выбора. D ||

⁶⁹⁰ если... отрицали страшные последствия столь пагубного учения.] отсутствует D ||

⁶⁹¹ химеру. Это] химеру. Ее причина частично в ложном толковании Священного Писания, частично в непостижимом понятии свободы, возможность которого не может быть объяснена; ибо иначе она должна была бы объясняться в соответствии с природными законами, к чему она не относится, поскольку изъята из этого. – В противном случае в спекулятивной философии природная необходимость лучше, так как она постижима, хотя природная необходимость сама по себе также ничто; ибо я не могу постичь, что так как имеет место нечто, то нечто иное также должно существовать в соответствии с неким всеобщим правилом. В случае свободы мы вступаем в интеллигibleльное поле, и тогда любая постижимость прекращается. Но в практической философии мы должны принимать ее. D ||

- ⁶⁹² Ср.: *Baumgarten*. § 981; Refl. 4752 (AA XVII. S. 697), 6190-91 (AA XVIII. S. 484). – *Прим. пер.*
- ⁶⁹³ мироправителю? Одной] мироправителю? Теология не должна придавать применению разума иное направление, но должна служить тому, чтобы сделать его полноценным. D ||
- ⁶⁹⁴ То, что... не может мне что-либо заповедывать.] *отсутствует* D ||
- ⁶⁹⁵ Не призывая... закрывающими мне обзор.] *отсутствует* D ||
- ⁷⁹⁶ лабиринте!] лабиринте! (см. учение о божественной воле в трансцендентальной теологии) V ||
- ⁷⁹⁷ три угла. Но] три угла. То, что моральность должна быть мудрой, мы усматриваем не из того, что этого хочет Бог, но потому что мораль нас этому учит. Если мы мыслим себе Бога как законодателя, то мы должны мыслить его себе также и как господина природы, ибо если мораль ничего мне не обещает, то она не может ничего мне заповедовать. D ||
- ⁶⁹⁸ Так же... исследуя всеобщие законы таковой.] *отсутствует* D ||
- ⁶⁹⁹ Четвертый раздел] *отсутствует* D и V ||
- ⁷⁰⁰ См.: *Baumgarten*. § 982. – *Прим. пер.*
- ⁷⁰¹ *dictam*] *dictam* §982 V ||
- ⁷⁰² воли. Всякое] Существование вещей становится для нас очевидным: 1) посредством их воздействия на нас; 2) посредством разума. Они воздействуют на органы чувств, и отсюда разум познает причины и их свойства. D ||
- ⁷⁰³ откровение Божие] откровение, что также может быть подлинным откровением Бога, будь то в деяниях или в слове. V ||
- ⁷⁰⁴ Примечание на полях в V: Внутреннее божественное откровение снова же либо сверхъестественное, либо естественное, через наш разум, и это последнее затем кладется в основание всякого иного откровения. Следовательно, Бог являет себя собственно посредством нашего разума. || Ср.: Refl. 4754 (AA XVII. S. 697). – *Прим. пер.*
- ⁷⁰⁵ прославления! Но] прославления! Поэтому очень неправильно, когда говорят, что все народы верили в одного Бога. Они верили скорее в некое могущественное существо, но не в одного Бога, и их теология в таком виде ничем им не помогала. D ||
- ⁷⁰⁶ Но... посредством природы неполное понятие о Боге] *отсутствует* в D ||
- ⁷⁰⁷ Примечание на полях V: Однако понятие о Боге не может быть нам привито через откровение, но последнее служит нам только для того, чтобы придать понятию нашего разума больше убедительности и крепости! ||

⁷⁰⁸ собственный] чистый V ||

⁷⁰⁹ Ибо... завести на ложную тропу] отсутствует в D ||

⁷¹⁰ разума. Но] Но это было бы тогда чудом, если бы Бог сразу же непосредственно производил в человеке веру в него, и Бог снова же должен был бы в то же время сотворить чудо, чтобы человек в тот же миг уверовал. – Это было бы тогда сверхъестественным, а откровение через наш разум – естественным внутренним откровением. D ||

⁷¹¹ исследовать. Словесное] исследовать, если она не может восполнить недостатки и слабости разума в отношении познания Бога прежде, чем сам разум познает о нем столько, сколько для него возможно. V ||

⁷¹² откровения.] откровения. Автор говорит об откровении, как об объявлении божественной воли. Разве Бог не является себя через моральный закон? Конечно! Человек видит: моральный закон не является средством поощрения здесь его склонностей, но он состоит из предписаний, которым мы должны следовать, невзирая на то, делает ли это нас счастливыми. Мы должны рассматривать его не как правила благородства, но как долг. И долг, и закон предполагают законодателя, и он сам является моральным существом, который наделен одновременно и наивысшим могуществом, благостью, справедливостью и т.д. Это первое убеждение, фундамент внутреннего божественного откровения, и это говорит нам совесть, практический разум. Так же и природа предоставляет нам наглядные убеждения и также не показывает ничего, что могло бы противоречить морали. Так наше убеждение становится в какой-то мере верой. – То в религии откровения, что не могло бы быть усмотрено разумом, называют *credenda* в самом узком смысле. D ||

⁷¹³ В] § 993. В V ||

⁷¹⁴ Cp.: Refl. 6195 (AA XVIII. S. 485). – Прим. пер.

⁷¹⁵ Возможность... *nihil ad nos.*] отсутствует в D ||

⁷¹⁶ подарки?] Вопросом не является то, мог бы Бог так открыть нам нечто, но можем ли мы на это надеяться. Даже в Библии говорится: тот, кто неправильно использует свой талант, тот должен не только ничего больше не получить, но и то, что он имеет, должно быть у него отобрано. – Автор говорит теперь о *mysteriis sacris*. D || См.: Лк. 19, 26; *Baumgarten*. § 996. – Прим. пер.:

⁷¹⁷ Тайнами] § 996 Тайны. V ||

⁷¹⁸ и надеялся, что божественная благость восполнит это неизвестным тебе образом, хотя ты этого и не узнаешь. D ||

⁷¹⁹ Я... это для моего разума непостижимая тайна.] отсутствует в D ||

- ⁷²⁰ ценным. То] ценным. Натуралистом *sensu strictiori* является тот, кто не принимает откровения в строгом смысле слова. Оно чудо, которое он тоже отрицает. Если он отрицает возможность откровения, то он должен отрицать бытие Бога или то, что он может сделать какой-то вклад в моральное совершенство людей. D ||
- ⁷²¹ «История учения об истинном Боге, всех вещей создателе и управителе» – работа, написанная Кристофором Мейнерсом в 1780 г. (*Meiners Chr. Historia doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore. Lemgovia, 1780*). – *Прим. пер.*
- ⁷²² Ср.: Refl. 6215 (AA XVIII. S. 503). – *Прим. пер.*
- ⁷²³ Данная мысль сходна с тем, что Кант говорит о взаимодействии государства и церкви в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», с той лишь разницей, что в статье публичное и частное применение разума определяются прямо противоположным образом: «Под публичным же применением собственного разума я подразумеваю такое, которое осуществляется кем-то как ученым перед всей читающей публикой, частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему гражданском посту или службе» (*Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* A 485; T. 8. C. 31). Соответственно этому определению именно частное применение разума теологов и священнослужителей должно ради общего блага сильно ограничиваться, публичное же должно оставаться полностью свободным. – *Прим. пер.*
- ⁷²⁴ Ср.: Refl. 6215 (AA XVIII. S. 503). – *Прим. пер.*
- ⁷²⁵ Ср.: Refl. 6219 (AA XVIII. S. 507). – *Прим. пер.*
- ⁷²⁶ Ср.: Refl. 6216–6219 (AA XVIII. S. 506–510). – *Прим. пер.*
- ⁷²⁷ Ср.: Refl. 6217 (AA XVIII. S. 506). – *Прим. пер.*
- ⁷²⁸ Ср.: Refl. 6217–6219 (AA XVIII. S. 506–509). – *Прим. пер.*
- ⁷²⁹ Ср.: Refl. 6217 (AA XVIII. S. 506). – *Прим. пер.*
- ⁷³⁰ Ср.: Refl. 6219 (AA XVIII. S. 507). – *Прим. пер.*
- ⁷³¹ *Примечание на полях:* Это способность самому произвольно создавать в себе представления. || Ср.: Refl. 6221 (AA XVIII. S. 511). – *Прим. пер.*
- ⁷³² Ср.: Refl. 6221 (AA XVIII. S. 511). – *Прим. пер.*
- ⁷³³ Ср.: Refl. 6221 (AA XVIII. S. 511). – *Прим. пер.*
- ⁷³⁴ Здесь текст обрывается.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Л.Э. Крыштоп Лекции Канта по теологии

За несколько столетий, прошедших после смерти Канта, сложился достаточно устойчивый образ этого философа как моралиста (и хотя Кант был далеко не первым, кто начал говорить о долженствовании как о структурообразующем компоненте морали, понятие «этика долга» прочно связывается в наши дни с именем именно этого мыслителя, а вклад Канта в развитие представлений о этике и морали вряд ли сегодня кто-то будет отрицать) и как борца за чистоту и достоверность основоположений метафизики, что имело, впрочем, для последней весьма трагические последствия, ведь стремление Канта очистить метафизику от химерических построений разума привело, фактически, к утверждению того, что традиционные предметы метафизических изысканий – мир, душа, Бог – не имеют права на существование в качестве самостоятельных объектов исследования спекулятивного разума. А что это означает? Это означает не что иное, как конец старой метафизики. На этом обычно принято ставить точку и считать образ кёнигсбергского мыслителя полным, а представления о его философских устремлениях – исчерпывающие разобранными. Если же добавить к этой картине еще ряд нюансов, таких как обвинения Канта не только в разрушении метафизики, но и подрыве основ богоопознания, веры и подлинной нравственности, невозможной, по мысли некоторых, без этого самого богоопознания и веры¹, то картина и вовсе ста-

¹ См.: Лубкин А.С. Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии // Кант: pro et contra / под

новится устрашающей, ведь большего врага человечества, нежели Кант, при таком подходе действительно вряд ли возможно себе вообразить¹. Однако более подробное ознакомление с лекционным наследием философа, значительное место в котором занимает лекционный курс по естественной теологии, в котором подробно рассматриваются такие вопросы, как возможность теологии как науки и доказательств бытия Бога, постулирование бессмертия души и существование высшей сущности, проблема теодицеи, соотношение естественной религии и религии откровения и т.д., представляет нам совсем иной образ Канта. Они убеждают нас скорее в обратном: Кант не просто никогда не стремился разрушить основы теологии, но напротив, его целью было найти для нее такие основания, которые, взятые в качестве фундамента, гарантировали бы прочность всего здания данной научной дисциплины и оберегали бы ее от всякой необоснованной критики.

1. История текста «Лекции Канта о философском учении о религии»

«Лекции Канта о философском учении о религии» представляют собой текст, составленный на основе студенческих записей кантовских лекций по рациональной теоло-

ред. В.А. Жучкова. СПб., 2005. С. 18; *Никанор, архиепископ (Бровкович А.И.)*. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 3: Критика на «Критику чистого разума Канта». Спб., 1888. С. 386; *Флоренский П.А.* Чтения о культе (Культ и философия) // Философия культа (Опыт православной антроподицей). М., 2004. С. 103; *Stattler B.* Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. München, 1788. S. VII.

¹ Лубкин А.С. Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии. С. 18.

гии. Он стилистически выверен, завершен по смыслу и имеет четкую целостную структуру. В его состав входят введение (затрагивающее наиболее общие вопросы рациональной теологии, такие как понятие теологии, виды естественной теологии, идея высшего существа, возможные виды доказательств бытия Бога и их недостатки и т.д.), две части («Трансцендентальная теология» и «Моральная теология») и приложение, носящее название «История естественной теологии согласно “Истории учения о едином истинном Боге” Мейнерса».

Впервые данный текст был издан в 1817 г. в Лейпциге, в типографии Карла Фридриха Франца, без указания имени издателя, что в целом не вызывает особого удивления. Как отмечает К. Эспозито, время, когда вышли в свет «Лекции», было перел омным в истории немецкой философии, а сами «Лекции», точнее, факт их издания, с одной стороны, является выражением духа того времени, с другой же стороны, может расцениваться как вклад в ведущиеся тогда дискуссии, в которых вопросы философии религии стали занимать привилегированное положение¹, подтверждением чему может служить ряд значимых работ, опубликованных в конце XVIII – начале XIX в., в частности: «Опыт критики всякого откровения» Фихте, вышедшая в 1792 г. анонимно²; инициировавшая спор о пантеизме Спинозы работа Якоби «Письма об учении Спинозы», изданная в 1785 г. в Броцлаве³; отстаивающая специфику религии работа Шлейермакера «Речи о религии» 1799 г.⁴; пронизанная ду-

¹ *Esposito C. Introduzione // Kant I. Lezioni di filozofia della religione / A cura di C. Esposito. Napoli, 1988. P. 12.*

² *[Fichte J.C.] Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg, 1792.*

³ *Jakobi F.H. Üeber die Lehre des Spinoza: in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau, 1785.*

⁴ *Schleiermacher F.E.D. Über die Religion: Reden an die Gebildeten. Berlin, 1799.*

хом критики кантовской философии религии работа Гегеля «Вера и знание», 1802 г.¹, а также ряд других, более поздних работ Гегеля («Феноменология духа», 1807 г.², «Наука логики», 1812–16 гг.³, «Энциклопедия философских наук», 1817 г.⁴) и работа Шеллинга «Философия и религия», 1804 г.⁵. Не будет преувеличением сказать, что господствовавшие тогда взгляды достаточно сильно расходились с кантовскими философско-религиозными идеями, в силу чего становятся вполне понятны опасения издателя, что его напоминание «о великом преобразователе немецкой философии последней четверти XVIII в.»⁶ не найдет одобрения и понимания у читающей публики, а предваряющие сам текст похвалы в адрес автора этих лекций – «кёнигсбергского мудреца»⁷ – и вовсе встретят недоумение и насмешки.

¹ Hegel G.W.F. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jakobische, und Fichtesche Philosophie* // *Kritisches Journal der Philosophie* / Hrsg. von F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel. Bd. 2, Tl. 1. Tübingen, 1802. S. 1–188.

² Hegel G.W.F. *Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg / Würzburg, 1807.

³ Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Nürnberg, 1812–1816.

⁴ Hegel G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg, 1817.

⁵ Schelling F.W.J. *Philosophie und Religion*. Tübingen, 1804.

⁶ Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pöltz. Leipzig, ¹1830. S. XVIII; C. 10. Здесь и далее русский перевод предисловия Пёлица ко второму изданию лекций Канта по философскому учению о религии будет даваться по настоящему изданию с указанием соответствующей страницы текста.

⁷ Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pöltz. Leipzig, ¹1817. S. VI; C. 5. Здесь и далее русский перевод предисловия Пёлица к первому изданию лекций Канта по философскому учению о религии будет даваться по настоящему изданию с указанием соответствующей страницы текста.

Как бы то ни было, «Лекции» были достаточно быстро распроданы и получили целый ряд положительных отзывов, что навело издателя на мысль о возможности и востребованности нового издания данного текста. В 1830 г., также в Лейпциге, выходит второе издание «Лекций Канта по философскому учению о религии». На этот раз с указанием имени издателя, которым являлся лейпцигский профессор К.Г.Л. Пёлиц¹ (1772–1838). Расхождения между двумя изданиями крайне незначительны и касаются в основном, лишь предисловия. Эти расхождения, однако, являются в ряде случаев крайне полезными для прояснения

¹ Карл Генрих Людвиг Пёлиц (1772–1838) – чрезвычайно плодовитый писатель, прежде всего в области истории, публичного права и политики. Его библиография насчитывает 104 произведения, изданных под его именем, и 43, вышедших анонимно, а также множество статей и рецензий. На становление морально-религиозных взглядов Пёлица существенное влияние оказал немецкий теолог и философ Ф.Ф. Рейнхард, чьим учеником и последователем Пёлиц являлся и по чьей рекомендации получил свое первое место профессора морали и истории в кадетском институте Дрездена в 1794 г. В 1803 г. он становится экстраординарным профессором философии в Лейпциге, в 1804 г. получает место ординарного профессора естественного и международного права в Виттенберге, а в 1815 г. снова возвращается в Лейпциг, где занимает место ординарного профессора истории и статистики Саксонии. В 1820 г., после смерти профессора Арндта, Пёлиц становится профессором общественно-политических наук. За свою литературную и преподавательскую деятельность Пёлиц был удостоен множества почетных титулов и званий. Он умирает 27 февраля 1838 г. А в 1839 г. выходит «Каталог библиотеки Пёлица», насчитывающий 13360 трудов, прежде всего по философии, теологии, истории, политическим наукам и географии (см.: Mataja. Poelitz, Karl Heinrich Ludwig // Allgemeine Deutsche Biographie 26, 1888. S. 389–392 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/sfz96514.html#adbcontent>).

истории возникновения данного текста. Так, если в предисловии к первому изданию говорится, что манускрипт, положенный в основу текста, принадлежал одному из кёнигсбергских коллег Канта, к тому времени уже покойному, и был выкуплен издателем совершенно законно у его наследников, то в предисловии ко второму изданию уточняется, что издатель приобрел манускрипт у наследников умершего в 1811 г. ученика Канта Ф.Т. Ринка¹. Сам Пёлиц полагал, что текст представляет собой непосредственно сами записи, сделанные во время лекций Канта. А тот факт, что текст четко структурирован и написан ясно и понятно, Пёлиц был склонен приписывать преподавательскому таланту самого кёнигсбергского мыслителя, в силу чего специально не вносил туда никаких изменений и поправок, дабы дать возможность читателям насладиться стилем самого «мастера»²: «В отношении основоположений, даже в отношении небольших небрежностей лекций, умышленно не было *ничего изменено*. Посредством этого можно убедиться, насколько ясно и конкретно, насколько горячо и убедительно, насколько упорядоченно и связно Кант делал устные сообщения, и что благородная популярность его лекций во многом превосходит стилистический характер его сочинений для публики»³. Однако, несмотря на веру самого Пёлица в необычайную одаренность Канта, проявлявшуюся даже в читаемых им лекциях, есть серьезные основания полагать, что текст является весьма основательной переработкой непосредственных записей лекций, нежели самими записями. В этом нас убеждает, прежде

¹ См.: Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pöltz. Leipzig, ²1830. S. X; C. 6–7.

² Op. cit. S. V; C. 4.

³ Op. cit. S. VI; C. 4.

всего, сравнение с другими доступными манускриптами лекций о рациональной теологии, в которых отсутствуют какие-либо подразделения на части и параграфы, что подтверждает тот факт, что такое подразделение не могло быть взято непосредственно из самих кантовских лекций, а является результатом позднейшей обработки. Но сравнение все с теми же манускриптами подтверждает и искренность заверения Пёлица, что им лично в текст, даже в случае описок, не было внесено никаких изменений. Поэтому наиболее правдоподобным представляется то, что Пёлиц выкупил уже переработанные записи лекций. Свидетельство издателя о том, что изданный им текст представляет собой точное воспроизведение приобретенного им манускрипта, имеет особую ценность еще и потому, что сам манускрипт был украден, в силу чего мы больше не имеем возможности сравнить имеющиеся в нашем распоряжении издания с оригиналом¹.

2. Другие манускрипты кантовских лекций по теологии

Помимо текста «Лекций о философском учении о религии» Пёлица сохранился и ряд других манускриптов записей лекций Канта по теологии. Однако большая часть из них крайне близка по содержанию и порядку следования обсуждаемых тем «Лекциям» Пёлица. Это наводит нас на мысль, что все эти манускрипты восходят к одному и тому же лекционному курсу Канта. Но если данные записи лекций могут сообщить нам не так много нового по сравне-

¹ См.: Beyer K. Vorwort // *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937. S. VII.

нию с текстом Пёлица, они, тем не менее, очень полезны для прояснения ряда двусмысленных мест и неточностей (в том числе и опечаток или описок), а также имеют колоссальное значение при установлении времени, когда читался сам лекционный курс.

а) «Естественная теология» Фолькмана

Записи «Лекций по естественной теологии» приписываются некоему Иоганну Вильгельму Фолькману (1766–1836), который с 13 августа 1782 г. являлся студентом теологии в университете Кёнигсберга¹ и, таким образом, вполне мог быть слушателем курса кантовских лекций по рациональной теологии в начале 80-х гг. Манускрипт озаглавлен следующим образом:

Collegium naturale Theologicum
Dom. Excellent. Profes. H. Kant
calamo exceptum
a Studioso Theologiae
Johanne Guiwilmo Volckmann
Koenigsberg, den 13. Novemver
1783.

Как сообщает К. Байер² на основании сделанного И. Шмитцом описания данного манускрипта, он представляет собой текст, насчитывающий в общей сложности 209 страниц, из которых страницы 62–126 были уже в то время утеряны. Также есть незначительные пропуски и в последующем тексте – отсутствуют страницы 132–135 и 142–153. Текст написан единообразным почерком, за исключением пары

¹ См.: *Adickes E. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*. Tübingen, 1911. S. 252.

² *Beyer K. Vorwort*. S. X.

примечаний на полях, написанных другой рукой и более светлыми чернилами. В тексте отсутствуют сокращения или исправления. Однако можно заметить, что он неоднороден и состоит из двух источников – со страницы 54 он практически полностью повторяет текст Пёлица, что наталкивает на мысль о том, что в основе этих двух манускриптов лежал некий другой, общий им обоим; до страницы 54 текст Фолькмана хотя содержательно и близок Пёлицу, но не совпадает с ним дословно. Все это свидетельствует о том, что в случае манускрипта Фолькмана, по крайней мере, второй его части, мы не можем говорить о непосредственной записи прослушанных лекций, но можем вести речь лишь о переработке таковых записей, написанных либо самим Фолькманом, либо, что более вероятно, о переработанной и дополненной копии записей какого-то другого студента. В пользу этой версии свидетельствует и факт наличия в тексте практически дословных цитат из «Критики чистого разума», записанных порой даже с сохранением знаков пунктуации, что, естественно, не могло быть надиктовано самим Кантом в ходе его лекций¹.

В данном издании в разделе «Примечания» будет даваться перевод представляющих при сравнении с «Лекциями» Пёлица интерес параллельных мест из манускрипта «Лекций по естественной теологии» Фолькмана. Манускрипт при этом будет обозначаться как «V».

б) «Данцигская рациональная теология»

Манускрипт, называющийся обычно «Данцигская рациональная теология», получил свое название по месту библиотеки, в которой данный манускрипт хранился – Го-

¹ Adickes E. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. S. 41.

родская библиотека Данцига¹. На первой странице данного манускрипта значился заголовок:

Rational Theologie
von Prof.
HErrn Prof. Immanuel Kant den 19. Jul 1784.

При этом «HErrn» и «den 19. Jul 1784» написано другими чернилами и было, судя по всему, добавлено позже. Сам текст насчитывает 68 листов. Из них листы 65–68 представляют собой разрозненные «Преднапоминания», содержание которых не имеет параллелей в других манускриптах, а на листе 64 дается стихотворение «Бессмертие» Г.Г. Кёлера. Изначально текст нумеровался по страницам, затем была добавлена нумерация заглавными латинскими буквами по 8 листов на каждую букву². Видно, что текст написан на скорую руку, трудно читаемым почерком и содержит множество сокращений, описок и пропусков. Кроме того, данный манускрипт меньше всего по объему рукописного текста. Все это свидетельствует о том, что в случае данного манускрипта мы имеем дело либо непосредственно с записью самих лекций, либо со сделанной наскоро копией таковых записей. Соответственно именно этот манускрипт ближе всего к лекциям самого Канта.

В то же время в тексте просматриваются и черты более поздней незначительной редакции, в частности добавление подзаголовков к смысловым разделам (присутствуют до стр. 48) и ряд примечаний на полях. Свидетельством такой

¹ Гданьск (нем. Danzig) – город в северной части современной Польши. С 1793 по 1945 г. носил название Данциг.

² Beyer K. Vorwort. S. XI–XII.

поздней редакции являются и «Преднапоминания», которые большинство исследователей, вслед за Адикесом, склонны считать фрагментом записей более позднего кантовского лекционного курса по рациональной теологии¹. Скорее всего, автор «Данцигской рациональной теологии» записал данное введение в более поздний курс лекций с целью предпослать его уже имеющейся записи более раннего курса; однако из-за того, что данное введение оказалось более обширным, чем предполагалось, его не удалось вписать вначале на имеющихся листах, а пришлось записать на отдельных листах большего формата². В данном издании перевод этого позднего фрагмента дается в отдельном приложении в конце.

Тем не менее, весь текст целиком (за исключением стихотворения на стр. 64 и примечаний на внутренней стороне обложки манускрипта³) был написан одним человеком, как принято считать, Христианом Целестином Мронговиусом (1764–1855)⁴. Уроженец Ольштына, в 1770 г., после трех лет начального образования, Мронговиус перебирается в Кёнигсберг для продолжения своего образования. После окончания школы и удачной сдачи экзаменов 21 марта 1781 г. он был зачислен в Университет Кёнигсберга как

¹ *Adickes E. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie.* S. 41.

² *Beyer K. Vorwort.* S. XII.

³ На внутренней стороне обложки тетради Данцигской рациональной теологии сохранились записи, написанные двумя разными почерками, только один из которых принадлежит автору всей рукописи. Это замечания о лошадях и ослах, привнесенное в данный манускрипт из лекций Канта по физической географии. Подробнее об этом см.: *op. cit.* S. XI.

⁴ Интернет-ресурс Манчестерского университета. URL: <http://www.manchester.edu/kant/notes/notesTheology.htm#list>.

студент теологии¹. В целом, обучение Мронговиуса с некоторыми перерывами продлилось восемь лет. Прежде всего, его интерес привлекали к себе теология и филология. Но не остается сомнений в том, что он получил и философское образование, посещая, в том числе, и лекции Канта. В 1797 г. он покидает Кёнигсберг и переезжает в Данциг (Гданьск), тогда входивший в состав Пруссии, где и остается до самой смерти. В 1864 г. манускрипты, находившиеся в собственности Мронговиуса, были переданы в Данцигскую городскую библиотеку, что зафиксировано в каталоге О. Гюнтера², где в числе прочих манускриптов значится также и *Rationaltheologie* (Ms 2216).

Говоря о личности и творческой деятельности Хр.Ц. Мронговиуса, следует также упомянуть, что им в 1854 г. в Данциге было издано «Философское рассмотрение о религии и морали Иммануила Канта, переведенное на польский язык Мронговиусом»³, представляющее собой компиляцию двух источников: его записей кантовских лекций по моральной философии (*Moral Mrongovius*) и сокращенную версию издания Пёлица 1817 г., составляющую первые 16 страниц «Философского рассмотрения». Данное издание интересно тем, что в ряде случаев в польском тексте даются некоторые пояснения, которых нет в тексте немецкого оригинала, что позволяет несколько лучше по-

¹ См.: *Erler G. Die Matrikel der Universität Königsberg i. Pr. Bd. 2. Leipzig, 1911–12.*

² *Günter O. Katalog der Handschriften der Danziger Stadtbibliothek. Tl. 3. Danzig, 1909.*

³ *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Imanuela Kanta i na język polski przełożona przez Mrongoviusa. Gdańsk, 1854.* Новое критическое издание этого перевода см.: *Kant I. Rozprawa filozoficzna o religii i moralności / przel. K.C. Mrongowiusz. Toruń, 2006.*

нять ряд аспектов кантовского философского учения о религии. Некоторые наиболее интересные места будут переводиться в данном издании, наряду с параллелями из манускриптов «Естественной теологии» и «Данцигской рациональной теологии», с пометкой «М». Перевод параллельных мест к «Лекциям» Пёлица из основного текста «Данцигской рациональной теологии» будет приводиться с пометкой «Д».

Ни манускрипт «Данцигской рациональной теологии», ни манускрипт «Естественной теологии» Фолькмана не дошли до нас в оригинале, так как в 1928 г. они были украшены из библиотеки г. Гота (Германия), куда они были временно переданы для более подробного исследования. Однако в библиотеке Университета Галле хранятся их копии, сделанные в свое время Рудольфом Баумбахом.

в) «*Теология разума*» Магата

Манускрипт «*Теология разума*» Магата принадлежит перу Иоганна Людвига Магата (1764–1812), который был принят в Кёнигсбергский университет 16 апреля 1782 г¹. На титульном листе данного манускрипта значится:

Vorlesungen
über
die Vernunft-Theologie
von
M. Immanuel Kant,
Professor der Logik und Metaphysik
in Königsberg
Grosz Klitten
geschrieben von J.L. Magath, 1785.

¹ См.: *Erler G.* Bd. 2. Leipzig, 1911–1912.

Это завершенный текст, состоящий из 135 страниц, каждая из которых пронумерована. В тексте много сокращений и примечаний. Однако в целом он полностью повторяет текст «Лекций» Пёлица, в силу чего он печатался только единожды – Г. Леманном в 29-м томе Академического собрания сочинений Канта в 1983 г.¹, но только в виде параллельных мест к тексту самого Пёлица. Оригинал данного манускрипта был обнаружен Д. Генрихом в 1981 г. и хранится в настоящий момент в Городском архиве г. Бад-Хомбург (Германия) под сигнатурой Phs 34². В данном издании не будут приводиться все параллельные фрагменты из «Лекций по теологии разума» Магата, однако те места, которые проливают свет на некоторые неясности текста Пёлица, будут даваться со ссылкой на соответствующую страницу 29-го тома Академического собрания сочинений Канта.

г) «Рациональная теология» Коинга

До недавнишнего времени «Лекциями о философском учении о религии» Пёлица, «Естественной теологией» Фолькмана, «Данцигской рациональной теологией» и «Теологией разума» Магата список записей лекций Канта по теологии и исчерпывался. Однако в конце 80-х гг. XX в., благодаря исследованиям Л. Краймендаля, стало известно о существовании еще одного манускрипта (Rational Theologie Coing), оригинал которого до нас не дошел. Соответственно нам не известны ни точное заглавие, ни объем, ни дата создания данного текста. О его существовании мы

¹ Vernunft-Theologie Magath Varianten // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXIX / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1983. S. 1053–1077.

² Интернет-ресурс Манчестерского университета. URL: www.manchester.edu/kant/notes/notesTheology.htm#list.

знаем лишь из полемического сочинения профессора Марбургского университета Иоганна Франца Коинга (1725–1792) «Первоочередные истины естественной теологии, преподнесенные и защищенные от новых возражений» (1788), в котором Коинг не только ссылается на некие записи лекций Канта, но и приводит две весьма обширные цитаты из них¹. При этом Коинг сообщает, что манускрипт был позаимствован им у одного студента Марбургского университета, ранее обучавшегося в Кёнигсберге². Исходя из этого, манускрипт мог принадлежать либо Иоганну Вильгельму Шраммигу (Johannes Guilielmus Schrammig), либо Карлу Вановски (Carolus Wanowski). Иоганн Вильгельм Шраммиг был принят в университет Марбурга 9 октября 1787 г. В Кёнигсбергском университете он числился с 18 октября 1783 г. как Иоганн Вильгельм Шрамм (Johann Wilhelm Schramm) без указания предмета, который он изучал. Что касается Карла Вановски, в Университет Марбурга он был зачислен на следующий же день после Шраммига, т.е. 10 октября 1787 г. В Кёнигсбергском Университете он числился с 6 октября 1784 г. как студент теологии. Выяснить, кому именно из них двоих должен был принадлежать манускрипт, о котором идет речь, не представляется возможным³.

Что касается содержания данного манускрипта, о нем мы можем судить только на основании двух цитат, приво-

¹ *Coing J.F. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion vorge tragen und gegen die neueren Einwürfe verteidigt von E.n.d.E.r.W. Leipzig, 1788. S. 74–76, 83–85.* Данные цитаты воспроизводятся в статье Л. Краймендаля: *Kreimendahl L. Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekannten Vorlesungsnachschrift // Kant-Studien. 1988. Bd. 79 (3). S. 323–326.*

² *Coing J.F. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. S. 73.*

³ *Kreimendahl L. Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekannten Vorlesungsnachschrift. S. 322–323.*

димых Коингом в своем сочинении «Первоочередные истинны естественной теологии». По стилю и характеру обсуждаемых вопросов они очень близки «Данцигской рациональной теологии». О том, что в основе этих двух манускриптов должен был лежать один источник, свидетельствует и их название: Коинг неоднократно говорит в своем сочинении именно о записях лекций по *рациональной теологии*¹ и только текст Мронговиуса («Данцигская рациональная теология») носит то же название. Эти наблюдения позволяют Краймэндалю утверждать, что хотя все имеющиеся в нашем распоряжении тексты записей кантовских лекций по теологии и восходят к одному и тому же лекционному курсу, но в их основе лежали два разных источника: один – общий для манускриптов Пёлица, Фолькмана и Магата, другой – общий для манускриптов Мронговиуса и Коинга².

3. Компендиумы, использовавшиеся Кантом

Как и все профессора того времени, Кант был обязан использовать в своей преподавательской деятельности компендиумы – учебники, которые были на руках у студентов и на которые должен был опираться профессор в своем лекционном курсе. Такая прямая обязанность вытекала непосредственно из предписания министра К.А. фон Цедлица и Ляйпе от 16 октября 1778 г., в котором говорилось: «Самый плохой компендиум определенно лучше, чем никакой, а профессора, если они обладают столь великой мудро-

¹ Coing J.F. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. S. 73 (дважды), 83.

² Kreimendahl L. Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekannten Vorlesungsnachschrift. S. 328.

стью, могут улучшать своих авторов, насколько они в состоянии, но чтение под диктовку безусловно должно быть отменено»¹. Большая часть рекомендованных учебников, на которые мог опираться Кант, была написана вольфианцами, с которыми к моменту написания первой «Критики» Кант уже успел достаточно сильно разойтись во взглядах², что дает повод некоторым исследователям классифицировать эти учебники не просто как «другого духа»³, но даже как происходящие «из вражеского лагеря»⁴. Список учебников, которые использовались Кантом в его лекциях, не столь обширен⁵. В лекциях по рациональной теологии были задействованы три из них, на что указывает и сам Пёлиц в своем предисловии к первому изданию «Лекций»⁶: «Подготовка к естественному богословию» И.А. Эберхарда⁷, «Метафизика» А.Г. Баумгартена⁸ и «История уч-

¹ Цитируется по: *Lehmann G. Einführung in Kants Vorlesungen // Lehmann G. Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969. S. 67.*

² См.: Op. cit. S. 67–68.

³ *Beyer K. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. S. 232.*

⁴ Op. cit. S. 231.

⁵ С ним можно ознакомиться в: *Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. XIV. Berlin, 1925. S. XX.*

⁶ См.: *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pölitz. Leipzig, 1817. S. III, VI; C. 3, 5.*

⁷ *Eberhard J.A. Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle, 1781.*

⁸ *Baumgarten A.G. Metaphysica. Halle, 1757.* Новое критическое издание «Метафизики» Баумгартена на немецком и латинском языках вышло в 2011 г.: *Baumgarten A.G. Metaphysica. Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe / Hrsg. von G. Gawlik, L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011.*

ния об истинном Боге, всех вещей создателе и управителе» Кр. Мейнерса¹.

Что касается последнего – сочинения Кр. Мейнерса – его использование нашло свое отражение только в приложении «История естественной теологии согласно “Истории учения о едином истинном Боге” Мейнерса». В основном же тексте ссылок на этот труд больше нигде не встречается. Это приложение представляет собой, по сути, краткое изложение основных идей трактата Кр. Мейнерса² и, как здраво отмечает уже Пёлиц, является наиболее слабой и одновременно наименее интересной частью лекций³.

Гораздо более частотны ссылки Канта на два других компендиума – учебники Эберхарда⁴ и Баумгарте-

¹ *Meiners Chr. Historia doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore. Lemgovia, 1780.*

² Кристофер Мейнерс (1747–1810) – немецкий философ и историк, известный, прежде всего, рядом своих работ по истории различных религий. Мейнерс считается последователем Федера и причисляется к геттингенским противникам Канта (см.: *Prantl, C. Meiners, Christoph // Allgemeine Deutsche Biographie* 21, 1885. S. 224–226 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/sfz59983.html#adbcontent>).

³ См.: *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pölitz*. Leipzig, 1817. S. VI; C. 5.

⁴ Иоганн Август Эберхард (1739–1809) – немецкий теолог и философ, был близок кругу немецких просветителей (в том числе, М. Мендельсону и Ф. Николаи). В своих философских взглядах опирался прежде всего на Лейбница и Вольфа. Его первая философская работа «Новая апология Сократа, или Исследование о блаженстве язычников» вышла в 1772 г. и впоследствии много раз переиздавалась. В 1776 г. он публикует труд под названием «Всеобщая теория мышления и ощущения», которому в том же году была присуждена премия Королевской академии наук в Берлине. Во многом именно благодаря этой работе он становится профессором в главном университете Пруссии – в университете г. Галле. Там он ста-

на¹. Оба эти автора были вольфянцами, а относительно Эберхарда мы можем даже сказать, что он был ярым противником Канта². Одно это уже способно дать читателю определенное представление о том, каков был характер использования Кантом данных учебников в своем лекционном курсе: порядок следования параграфов в этих учебниках Кант брал за основу, на которую он нанизывал свое собственное мнение; мнение же авторов учебников озвучивалось по большей части лишь в полемическом ключе –

новится приемником Г.Ф. Майера, ученика А.Г. Баумгартина. Именно в Галле выходит целый ряд его работ по различным разделам философии того времени: теории познания, моральной философии, эстетике, рациональной теологии. Здесь же, в Галле, в 1781 г. выходит и «Подготовка к естественному богословию», которую Кант использовал в своем лекционном курсе по теологии (см.: *Richter A. Eberhard, Johann August // Allgemeine Deutsche Biographie* 5, 1877. S. 569–571 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/sfz12276.html#adbcontent>).

¹ Александр Готлиб Баумгартен (1714–1762) – немецкий философ, последователь Вольфа. В целом разделяя философские взгляды последнего, расширил их тем, что ввел в философскую систему новый раздел – эстетику, которая понималась им как наука о чувственном познании. Перу Баумгартина принадлежат несколько компендиумов, по которым преподавались основные разделы философии в университетах Пруссии во второй половине XVIII в., в том числе «*Metaphysica*» (1737) и «*Initia Philosophiae Practicae*» (1760), активно использовавшиеся Кантом в его лекциях (см.: *Hertling. Baumgarten, Alexander Gottlieb // Allgemeine Deutsche Biographie* 2, 1875. S. 158–159 [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/sfz2334.html#adbcontent>).

² Подтверждением этому служат два философских журнала, издаваемых в период с 1788 по 1795 г. Эберхардом и имевших выраженную антикантианскую направленность: *Philosophisches Magazin / Hrsg. von J.A. Eberhard. Bd. 1–4. Halle, 1788–1792; Philosophisches Archiv / Hrsg. von J.A. Eberhard. Bd. 1–2. Berlin, 1792–1795.*

критика высказанных ими взглядов помогала Канту более ясно и отчетливо представить свою собственную позицию по обсуждаемым вопросам.

а) «Подготовка к естественной теологии» Эберхарда

Учебник Эберхарда «Подготовка к естественной теологии» вышел в свет в 1781 г. и, по всей видимости, практически сразу же стал активно использоваться Кантом в его лекциях. Сам Эберхард определяет, что такое «подготовка к естественной теологии», следующим образом: «Подготовка к естественной теологии – это наука правил к образованию совершеннейших познаний Бога в человеческом рассудке и их сообщения. Следовательно, она будет содержать *теоретическую* часть, в которой будет излагаться возникновение познаний Бога и правила их совершенства, и *практическую*, которая будет содержать правила сообщения этих познаний»¹. Несколько страницами ниже дается развернутый обзор тех частей, которые должны будут включать обе части – теоретическую и практическую². Однако уже здесь мы можем заметить, сколь мало Кант позаимствовал из этого компендиума, ибо это подразделение совершенно не совпадает с тем, которое представляет нам Кант: наибольшее значение в своих лекциях по теологии Кант придает второму разделу – моральной теологии³,

¹ *Eberhard J.A. Vorbereitung zur natürlichen Theologie. § 1. S. 1.*

² См.: *Eberhard. § 8. S. 11–12.*

³ Байер объясняет это тем, что «Лекции» Пёлица относятся к периоду «Прологомен», когда у Канта уже имелось свое понятие свободы и представление о взаимодействии теоретического и практического разума, которое, однако, еще не до конца было прояснено; это и обусловливает перенос внимания Канта с проблем спекулятивной философии на проблемы религии и теологии (см.: *Beyer K. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. S. 234.*)

тогда как Эберхард концентрируется на теологии спекулятивной. Кроме того, в конце каждого раздела Эберхард приводит достаточно обширные списки литературы, на которую он ссылается. Мы не только не видим в записях лекций Канта ничего похожего на обширные списки рекомендуемой к прочтению литературы (вполне возможно, что это студенты могли и сами найти все в том же учебнике Эберхарда), но мы не находим у Канта и самих отсылок к источникам из списков Эберхарда.

При более подробном анализе перед нами открывается и целый ряд содержательных расхождений. Так, Эберхард огромное значение придавал физикотеологии: рассмотрению этого вида теологии у него посвящена практически треть всего компендиума; кроме того, он тщательнейшим образом подразделяет ее на несколько видов. Кант же, напротив, большую часть раздела о трансцендентальной теологии посвящает онтотеологии, и именно здесь мы находим отсылки к Эберхарду, тогда как раздел, посвященный физикотеологии, Кант рассматривает с опорой уже на Баумгартина. Другим важным моментом для Эберхарда оказывается опровержение различных религиозных заблуждений, к которым он относит атеизм, политеизм и язычество¹. Кант же останавливается только на атеизме, причем подразделяет его на скептический и догматический², тогда как Эберхард выделяет другие виды атеизма:

¹ См.: *Eberhard*. § 8. S. 12.

² См.: V-Rel/Pöllitz. S. 65; C. 57. Здесь и далее лекции Канта по философскому учению о религии цитируются по изданию: *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* // Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937. Печатные произведения Канта цитируются по изданию Вильгельма Вайшеделя: *Kant I. Werke in sechs Bänden*. Darmstadt, 1998; по приведенной там пагинации: «А» соответствует первому изданию, а «В» – второму. Письма и черновые работы будут ци-

возможный и действительный¹, негативный и позитивный², практический³, более утонченный (*feinere Gottesleugnung*)⁴ и др. В целом, учитывая, как мало Кант взял у Эберхарда, становится не совсем понятно, зачем он вообще привлекал в своих лекциях к рассмотрению этот компендиум. Предположение, что Кант хотел испробовать этот учебник во время своих лекций, а когда убедился, что он ему не подходит, отказался от него, малоубедительно. Единственным более или менее логичным объяснением представляется предположение Байера, согласно которому Кант на примере разбора учебника Эберхарда хотел наглядно показать, как мало его к тому моменту связывало с вольфианством, что невозможно было сделать на примере другого использовавшегося Кантом «вольфианского» учебника – «Метафизики» Баумгартена⁵.

тироваться по изданию Прусской академии наук (АА). Лекции по этике Канта приводятся в соответствии с изданием: *Kant I. Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von W. Stark. Berlin / New York, 2004*. Русский перевод лекций Канта по философскому учению о религии будет даваться по настоящему изданию с указанием соответствующей страницы текста. Русский перевод «Критики чистого разума» будет цитироваться по изданию: *Кант И. Критика чистого разума. М., 1994 (КЧР)*. Русский перевод «Критики практического разума» (КПР) будет цитироваться по изданию: *Кант И. Сочинения на русском и немецком языках: в 4 т. / под ред. Н.В. Мотрошовой, Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997*. Перевод лекций по этике (ЛЭ) дается по изданию: *Кант И. Лекции по этике // Лекции по этике / Пер. А.К. Судакова. М., 2000*. Иные русские переводы будут даваться с указанием на соответствующий том издания: *Кант И. Собр. соч.: в 8 т / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994*.

¹ См.: *Eberhard*. § 44. S. 62–63.

² См.: *Eberhard*. § 45. S. 64–65.

³ См.: *Eberhard*. § 48. S. 67–68.

⁴ См.: *Eberhard*. § 49. S. 68–69.

⁵ См.: *Beyer K. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. S. 235.*

б) «Метафизика» Баумгартина

Первое издание «Метафизики» Баумгартина вышло в свет в 1739 г. В основу компендиума были положены лекции Баумгартина по одноименному курсу. Этот учебник был очень популярен и еще при жизни его автора выходил четырежды с крайне незначительными изменениями. Все эти издания были на латинском языке. В четвертом издании (которым как раз и пользовался Кант) Баумгартен лично перевел ряд латинских терминов на немецкий язык. А в 1763 г. один из учеников Баумгартина – Г.Ф. Майер – перевел «Метафизику» на немецкий язык¹. При этом в своем предисловии к данному переводу он сообщает, что выполнял волю своего учителя, так как Баумгартен сам намеревался перевести свою «Метафизику» на немецкий, но болезнь и смерть помешали ему это сделать².

О том, что «Метафизика» Баумгартина высоко оценивалась Кантом, нам известно из самых разнообразных источников, в том числе и от самого Канта. В дошедшем до нас «Уведомлении о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 гг.» он рекомендует слушателям курса по метафизике именно учебник Баумгартина, книгу которого он избрал «главным образом за богатство содержания и точность его метода»³. О том, что компендиум Баумгартина пользовался большим признанием Канта, нежели ком-

¹ См.: Poppe B. Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Borna / Leipzig, 1907. S. 13–14.

² Meier G.F. Vorrede // Alexander Gottlieb Baumgartens Professors der Philosophie Metaphysik. Halle, 1766. S. III.

³ Kant I. M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre, von 1765–1766. A 8–9; T. 2. C. 196.

пендиум Эберхарда, говорит нам и Пёлиц в своем предисловии¹.

Во всех дошедших до нас манускриптах записей кантовского лекционного курса по теологии имеются не единичные ссылки на «автора», под которым в подавляющем большинстве случаев понимается Баумгартен. А в «Естественной теологии» Фолькмана нередко можно встретить даже указания на конкретные параграфы «Метафизики» Баумгартина, о которых идет речь в том или ином пассаже. Вероятно, эти параграфы в качестве своего рода ориентира называл своим слушателям сам Кант. Однако следует отметить, что даже в случае Баумгартина, ссылки на которого гораздо более часты, нежели ссылки на Эберхарда, речь идет лишь о заимствовании некоторых терминов, которые Кант в дальнейшем сопровождает своими собственными соображениями и пояснениями. Особенно заметно это в разделе о моральной теологии, в котором Кант представляет свое собственное видение сущности и значимости этикотеологии, причем прекрасно осознавая свое новаторство в этой области². Даже в тех случаях, когда Кант вроде бы ссылается на «автора», он использует соответствующие параграфы учебника Баумгартина исключительно для polemического обсуждения или же кардинально переосмысливает то, о чем в них идет речь³.

¹ См.: Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pöllitz. Leipzig, ¹1817. S. III; C. 3.

² Во введении Кант говорит по этому поводу следующее: «Но как назвать теологию, в которой Бог мыслится как *summum bonum*, как высшее моральное благо? Ее до сих пор еще точно не выделили и поэтому не придумали для нее имени. Можно назвать ее *theismus moralis*, где Бога мыслят как создателя наших моральных законов; это, собственно, и есть теология, которая служит фундаментом религии» (V-Rel/Pöllitz. S. 20–21; C. 23).

³ Эспозито очень точно характеризует используемый здесь Кантом метод, как метод «работы углубления, толкования и критической

Одним из самых ярких примеров этого может служить полемика с Баумгартеном по поводу сущности зла и о том, на каком основании мы можем считать наш мир наилучшим, если в нем так много всевозможного зла, как морального, так и физического¹. Баумгартен в данном случае разделял позицию Лейбница, утверждая, что наши возможности восприятия ограничены, в силу чего мы всегда воспринимаем лишь крайне ограниченную часть мирового целого и целесообразность происходящих в нем процессов чаще всего скрыта от наших глаз. Зла же, как такового, не существует, так как зло не является особой субстанцией. В целом Кант соглашается с таким взглядом, но идет еще дальше, приписывая злу в мире особую роль. Зло возникает как естественное следствие развития разума человека. Изначально человек чист и морален, однако это состояние нельзя считать добродетельным, так как оно не результат борьбы человека со своими пороками, а происходит от незнания. Когда же человек делает первые шаги на путях самостоятельного развития разума, он неизбежно совершает ошибки². Но со временем, при должном развитии и само-

проверки теологических дефиниций и определений, через которые для него было возможно неявно ссылаться, даже сверх Баумгартина, на более важные решения, данные по проблеме Бога в ходе истории мысли, от Анаксагора до Платона, от Ансельма и средневековой схоластики до Декарта, Спинозы и Лейбница, через теизм и атеизм, пантеизм и креационизм» (см.: *Esposito C. Introduzione*. Р. 46).

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 135–141; C. 125–141. Ср. *Baumgarten*. § 931.

² Здесь, по всей видимости, прослеживается влияние Руссо, полагавшего, что человек по природе своей добр, а злым его делает цивилизация (см., напр.: *Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми* // Трактаты. М., 1969. С. 31–108). О влиянии Руссо на формирование взглядов Канта см.: *Vorländer K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Leipzig, 1924.

совершенствовании (что является целью каждого индивида в отдельности и всего человеческого рода в целом), все это должно быть преодолено и изжито. Таким образом, зло – неизбежный этап развития человечества на пути от блаженного неведения к зрелому моральному совершенству как результату свободного выбора и неустанной работы над собой. И зло не просто неизбежно, но и полезно, так как человеку (как и всему человеческому роду) для того, чтобы понять, что есть подлинное добро, необходимо иметь возможность сравнить его с тем, что добром не является, т.е. со злом¹.

Этот пример неявной полемики с Баумгартеном хотя и является во многом показательным, вовсе не является единичным. По возможности в тексте перевода будут указываться те параграфы «Метафизики» Баумгартена, на которые Кант мог опираться в соответствующих фрагментах своих «Лекций».

4. Проблема датировки лекций по естественной теологии

Исследование того, на какие учебники Кант опирался в своей преподавательской деятельности, равно как и сведения о других манускриптах лекций по естественной теоло-

Bd. 1. S. 148–151; *Kühn M. Kant. A Biography*. Cambridge, 2001. P. 131–133.

¹ Подробнее о понятии зла в «Лекциях Канта о философском учении о религии» см.: *Beyer K. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. S. 245–264; *Esposito C. Introduzione*. P. 84–91. О проблеме теодицеи в лекциях по теологии см.: *Dieringer V. Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009. S. 42–84.

гии, а также сравнение представленных в «Лекциях» философских взглядов Канта с рядом его черновых заметок крайне полезны нам в попытках установить, когда именно данный лекционный курс был прочитан. Сам Пёлиц сообщает в предисловии к первому изданию, что Кант читал данные лекции в 80-е гг. XVIII в.¹ В предисловии ко второму изданию Пёлиц уточняет, что, хотя на манускрипте, находившемся в его распоряжении, не была указана точная дата, но можно предположить, что лекции читались в начале 80-х гг. XVIII в.² Это вполне заслуживает доверия и подтверждается многими фактами, в том числе и содержательно, так как предлагаемая здесь Кантом структура теологии, как и взгляд на сущность и роль этикотеологии, очень близка тому, что мы в общих чертах находим уже в «Критике чистого разума». Это в свою очередь наталкивает на мысль, что эти лекции не могли читаться ранее выхода в свет первого издания первой «Критики». С другой стороны, в «Лекциях» мы видим и ряд аспектов, которые в первой «Критике» были лишь намечены, тогда как их более полное развитие мы находим в «Основоположении к метафизике нравов» (1785) и в «Критике практического разума» (1788). Таким образом, было бы логично предположить, что лекционный курс по естественной теологии, о котором идет речь, читался в первой половине 80-х гг.³.

Но за всю академическую деятельность Канта лекции по естественной теологии объявлялись только один раз, на зимний семестр 1785/86 гг., что давало право Э. Арнольду,

¹ См.: Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pölitz. Leipzig, ¹1817. S. III; C. 3.

² См.: Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pölitz. Leipzig, ²1830. S. XVI; C. 9.

³ Ср.: *Esposito C. Introduzione*. P. 30.

одному из первых исследователей этих лекций, сомневаться в правильности датировки Пёлица¹. Однако после дальнейших исследований правительственных архивов, начатых А. Вардой и продолженных О. Шондёрфером, удалось установить, что помимо зимнего семестра 1785/86 гг. данный курс читался Кантом еще трижды – в летнем семестре 1774 г., в зимнем семестре 1783/84 гг. и в летнем семестре 1787 г.²

При таких временных рамках порядка тринадцати лет одних только наблюдений, сделанных на основе содержания «Лекций» и его сравнения с печатными работами Канта, становится недостаточно. Сравнение содержания «Лекций» с черновыми заметками Канта, называемыми в кантоведении «рефлексиями», также вряд ли может служить нам надежной основой в вопросе установления точной датировки, так как их датировка сама по себе вызывает много споров и до сих пор является открытым и сложно разрешимым вопросом³. Академическое издание, по которому в наше время цитируются черновые записи, берет за основу хронологию Э. Адикеса, выстроенную на основании места

¹ См.: *Arnold E. Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen // Altpreußische Monatsschrift. Königsberg, 1893. Bd. 30. S. 586–587.*

² См.: *Arnold E. Charakteristik von Kants Vorlesungen über Metaphysik und möglichst vollständiges Verzeichnis aller von ihm gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. V. Tl. 2 / Hrsg. von O. Schöndörfer. Berlin, 1909. S. 239, 269–270, 299, 337.*

³ Подробнее о проблеме датировки рефлексий см.: *Stark W. Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin, 1993. S. 142–151; Hinske N. Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen // Kant-Studien, 1974. Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 6–10. April 1976. T. I. 1. S. 68–85.*

³ См.: AA. Bd. XIV. S. XXX.

записи на страницах манускриптов¹ и различия почерковых фаз². Однако эта хронология никогда не являлась бесспорной. Уже в XIX в. существовала альтернативная хронология Б. Эрдманна³. А начиная со второй половины XX в. появилась возможность, при использовании электронно-вычислительной техники, на основе анализа частоты появления того или иного термина или терминологического сочетания, более точно определять период времени, к которому могут относиться черновые записи, причем устанавливаемая на основе новых методов датировка не-редко не совпадает с предлагаемой Адикесом⁴. Таким образом, при работе с черновыми заметками необходимо быть крайне осторожными; сами же эти заметки, хотя и могут служить дополнительным ориентиром и лишним подтверждением правильности установленной датировки, не могут расцениваться в качестве основания для установления такой датировки.

Более полезными в данном случае оказываются сведения о других манускриптах лекций по теологии, так как и

¹ См.: АА. Bd. XIV. S. XXX.

² См.: АА. Bd. XIV. S. XXXV. Список почерковых фаз в русскоязычной литературе можно найти в: *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum) / под ред. В.А. Жучкова. М., 2000. С. 685.

³ Erdmann B. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Leipzig, 1882–1884.

⁴ Подробнее об аргументах за и против использования методов электронной обработки данных см.: Schmucker J. Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantschen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall // Kant-Studien 1976. Bd. 67. S. 73–101; Hinske N. Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantschen Nachlasses. Erwiderung auf Josef Schmucker // Kant-Studien. 1977. Bd. 68. S. 321–340.

«Естественная теология» Фолькмана, и «Данцигская рациональная теология», и «Теология разума» Магата содержат в своем заглавии указание на точную дату. В случае записей Фолькмана это 13 ноября 1783 г., для записей Мронговиуса это 19 июля 1784 г. на титульной странице и 19 августа того же года на заключительной странице, а для записей Магата – 1785 г. Тем не менее, несмотря на то что все эти три манускрипта содержат указания на совершенно разные даты, они настолько близки друг к другу по содержанию, что представляется крайне маловероятным, чтобы они относились к разным лекционным курсам. Кроме того, дата, сообщаемая Фолькманом, вызывает много вопросов, так как она не походит ни на начало зимнего семестра, которое во времена Канта варьировалось от 15–16 октября до 26 октября¹, ни тем более на дату его окончания. Даты, указываемые в «Данцигской рациональной теологии», также не могут быть началом и окончанием летнего семестра. Дата на манускрипте Магата могла бы указывать на летний семестр 1785 г., однако летом 1785 г., как, впрочем, и летом 1784 г., Кант не читал лекционного курса по теологии. Это свидетельствует о том, что во всех этих трех случаях мы имеем дело не с датой самого лекционного курса, а лишь с датой создания манускриптов, которые являлись копиями (возможно, переработанными и дополненными) каких-то других записей². Таким образом, эти сведения косвенно указывают нам на время, позже которого лекции не могли быть прочитаны³, т.е. это не могли быть лекции ни летнего семестра 1787 г., ни зимнего семестра 1785/86 гг.

¹ См.: *Arnold E. Charakteristik von Kants Vorlesungen über Metaphysik.* S. 240.

² *Beyer K. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.* S. 230–231.

³ *Esposito C. Introduzione.* P. 29.

То, что данные записи не могут относиться к летнему семестру 1774 г., подтверждается помимо уже выше рассмотренных содержательных моментов также и рядом текстологических данных. В своих «Лекциях» Кант опирался, наряду с «Метафизикой» Баумгартена, на компендиум Эберхарда, впервые изданный в 1781 г. В приложении к «Лекциям» содержится краткое изложение идей трактата Мейнерса «История учения об истинном Боге», изданного в 1780 г. Кроме того, в тексте мы находим несколько отсылок к «Диалогам о естественной религии» Юма, вышедшим на английском в 1779 г. В переводе на немецкий этот текст был издан двумя годами позже, в 1781 г., хотя Канту вполне мог быть известен неопубликованный перевод Гаманна, выполненный им в 1780 г.

Таким образом, все свидетельствует о том, что лекционный курс, который лег в основу всех имеющихся у нас манускриптов, был прочитан в зимнем семестре 1783/84 гг., и только странная дата на титульном листе манускрипта Фолькмана кажется противоречащей такому выводу. Однако, как заметил еще Байер, дата, значащаяся на манускрипте «Естественной теологии» Фолькмана, по всей видимости, указывает на время окончания непосредственной записи лекций самим Фолькманом, но не на окончание работы над всем текстом в целом. Это согласуется и с тем фактом, что начало манускрипта Фолькмана представляет собой хотя и близкий по содержанию к другим манускриптам, но все-таки явно самостоятельно написанный текст, тогда как с раздела, посвященного онтотеологии, мы видим текст, практически дословно совпадающий с текстом «Лекций» Пёлица. Вероятно, что начало лекций, вплоть до 13 ноября, Фолькман записывал самостоятельно, но в дальнейшем по неизвестным причинам был вынужден прервать свои записи. Однако несколько позднее он дополнил их, переписав конспекты лек-

ций у кого-то другого¹. Таким образом, большинство исследователей сходятся во мнении, что лекции по теологии, записи которых и были положены в основу дошедших до нас манускриптов Пёлица, Фолькмана, Мронговиуса и Магата, читались Кантом в зимнем семестре 1783/84 гг.²

5. Место и значение «Лекций» Пёлица для кантоведения. Степень их изученности

Судьба «Лекций о философском учении о религии» Пёлица достаточно примечательна. С уверенностью можно сказать, что с самого момента их первого издания в 1817 г. они привлекали интерес философов, интеллектуалов и исследователей кантовской философии. При этом, как отмечает Эспозито, особое положение этих лекций, по сравнению с другими лекциями, издание которых также не было благословлено самим Кантом, обусловливается во многом тем, что интерес к ним проявляют не только кантоведы, занимающиеся изучением творческого наследия Канта, но и исследователи религиозно-философских проблем³. Как бы то ни было, интерес к лекциям Канта по естественной теологии никогда полностью не угасал, хотя мы и можем выделять некоторые периоды относительного затишья. Остановимся на наиболее значимых вехах на пути их изучения.

Пожалуй, первым серьезным исследователем «Лекций» после их издателя – К.Г.Л. Пёлица – был Эрих Ади-

¹ См.: *Beyer K. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. S. 230.

² См.: op. cit. S. 231; *Esposito C. Introduzione*. P. 30; *Rio A. Introducción // Kant I. Lecciones sobre la filosofía de la religión* / ed. por A. del Río, E. Romerales. Madrid, 2000. P. 14.

³ *Esposito C. Introduzione*. P. 31.

кес (1866–1928). В плотную занимаясь изучением рукописного наследия Канта, он высказал ряд ценных замечаний относительно лекций по естественной теологии¹. Некоторые соображения насчет этих лекций мы находим и в его исследовании, посвященном лекциям по физической географии².

Следующий этап в истории изучения кантовских лекций по теологии связан с именем П. Менцера и группой его учеников. В течение восемнадцати лет Пауль Менцер (1873–1960) был секретарем академического издания трудов Канта и курировал секцию «Лекции», сменив на этой должности Макса Хайнце. Сам Менцер занимался лекциями по этике (которые он опубликовал отдельным изданием в 1924 г.³) и внес значительный вклад в их изучение⁴. Лекциями же по теологии несколько позднее занимались два его ученика – Рудольф Баумбах и Курт Байер. В процессе работы над своей диссертацией «Иrrациональное философии религии Канта»⁵, Баумбах сделал копии манускриптов «Естественной теологии» Фолькмана и «Данцигской рациональной теологии». Для удобства сравнения Баумбах расположил текст в две колонки, указывая точную нумерацию страниц издания Пёлица и манускрипта Фолькмана. В 1928 г. оригинальные манускрипты Фолькмана и Мронговиуса были украдены, поэтому сделанные Баумбахом копии являются единственным вариантом текстов этих манускриптов.

¹ См.: A.A. Bd. XVIII. S. 489, 503–504.

² См.: *Adickes E. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*. Tübingen, 1911. S. 41.

³ Eine Vorlesung Kants über Ethik // Hrsg. von P. Menzer. Berlin, 1924.

⁴ См.: *Stark W. Nachwort // Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie* / Hrsg. von W. Stark. Berlin / New York, 2004. S. 379.

⁵ *Baumbach R. Das Irrationale Kants Religionsphilosophie*. Heidelberg, 1929.

В 1937 г. Байер переиздает «Лекции о философском учении о религии» Пёлица с параллельными местами из «Естественной теологии» Фолькмана и «Данцигской рациональной теологии» (по Баумбаху). В издании присутствует также фрагмент из более поздних лекций Канта по рациональной теологии (по Баумбаху), приписываемый, как и «Данцигская рациональная теология», перу Мронговиуса. Сами тексты сопровождаются детальным описанием манускриптов, сделанным еще до их кражи Йозефом Шмитцом, умершим в 1916 г. во время Первой мировой войны во Франции¹. Кроме того, дается и систематическое исследование «Лекций», написанное самим Байером. Основное место в нем уделяется вопросам моральной теологии – понятию Бога, зла и откровения – и их развития в критический период творчества Канта².

Новое издание «Лекций» Пёлица и записей Фолькмана и Мронговиуса состоялось в 1972 г. в 28-м томе Академического собрания сочинений Канта под редакцией Г. Леманна³. К тому времени был найден еще один манускрипт – манускрипт Магата, который и был включен Леманном, хотя и только в качестве параллельных мест к изданию Пёлица, в 29-й том Академического издания⁴. К тому времени нового уровня в своем развитии достигла и текстология вместе с кантовской филологией, что давало Леманну основания поставить вопрос о новом улучшенном издании «Лекций» Пёлица. И хотя, по мнению многих кантоведов, «улучшенное»

¹ См.: *Lehmann G. Einleitung // Kant's Gesammelte Schriften.* Bd. XXVIII / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1972. S. 1361.

² *Beyer K. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.* S. 237–268.

³ *Kant's Gesammelte Schriften.* Bd. XXVIII / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1972.

⁴ *Vernunft-Theologie Magath Varianten.* S. 1053–1077.

издание Леманна уступает по целому ряду показателей изданию Байера, чьи недостатки Леманн пытался исправить, тем не менее, именно переиздание «Лекций» Пёлица в рамках Академического собрания сочинений Канта послужило своего рода толчком к деятельности по переводу кантовских лекций по рациональной теологии на другие европейские языки, начавшейся в конце 70-х гг. XX в. переводом лекций на английский язык, осуществленным Аланом Вудом и Гертрудой Кларк¹. За ним последовал перевод «Лекций» Константино Эспозито на итальянский язык в 1988 г.² и перевод Вильяма Финка и Жерара Николя на французский в 1993 г.³ В 2000 г. вышел перевод «Лекций» на испанский Александро дель Рио и Энрике Ромералеса⁴. Все эти переводы сопровождаются подробными вступительными статьями.

Но и немецкоязычные исследования не прекратились на комментариях Г. Леманна к переизданию «Лекций» Пёлица в 1972 г. В 1988 г. вышла статья Лотаря Краймендаля, посвященная найденным им фрагментам еще одного утерянного манускрипта лекций по рациональной теологии⁵. Там же даются и сами эти фрагменты¹. Из новых

¹ Kant I. Lectures on Philosophical Theology // Ed. by A. Wood, G. Clark. Ithaca, 1978. Второе издание вышло в 1996 г.: Kant I. Religion and Rational Theology // Ed. by A. Wood, G. di Giovanni. Cambridge, 1996. Оба перевода осуществлялись на базе первого издания Пёлица 1817 г.

² Kant I. Lezioni di filozofia della religione. Перевод основан на первом издании Пёлица 1817 г.

³ Kant I. Leçons sur la théorie philosophique de la religion // Ed. per W. Fink, G. Nicolas. Paris, 1993. Перевод основан на втором издании Пёлица 1830 г.

⁴ Kant I. Lecciones sobre la filosofía de la religion. Перевод основан на первом издании Пёлица 1817 г.

⁵ Kreimendahl L. Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekannten Vorlesungsnachschrift. S. 318–328.

немецкоязычных исследований, посвященных кантовским лекциям по теологии, можно назвать статью Бернда Дёрфлингера, рассматривающего лекции по рациональной теологии, читавшиеся Кантом в зимнем семестре 1783/84 гг., как важный этап на пути развития этико-религиозных взглядов Канта от незрелого до зрелого их варианта², и комментарий к четвертому разделу «Лекций», называющемуся «Об откровении», Норберта Фишера³.

6. Проект теологии «Лекций о философском учении о религии»

Когда мы открываем «Лекции о философском учении о религии» Пёлица, первое, что мы видим после предисловий к первому и второму изданию, – это оглавление. И одного беглого взгляда вполне достаточно, чтобы у нас сложилось впечатление, что предлагаемое здесь Кантом видение теологии совпадает с видением «Критики чистого разума». И это первое впечатление во многом не будет обмануто и после более детального ознакомления с «Лекциями». Однако после более тщательной работы с самим тек-

¹ Op. cit. S. 323–326.

² См.: *Dörflinger B. Zum Entwicklungsstand der Rationaltheologie Kants in seiner Vorlesung im Wintersemester 1783/84 // Kants Vorlesungen / Hrsg. von B. Dörflinger, C. La Rocca, R. Louden, U.R. de A. Marques. Berlin / Boston, 2015. S. 275–288.*

³ *Fischer N. Immanuel Kant. Von der Offenbarung („Vierter Abschnitt“ der „Vorlesungen über die philosophische Religionslehre“). Hinweise zur Kommentierung // Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik / Hrsg. von N. Fischer, J. Sirovátká. Freiburg / Basel / Wien, 2015. S. 35–52.*

стом мы найдем и ряд расхождений с первой «Критикой». Причем часть из них может быть объяснена своего рода «пережитками прошлого», так как будет сильно напоминать взгляды Канта из более ранних, еще докритических работ. Другая же часть – это то, что хотя в некоем зародышевом виде и усматривается в первой «Критике», но более развернутое изложение чего мы найдем только во второй «Критике», написанной Кантом лишь несколькими годами позже. И именно благодаря этой части расхождений лекции по естественной теологии представляют столь большой интерес.

Будучи прочитаны Кантом в зимнем семестре 1783/84 гг., т.е. как раз между первым изданием «Критики чистого разума» и «Критикой практического разума», а также незадолго до выхода в свет «Основоположения к метафизике нравов», лекции по естественной теологии имеют огромное значение для изучения процесса формирования и развития основных идей кантовской философии. Также примечательно и то, что этот курс посвящался непосредственно теологии, тогда как обычно Кант завершал теологией свой курс по метафизике¹. А это дает нам возможность ознакомиться с более развернутым изложением этой дисциплины. В данном отношении особый интерес для нас представляет вторая часть лекций, посвященная вопросам моральной теологии. Именно в данных разделах Кант развивает по большей части свои собственные философские идеи, относительно редко полемизируя с мнением авторов компендиумов². Являясь неким промежуточным вариантом между наброском моральной теологии в «Критике чистого разума» и ее развернутым описанием в «Критике практического

¹ См.: Kant I. M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahr, von 1765–1766. A 10; T. 2. C. 197.

² Главным образом с соответствующими параграфами «Метафизики» Баумгартина.

разума», данные лекции предоставляют нам ряд важных деталей и пояснений, которые помогают лучше понять как первую, так и вторую «Критику». Но и первая часть «Лекций», посвященная спекулятивной теологии, тоже не является для нас абсолютно безынтересной. Хотя она в гораздо большей степени повторяет основную линию соответствующего раздела «Трансцендентальной диалектики» первой «Критики», но даже здесь те незначительные расхождения, которые мы усматриваем, позволяют нам более отчетливо представить тот путь, по которому Кант следовал от своих ранних, докритических взглядов к взглядам времен первой «Критики», и те проблемные моменты, которые ему так и не удалось решить в первой «Критике», что и привело к доработке и пересмотру ряда положений в дальнейших критических работах.

6.1. Сущность и структура теологии

Что такое теология? Теология – это система наших знаний о высшей сущности¹. Но что мы можем познать в отношении высшей сущности? Какого рода могут быть эти познания? А самое главное, какую пользу они могут нам принести? На все эти вопросы мы находим ответы в самом начале «Лекций» – во введении. Однако начинается этот раздел с обсуждения двух понятий – понятия идеи и идеала, – являющихся одними из самых важных понятий кантовской философии. Как и в случае «Критики чистого разума», здесь эти понятия становятся путеводной нитью при обсуждении вопросов возможности и пользы познаний о высшей сущности, т.е. Боге.

Идея определяется Кантом как «понятие, в котором нуждаются как в мериле для [определения] меньшей или

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 6; C. 13.

большой степени в том или ином случае, безотносительно его реальности»¹. Примером такого понятия может быть государство Платона, которое никогда не встречалось в жизни, но может служить прообразом, ориентируясь на который правители могут сделать свое государство как можно более совершенным. Особенно полезны такие понятия совершенства в морали, где «необходимо представлять законы в их моральном совершенстве и чистоте»². Такие понятия совершенства необходимы нашему рассудку, который «постоянно старается выстроить во всех вещах единство и стремится к максимуму»³.

Однако одних только идей нашему рассудку недостаточно, так как идея представляет собой «всеобщее правило *in abstracto*»⁴. Но мы нуждаемся еще и в некоем эталоне, представляющем нам совершенство *in concreto*. Таким идеалом, понятием совокупности всех совершенств *in concreto*, и оказывается Бог. При этом, в зависимости от того, понятие какого совершенства мы кладем в основу рассмотрения Бога, мы можем говорить о трех разных идеалах: трансцендентальном (существо, исключающее все недостатки и ограничения), физическом (существо совершеннейшей природы, содержащее в себе все совершенства, в частности рассудок и свободу воли), практическом (высшее благо, к которому относится высшая степень мудрости и моральности)⁵.

Особенно такой идеал полезен в морали, так как моральное совершенство, будучи представлено *in concreto*, с одной стороны, представляется нам в качестве ориентира,

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 1–2; C. 11.

² V-Rel/Pöllitz. S. 5; C. 13.

³ V-Rel/Pöllitz. S. 3; C. 12.

⁴ V-Rel/Pöllitz. S. 4; C. 12.

⁵ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 5–6; C. 13.

конечной цели, к которой мы должны стремиться в процессе нашего самосовершенствования, с другой же стороны, такое совершенство, оказывает на нашу чувственную природу сильное воздействие, придавая законам морали больший вес¹. В этом и заключается польза наших познаний о высшей сущности, т.е. теологии, которая обладает достоинством лишь в той мере, в какой она «имеет отношение к религии, так как религия есть не что иное, как применение теологии к морали, т.е. к добрым умонастроениям и к угодному высшему существу поведению»². Интерес разума в теологии, следовательно, в первую очередь практический, а не спекулятивный.

Но каков же тот минимум познаний о высшей сущности, который обеспечил бы нам выполнение этой функции воздействия на наши умонастроения? Это такой объем познаний, который позволяет составить нам понятие о Боге, достаточное для возникновения и поддержания естественной религии. А для этого необходима лишь уверенность в возможности понятия Бога³. А это доступно сознанию каждого человека.

Этот минимум и берет за основу естественная теология, продвигаясь, однако, гораздо дальше и развивая представления о высшей сущности, насколько это позволяет наш разум. И здесь, как и в «Критике чистого разума», встает вопрос о соблюдении границ нашего познания. Бог относится к столь возвышенным понятиям, определить которое во всей его полноте наш разум не может дерзать. Поэтому несомненная польза спекулятивной теологии – это развитие негативных познаний о Боге, т.е. познаний того,

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 8, 10; C. 14–15, 16.

² V-Rel/Pöllitz. S. 10–11; C. 17.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 13–14; C. 18.

чем Бог никак не может быть. В развитии же позитивных познаний, т.е. познаний того, чем Бог является, нашему разуму, нужно быть крайне осторожным, дабы не приписать Богу свойств, взятых из нашей чувственной природы, не соответствующих достоинству высшей первосущности¹.

Естественную теологию Кант подразделяет на рациональную теологию (или теологию разума) и эмпирическую. Но так как Бог не может быть предметом чувств, а следовательно, не может быть объектом возможного опыта, то к эмпирической теологии мы можем быть способны только при содействии божественного откровения, в силу чего Кант называет эмпирическую теологию также теологией откровения.

Рациональная теология в свою очередь также подразделяется на два вида: спекулятивную теологию и моральную теологию. Спекулятивная теология имеет своим предметом теоретическое познание о высшей сущности, а моральная теология – практическое познание и извлекается из моральных принципов.

Спекулятивная теология может быть либо трансцендентальной, т.е. такой, которая проводит свое исследование независимо от всякого опыта и имеет свой источник в чистом рассудке и разуме, либо естественной (или теологией природы), отличающейся от трансцендентальной тем, что в основу здесь кладется природа и из нее извлекаются наши познания о высшей сущности. Теология природы подразделяется на космотеологию и физикотеологию в зависимости от того, какой именно опыт мы берем в качестве исходных посылок наших рассуждений. В космотеологии мы берем за основание мир вообще, не уточняя конкретные

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 93; C. 86.

свойства этого нами предположенного мира. В физикотеологии, напротив, мы отталкиваемся от актуально данного нам в опыте мира.

Каждый из разделов рациональной теологии исходит из своего представления о высшей сущности. Онтотеология имеет дело с Богом как трансцендентальным идеалом, космотеология и физикотеология – с физическим идеалом, моральная теология – с моральным идеалом.

6.2. Спекулятивная теология

Первая часть «Лекций Канта о философском учении о религии» называется «Трансцендентальная теология», что может ввести в заблуждение, так как в этом разделе рассматриваются не только онтотеология, но и космотеология, и физикотеология. Причем если космотеологию Кант иногда относит к трансцендентальной теологии, ввиду того что ее исходное предположение о существовании некоего мира вообще не является эмпирическим, но является таким же абстрактным, как и в онтотеологии¹, то физикотеология никогда не причислялась Кантом к трансцендентальной теологии, так как ее исходные посылки полностью эмпиричны². Однако структура теологии была подробно освещена Кантом во вводной части лекций, что позволяет нам не уделять особого внимания этому незначительному расхождению.

В целом данный раздел является менее интересным для исследования кантовской философии, чем раздел, посвященный моральной теологии, так как здесь Кант в гораздо большей степени следует компендиумам. Но и здесь мы отчетливо прослеживаем ряд собственно кантовских мыс-

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 30; C. 30–31.

² См.: V-Rel/Pöllitz. S. 30; C. 31.

лей, в частности гораздо большее внимание уделяется онтотеологии, нежели популярной в те времена физикотеологии, в чем мы вполне можем угадать стратегию «Критики чистого разума», рассматривающей онтотеологию как основу всех остальных видов спекулятивной теологии.

а) Онтотеология

В онтотеологии Бог понимается как наивысшая сущность. Это понятие является полностью определенным понятием о Боге, так как оно совершенно определено по отношению ко всем возможным предикатам. Собственно, только поэтому такая сущность и может считаться наивысшей¹. Такая определенность понятия достигается за счет того, что понятие наивысшей сущности содержит в себе всю полноту реальности, оно есть *omnitudo realitatis*.

Всякая вещь в мире представляет собой совокупность реальностей и отрицаний некоторых других реальностей, не содержащихся в вещи. Наивысшая сущность – это совокупность всех возможных реальностей, взятых без каких-либо ограничений, лишенная каких-либо отрицаний. Поэтому такая сущность и есть *ens realissimum*. Такой максимум реальности необходим нашему разуму в качестве мерила, в соответствии с которым он может определять все другие вещи. Понятие *entis realissimi* заключает в себе основание всех остальных понятий² и тем самым является для нашего рассудка³ субстратом возможности всех

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 40; C. 39-40.

² См.: V-Rel/Pöllitz. S. 43; C. 42.

³ В данном случае интересно отметить, что в лекциях по теологии не присутствует той четкости разделения функций разума и рассудка, которую мы наблюдаем в «Критике чистого разума». Здесь мы нередко видим употребление понятия «рассудок» там, где в «Критике чистого разума» стояло бы понятие «разум». Пожалуй, самым

остальных вещей, ибо без такой идеи, каковой является идея Бога как наиреальнейшей сущности, мы были бы не в состоянии определить какую-либо вещь в мире, ибо все бесконечное разнообразие вещей в мире создается бесконечным ограничением совокупности всех реальностей.

Но каким образом наш ограниченный разум, имеющий дело всегда только с соединением реальностей и отрицаний, может составить себе представление о наиреальнейшей сущности, лишенной всякого отрицания? Что мы можем предицировать такой сущности? Здесь нам следует быть крайне осторожными, чтобы не допустить смешения нашего понятия о наивысшей сущности с такими предикатами, которые были бы противны ее достоинству¹. Мы смело можем приписывать Богу онтологические предикаты, т.е. такие, которые характеризуют любую вещь, поскольку она является вещью. Это прежде всего все то, что характеризует наивысшую сущность как субстанцию, т.е. единство, простота, неизменность. Кроме того, Богечен, вседостаточен, вседесущ, всемогущ. Но даже о всех

ярким примером этого является один из пассажей раздела «Космотеология», в котором Кант утверждает, что мы не можем приписывать всереальнейшей сущности разум, так как функция разума – доставлять рассудку понятия, а следовательно, разум – выражение ограниченности человеческой природы; рассудок же Бога интуитивен, а значит, он не нуждается в разуме (см.: V-Rel/Pöllitz. S. 101; C. 93). В ряде других мест Кант употребляет на одной странице «рассудок» и «разум» как совершенно синонимичные понятия (см.: V-Rel/Pöllitz. S. 84; C. 75). В этой своеобразной путанице и неопределенности употребления понятий «разум» и «рассудок», по всей видимости, следует усматривать отголоски более ранних взглядов, высказываемых, в частности, в диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигibleльного мира».

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 49; C. 47.

этих свойствах, приписываемых Богу, Кант утверждает, что все эти выражения «дерзки», и «вообще чем-то крайне непристойным является для человеческого разума позволять себе постоянно разглагольствовать о Боге, возвышеннейшей вещи, которую он сам лишь слабо может себе помыслить»¹.

Однако, несмотря на все сложности, подстерегающие нас на пути исследования понятия о Боге как о всереальнейшей сущности, если нам удастся составить такое понятие о Боге, то мы можем не бояться нападок атеистов, так как для того, чтобы доказать невозможность существования Бога, атеисту необходимо показать, что понятие Бога является логически противоречивым. Но одна реальность не может противоречить другой реальности, а следовательно, в принципе невозможно доказать, что Бог невозможен². Впрочем, равным образом онтотеология не может доказать и обратного, что Бог существует. *Ens realissimum* – это субстрат логических понятий, без него наш разум не мог бы помыслить ни одной вещи, не мог бы составить себе ни единого понятия. Но это не означает, что объект такого понятия, т.е. Бог, обладает объективной реальностью. Другими словами, необходимость *entis realissimi* субъективна. Если мы удостоверимся в существовании Бога из какого-либо иного источника, наш разум будет иметь право признать его существование³, так как онтотеологическое исследование понятия высшей сущности, каковой и должен быть Бог, убедило нас в непротиворечивости этого понятия, а значит, в возможности Бога. Но сама онтотеология никогда не сможет предоставить нам доказательства существования Бога, так как суждение о существовании –

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 90; C. 82.

² См.: V-Rel/Pöllitz. S. 63; C. 56.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 64; C. 57.

это синтетическое суждение, онтотеология же оперирует одними лишь понятиями¹.

Представление о Боге как об основании всякой возможности присутствует уже в ранней работе Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»², на которую в своих лекциях по теологии открыто ссылается и сам Кант³. Однако там Кант рассматривал это как основание для доказательства не только возможности данного понятия о Боге, но и объективной реальности объекта данного понятия. Представление о Боге как о совокупности всей реальности присутствует и в «Критике чистого разума» в виде определения Бога как трансцендентального идеала, составляющего «высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще касательно их содержания»⁴. Однако и здесь, как и в лекциях по теологии, мы усматриваем влияние раннего взгляда Канта на наиреальнейшую сущность как основание возможности всех вещей, ибо в рамках трансцендентальной теологии все вещи, и именно их материя, а не форма, рассматриваются как производные из сущности Бога, но не из его воли. Поэтому Бог одновременно оказывается и первосущностью, *ens originarium*. С этим же связано и представление об абсолютной необходимости такой сущности как Бог. Но тем не менее, в первой «Критике», как и в лекциях по теологии, Кантом уже однозначно подчеркивается, что речь идет только о понятии и необходимости данного понятия для определения других вещей, но не о необходимости

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 62; C. 54.

² См.: BG. A 29–30; T. 1. C. 406.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 76; C. 67.

⁴ KrV. B 604/A 576; КЧР. С. 350.

ности самого объекта данного понятия: «Действительно, разум положил ее [трансцендентальную идею] в основу полного определения вещей вообще только как *понятие* всей реальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь»¹, и «позтому все, чему нас может научить спекулятивный разум о существовании Бога, состоит в том, что он показывает нам, каким образом он должен нами с необходимостью предполагаться, а не в том, чтобы он мог нам его аподиктически достоверно доказать»².

б) Космотеология

Космотеология, как и онтотеология, исходит из понятия о Боге как о всереальнейшей сущности. Однако в отличии от онтотеологии она имеет дело не с одними только понятиями, но кладет в свое основание некоторый опыт, а именно опыт познания нас самих, нашей души. Такой опыт является, по Канту, с одной стороны, наиболее простым³, с другой же стороны, наиболее соответствующим наивысшей сущности, так как именно душа в нашем целокупном опыте обладает наибольшей реальностью⁴. Такой подход позволяет космотеологии приписывать Богу не только онтологические предикаты, что соответствует действическому понятию о Боге *in abstracto*⁵, но и ряд психологических и приходить тем самым к теистическому понятию о живом Боге *in concreto*⁶.

¹ KrV. B 608/A 580; КЧР. С. 352.

² V-Rel/Pöllitz. S. 79; C. 71.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 93; C. 85.

⁴ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 54; C. 49.

⁵ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 52–53; C. 48–49.

⁶ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 54; C. 49.

Но если даже в случае приписывания Богу онтологических предикатов нам нужно было быть очень внимательными, то гораздо с большей осторожностью мы должны приписывать Богу те свойства, которые мы извлекаем из нашего опыта. И здесь нас подстерегает очень опасный враг чистого познания о Боге – антропоморфизм. Его мы должны всячески избегать и прикладывать тем больше усилий в борьбе с ним, чем проще он закрадывается в наши трансцендентальные понятия о наивысшей сущности, «ибо лучше и вовсе себе ничего не представлять, чем мыслить это смешанным с заблуждениями»¹.

Какие же психологические предикаты подобают перво-сущности? Такими психологическими свойствами, которые мы можем предицировать наивысшей сущности, оказываются познавательная способность, ощущение удовольствия и неудовольствия и способность желания². При этом все эти свойства должны пониматься иным образом, нежели в случае нас, людей. Так, познавательная способность Бога исключает всякую чувственность и является чистым рассудком³; кроме того, рассудок Бога интуитивен⁴ и он познает все *a priori*⁵ и совершенно свободно⁶. Вместо чувства удовольствия и неудовольствия применительно к сущности всех сущностей лучше говорить о способности благорасположения и неблагорасположения⁷, которые и являются основой способности желания. Соответственно и способность благорасположения и неблагорасположения и спо-

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 91; C. 83.

² См.: V-Rel/Pöllitz. S. 111; C. 101.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 97–98; C. 90.

⁴ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 98; C. 90–91.

⁵ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 98–101; C. 91–93.

⁶ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 104–105; C. 96.

⁷ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 111; C. 101.

собность желания являются характеристиками воли, определяемой как «каузальность рассудка делать действительными предметы его представлений»¹, и составляют практическое совершенство высшей сущности, тогда как способность познания является теоретическим совершенством². Важной характеристикой воли первосущности является свобода делать возможное действительным, только поэтому мы и можем говорить о мире как о системе творения, проистекающем из свободы первотворца, а не о системе эманации, вытекающей из его природы³.

Таким образом, мы приходим в космотеологии к понятию о Боге как о первотворце, творящем посредством рассудка и свободы. А это и является понятием о Боге как о высшей интеллигенции, т.е. теистическим понятием о живом Боге⁴.

в) Физикотеология

Во времена Канта физикотеология была крайне популярна. В Германии она стала распространяться с начала XVII в. под влиянием английских веяний. Пытаясь объединить передовые достижения естественных наук того времени с верой в существование высшей сущности, физикотеология представляла собой ответ на механистический взгляд на природные закономерности, который буквально лишал привычные религиозно-этические принципы опоры⁵.

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 113; C. 103.

² См.: V-Rel/Pöllitz. S. 110; C. 100–101.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 102; C. 94.

⁴ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 93; C. 85.

⁵ См.: Ciafardone R. Religion und Philosophie // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / Hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart, 1990. S. 211.

Пиком развития физикотеологии в Германии были первые десятилетия XVIII в., когда мы наблюдаем обилие различных философских изысканий, проводимых в этом русле. Ярчайшие примеры физикотеологии мы видим в работах Фридриха Христиана Лессера (1692–1754) «Литотеология»¹, «Инсектотеология»² и «Тестацеотеология»³, в которых автор исследует природу во всем ее многообразии, начиная от представителей человеческого рода и заканчивая мельчайшими насекомыми; в поле рассмотрения попадает также и неживая природа. Порядок и целесообразность всего этого неизбежно приводит к мысли о существовании высшей разумной сущности.

Но и во второй половине XVIII в. физикотеология крайне неохотно сдает свои позиции. Элементы физикотеологических рассуждений мы находим во многих философских сочинениях этого периода, в частности в одной из популярнейших работ Иоганна Иоахима Шпальдинга (1714–1804) «Размышление о предназначении человека» (1748)⁴, претерпев-

¹ См.: *Lesser F.Ch. Kurtzer Entwurff einer Lithotheologie, oder eines Versuches durch natürliche und geistliche Betrachtung derer Steine die Allmacht, Güte, Weißheit und Gerechtigkeit des Schöpfers zu erkennen u.d. Menschen zur Bewunderung desselben aufzumuntern.* Nordhausen, 1732.

² См.: *Lesser F.Ch. Insectotheologia, oder Vernunfft- und Schrifttmäßiger Versuch, wie ein Mensch durch aufmercksame Betrachtung derer sonst wenig geachteten Insecten zu lebendiger Erkänntniß und Bewunderung der Allmacht, Weißheit, der Güte und Gerechtigkeit des grossen Gottes gelangen könne.* Frankfurt / Leipzig, 1738.

³ См.: *Lesser F.Ch. Testaceotheologia, oder Gründlicher Beweis des Daseyns und der vollkommensten Eigenschaften eines göttlichen Wesens aus natürlicher und geistlicher Betrachtung der Schnecken und Muscheln zur gebührender Verherrlichung des grossen Gottes und Beförderung des ihm schuldigen Dienstes ausgefertiget.* Leipzig, 1744.

⁴ Подробнее о И.И. Шпальдинге и его работе см.: *Крыштоп Л.Э. Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека» //*

шей множество переизданий. Дань этому отдает и Кант, отзываясь очень лестно о физикотеологии в своих трудах как докритического¹, так и критического периода².

Наблюдая порядок и слаженность всех организмов и процессов в природе, наш разум вынужден восходить к первопричине, создавшей все это. Причем первопричина эта не может быть иначе, как наделенной рассудком и свободной волей³. Конечно, мы можем предположить, что все в мире порождено некой плодовитой, слепо действующей природной причиной, и это не будет само по себе противоречиво. Но предположить, что такая причина могла создать не только все вещи мира, но еще и соединить их все в столь упорядоченные и гармоничные цепочки, – это Кант называет «софистикой»⁴ и полагает, что такая гипотеза никак не может удовлетворить потребности нашего разума в объяснении окружающего нас мира.

Но это понятие о Боге как о причине, наделенной рассудком и свободной волей, – единственное, чего мы можем достичь на путях физикотеологии, так как, поднимаясь от порядка и красоты мира к их творцу, мы можем заключать лишь к его могуществу, мудрости, благости и т.д., несопоставимо большим, в сравнении с нашими, но никак не к его всемогуществу, всемудрости, всеблагости и т.д. в совершенной степени. Также таким образом мы никогда не сможем вывести единственность этой первопричины, ведь мы вполне можем предполагать, что было несколько равно

Историко-философский ежегодник. 2013. М., 2014. С. 143–155.
Перевод работы Шпальдинга «Размышление о предназначении человека» на русский язык см.: Там же. С. 156–174.

¹ См.: BG. A 103–117; T. 1. С. 445–452.

² См.: KrV. B 648/A620 – B 658/A 630; KCR. С. 374–379.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 117; C. 107–108.

⁴ V-Rel/Pöllitz. S. 117; C. 108.

сильных, благих и мудрых причин, каждая из которых породила свою часть вселенной¹.

Таким образом, понятие Бога физикотеологии тождественно с понятием Бога космотеологии. Существенное различие между этими двумя видами заключается в методе: космотеология делает лишь первый шаг с опорой на опыт, остальную же часть своего исследования проводит исключительно из одних только понятий, тогда как физикотеология проводит свое исследование полностью эмпирически и лишь в самом конце вынуждена покинуть почву опыта и перейти к трансцендентальному понятию о Боге как о первотворце, наделенном рассудком и свободой.

Это понятие о высшей сущности, как подчеркивает Кант, является лишь субъективно необходимой нашему разуму гипотезой, «поскольку иначе мы не можем указать никакого основания, почему вообще что-либо возможно»². Таким образом, физикотеология неразрывно связана с трансцендентальной теологией и без последней не может существовать. Отталкиваясь от опыта актуально данного мира, она представляется более надежной и достоверной, однако по факту очень быстро переходит на путь все тех же трансцендентальных понятий, приводя нас сначала к космотеологии, а через нее и к онтотеологии³. Сама же физикотеология не способна предоставить нам никаких инструментов для работы с трансцендентальными понятиями о Боге, а только такие понятия и могут соответствовать достоинству определяемого ими предмета.

Таким образом, онтотеология оказывается основой любой спекулятивной теологии, и обладает перед космотео-

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 31; C. 32.

² V-Rel/Pöllitz. S. 116; C. 106.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 32; C. 33.

логией и физикотеологией тем явным преимуществом, что только она предоставляет нам инструменты для работы с понятиями о высшей сущности, которые, прежде всего, должны быть очищены от всевозможных эмпирических примесей. Но даже онтотеология, которая способна дать нам очищенное от всех примесей чувственности понятие о Боге, которое единственно и может быть достойно высшей сущности, грешит одним очень серьезным недостатком: предоставляя в наше распоряжение это столь прекрасное понятие, она не в состоянии сказать нам с должной степенью достоверности, что предмет этого понятия существует. Поэтому, как и в «Критике чистого разума», через все «Лекции о философском учении о религии» красной нитью проходит вопрос о доказуемости бытия Бога.

6.3. Вопрос доказуемости бытия Бога

Вопрос о возможности доказательства бытия Бога волновал Канта еще в докритический период. Первое серьезное его освещение мы находим уже в работах начала 60-х гг. XVIII в. При этом Кант не только пытался по возможности найти единственно¹ верное доказательство бытия Бога, но и подробно разбирал все уже предпринимаемые ранее попытки осуществления этого мероприятия.

Так, в работе 1763 г. «О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» мы находим следующую классификацию имеющихся доказательств. Прежде всего, все доказательства делятся на два вида: первый вид доказательств пытается вывести существование Бога из одних только понятий, второй же исходит из опыта. Каж-

¹ По Канту, таких доказательств и не может быть несколько, так как есть только одно понятие о Боге (см.: BG. A 204; T. 1. С. 498;ср.: KrV. B 815–816/A 787–788; КЧР. С. 462).

дый из этих видов в свою очередь подразделяется Кантом еще на два. В случае с доказательствами из одних только понятий могут пытаться от возможного как основания заключать к существованию как следствию (это и будет так называемое картезианское доказательство), но могут и, напротив, заключать от возможных вещей как следствий к бытию Бога как основанию. Если же исходят из опыта, то могут либо заключать сначала к существованию независимой причины всего существующего, а потом уже расчленением понятия этой независимой и необходимой причины приходить к божественным свойствам первосущности (таким путем шел Вольф), либо могут сразу от опыта заключать к существованию и божественным свойствам. Первые доказательства обоих родов (и картезианское, и вольфианское) Кантом признаются невозможными, т. е. «они не только не доказывают с надлежащей строгостью, но и вообще не доказывают»¹. Два других вида доказательств (онтологическое и космологическое) получают гораздо более высокую оценку. Интересен, однако, не только сам вывод Канта о степени доказательности этих доказательств, но и ход его рассуждений.

Картезианское доказательство признается ранним Кантом несостоятельным на том основании, что оно ошибочно принимает существование за предикат, тогда как существование ни в коем случае не есть предикат или определение вещи. Следовательно, понятие о существующей вещи содержит в себе ничуть не больше, чем понятие о вещи лишь возможной. Декартовское же доказательство, по мысли Канта, целиком и полностью основывается именно на этом ложном допущении².

¹ BG. A 204; T. 1. C. 497.

² Ср.: KrV. B 626/A 598; КЧР. С. 361; V-Rel/Pöltz. S. 65–68; С. 57–60.

Что же касается доказательства вольфианского, то оно, по Канту, фактически сводится все к тому же картезианскому аргументу. Лишь на первом этапе понятие независимой причины выводится из опыта, потом же, делая весьма сомнительный переход к необходимому существованию, пытаются расчленением уже этого полученного понятия прийти к божественным свойствам высшего совершенства и единства, т.е. начинают оперировать одними только понятиями, что и имеет место в картезианском аргументе¹.

Гораздо большее внимание Кант уделяет космологическому доказательству. При этом в данной работе под космологическим доказательством понимается то, что в последующих работах сам Кант будет называть физикоэтиологическим доказательством. Оно обладает достаточной убедительной силой для стимулирования нравственных побуждений, что и делает его наиболее предпочтительным из всех возможных видов доказательств. Кроме своей практичности физикоэтиологический метод имеет также такие преимущества, как простота (оно понятно даже самому заурядному уму) и естественность, так как «каждый, несомненно, начинает именно с него»². Все это делает данное доказательство заслуживающим не только того, чтобы признать его возможным, но и чтобы «объединенными усилиями довести его до надлежащего совершенства»³, так как оно «всегда остается одним из наиболее соответствующих и достоинству, и слабости человеческого ума»⁴. Это и пытается сделать Кант, предлагая свой вариант ме-

¹ Cp.: V-Rel/Pöltz. S. 28–29; C. 29–30; KfV. B 632-637/A 604-609; КЧР. С. 365–367.

² BG. A 103; T. 1. C. 445.

³ BG. A 197; T. 1. C. 494.

⁴ BG. A 117; T. 1. C. 451.

тода физикотеологии. Впрочем, даже в этом улучшенном виде данный аргумент не может обладать математической достоверностью, но обладает лишь достоверностью нравственной. Кроме того, он не может привести нас к определенному понятию о первосуществе (мы можем заключать о его величии, могуществе, большом знании, но не о его совершенстве). Не можем мы также заключать и к его единственности.

Это приводит Канта к выводу о том, что либо вообще невозможно доказать бытие Бога с логической строгостью, либо это доказательство должно быть онтологическим, т.е. должно заключать от понятия возможного как следствия к существованию как основанию. При этом мы должны исходить не из понятия обусловленной возможности (в таком случае мы никогда не сможем прийти к абсолютно необходимой сущности), но из внутренней и абсолютной возможности существования вещей вообще. Именно внутренняя возможность есть то, упразднение чего уничтожает все мыслимое. А в том, что отрицание божественного существования есть полный вздор, и заключается отличительный признак его от существования всех других вещей. Следовательно, либо в этом признаке следует искать единственно возможное доказательство, либо и вовсе следует отказаться от попыток найти таковое. Впрочем, предлагаемый признак сам Кант вовсе еще не считает доказательством, но именует лишь основанием для доказательства, лишь наброском первых штрихов главного чертежа, руководствуясь которыми можно было бы возвести превосходное здание¹.

Таким образом, мы видим, что ранний Кант вовсе не опровергает существование Бога и даже крайне озабочен

¹ См.: BG. A 7; T. 1. C. 386.

поиском возможных оснований для доказательства его бытия, причем доказательства, не просто достаточного для убеждения в бытии некой необходимой первопричины (что мы имеем в случае доказательства «космологического»), но аподиктически достоверного доказательства существования такой первосущности, которую в христианском мире традиционно именуют Богом, со всеми соответствующими свойствами (всемогущество, всезнание, вневременность, единственность и т.д.). Впрочем, следует отметить также и то, что уже здесь Кант вовсе не считает необходимым для человека это доказательство найти, так как «безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать это»¹.

Обратившись к «Критике чистого разума», мы найдем там, с некоторыми терминологическими расхождениями, практически идентичные выводы. Терминологические же расхождения достаточно легко улавливаются. В соответствующем разделе «Трансцендентальной диалектики» «Критики чистого разума» мы находим три возможных спекулятивных доказательства бытия Бога: онтологическое, космологическое и физикотеологическое. Онтологическое и космологическое доказательства суть доказательства трансцендентальные, физикотеологическое же является эмпирическим. При этом онтологическим доказательством здесь называется то, что ранее Кант называл доказательством картезианским, а космотеологическим называется прежнее вольфианское доказательство. Таким образом, классификация доказательств остается практически неизменной. Неизменными остаются и основные моменты критики этих аргументов. Так же, как и прежде, подчеркиваются положительные моменты физикотеологического

¹ BG. A 205; T.1. C. 498.

доказательства, которое «заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением»¹ и пытаться умалить значение которого «было бы не только печально, но и совершенно напрасно»². В то же время четко подчеркивается, что притязания даже этого, во многом столь похвального вида доказательства, на аподиктическую достоверность являются совершенно необоснованными, как необоснованы и аналогичные притязания трансцендентальных доказательств, ведь физико-теологическое доказательство основывается на космологическом, последнее же, в свою очередь, – на онтологическом³. Как ни странно, без изменений остается и вывод, неоднократно повторяемый Кантом на страницах данного раздела: онтологическое доказательство (исходящее из одних только чистых понятий) есть единственно возможное доказательство, если только вообще возможно доказать существование Бога⁴.

Отличия касаются именно того доказательства, которое ранее Кант именовал собственно онтологическим (доказательство, исходящее из понятия внутренней возможности) и которое в «Критике чистого разума» Кант обходит молчанием. По сути, Кант по-прежнему, как и в 1763 г. утверждает, что если и возможно доказательство бытия Бога, то его следует искать только в сфере чистых понятий. Но вслед за этим Кант недвусмысленно констатирует, что познание существования Бога является априорно-синтетическим познанием. Оно же возможно для человека лишь в отношении вещей возможного опыта, к каковым Бог, как трансцендентальная идея, не относится. Другими словами,

¹ KrV. B 651/623; КЧР. С. 375.

² KrV. B 652/624; КЧР. С. 375.

³ См.: KrV. B 658/630; КЧР. С. 379.

⁴ См.: KrV. B 653/A 625, B 658/A 630, B 817/A 789; КЧР. С. 376, 379, 463.

вывод работы 1763 г. просто получает здесь свое дальнейшее развитие: если и возможно аподиктически достоверное доказательство бытия Бога, то оно может быть только онтологическим; но такое доказательство невозможно. Однако та причина, по которой Кант отказался от онтологического основания из ранней работы 1763 г., на которое им возлагались столь большие надежды, остается до конца не проясненной. И здесь нам на помощь и приходят «Лекции» Пёлица.

В лекциях по рациональной теологии мы видим повторение основных моментов критики трех спекулятивных доказательств бытия Бога: онтологического, космологического и физикотеологического. При этом терминология и даже некоторые примеры (в частности, пример со ста талерами¹) совпадают с «Критикой чистого разума». Так же как и в первой «Критике», основной упор делается Кантом на доказательстве ложности онтологического аргумента. Космологический же аргумент признается таким же абстрактным, как и онтологический, так что «легко можно усмотреть, что здесь трансцендентальное доказательство предполагается как правильное, и дает космологическому всю его силу, и что, напротив, если первое неправильно, то и второе само собой отпадает»². Физикотеологическое же доказательство, хотя и проводится совершенно эмпирически, основывается на космотеологическом, а посредством него и на онтотеологическом, так что «если трансцендентальная теология не увенчается успехом, то также не увенчается успехом и физикотеология, ибо она без трансцендентальной теологии никогда не сможет дать определенного понятия о Боге, а неопределенное ничем нам не поможет»³. Однако

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 67; C. 59; KrV. B 627/A 599; КЧР. С. 362.

² V-Rel/Pöllitz. S. 29; C. 30.

³ V-Rel/Pöllitz. S. 30; C. 31.

здесь Кант не обходит стороной разбор того самого «единственного возможного основания» для доказательства Бога, которое исходит из понятия о Боге как об источнике всякой возможности. При этом Кант различает два понятия необходимости: логическую необходимость (когда называется необходимым то, несуществование чего противоречиво) и реальную необходимость (когда необходимым называется то, несуществование чего устраниет всякую возможность). Когда мы говорим о Боге, мы имеем дело именно со вторым видом необходимости, так как, отрицая существование Бога, мы тем самым отрицаем существование источника всякой возможности, т.е., по сути, отрицаем возможность существования чего бы то ни было в этом мире. Следовательно, существование Бога должно быть не только возможным, но и действительным. Но здесь Кант делает существенное дополнение, а именно, что даже эта необходимость существования Бога, к которой мы приходим путем таких размышлений, является не объективной, а субъективной: «Наш спекулятивный разум видит себя вынужденным, с необходимостью предполагать таковое, если он вообще хочет усмотреть, почему что-либо возможно, но тем самым никак не может быть доказана объективная необходимость такого существа»¹. Здесь, как и в случае всех других видов спекулятивных доказательств, наш разум вынужден признать свою слабость и несостоятельность. Единственное, чего мы можем достичь на этом пути, – это субъективная уверенность в существовании Бога как источника всякой возможности. Никаких других предикатов высшей сущности, используя такой ход размышлений, мы вывести не сможем. Но такое понятие Бога, хотя и яв-

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 79; C. 70. Ср.: V-Rel/Pöllitz. S. 116; C. 106.

ляется необходимым для спекулятивного разума, крайне мало действительно, когда речь заходит о наших практических интересах. Поэтому и в таком варианте онтотеология является недостаточной и требует восполнения, которое ей не может предоставить спекулятивный разум, но вполне может предоставить разум практический.

6.4. Моральная теология

Моральная теология, как и все три вида спекулятивной теологии, тоже не может доказать с аподектической достоверностью, что Бог существует. Однако в отличие от других видов теологии она может дать нам нечто не менее ценное и гораздо более нужное. Вместо знания о существовании Бога, достичь которого тщетно пытаются все виды спекулятивной теологии, она нацелена на достижение веры, такой веры, которая способна направлять человека в его действиях и поддерживать в моральном самосовершенствовании. Соответственно, вместо доказательств бытия Бога в спекулятивной теологии здесь мы имеем дело с постулатом бытия Бога. Таким образом, критика традиционных доказательств, как и замена их постулированием, может расцениваться как попытка Канта дать ответ на извечный философско-богословский вопрос соотношения веры и знания.

Как и во многих печатных работах критического периода Кант говорит в «Лекциях» о разных модусах признания истинности – знании, вере и мнении. И именно в контексте возможности нашего познания Бога. Однако подробного определения этих понятий мы в «Лекциях» не найдем, вполне возможно потому, что они являлись традиционными для того времени и с их употреблением мы встречаемся не только в кантовской «Критике чистого разума», но и в

записях его же лекционного курса по логике¹, равно как и в учебниках других авторов по данной дисциплине, в частности у А.Г. Баумгартена² и Г.Ф. Майера³. В свою очередь вопрос определения и разграничения этих трех модусов признания истинности является частью еще более обширного вопроса выделения различных степеней достоверности, берущего свое начало еще в средневековой схоластике⁴.

Но для того чтобы лучше понять то, что пытается донести до своих слушателей в лекциях по теологии Кант, необходимо все же более детально разобраться с этими тремя понятиями, тем более что Кант рассматривал их несколько иначе, чем те же вольфианцы. Так, скажем, понятие веры в компендиумах по логике традиционно связывалось с темой свидетельств и их достоверности. Кант же в определении понятия веры и его отличий от знания и мнения полностью отвлекается от источника наших познаний. Для Канта вся разница заключается только в достаточности оснований принятия чего-либо за достоверное, которые могут быть либо объективными, либо субъективными. Если и субъективно, и объективно основания недостаточны, то тогда достоверность лишь проблематическая, и это мнение. Если и субъективные, и объективные основания достаточны, то это знание, и оно обладает аподиктической достоверностью. Если же основания только субъективные,

¹ См.: Log. A 99; T. 8. С. 323.

² См.: *Baumgarten A.G. Acroasis logica*. Halle, 1773. § 537–538. S. 154; § 531. S. 151.

³ См.: *Meier G.F. Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle, 1752. § 181–183. S. 51–52; § 206. S. 58.

⁴ См.: *Forschner M. Die Stufen des Fürwahrhaltens: "Vom Meinen, Wissen und Glauben"*. Mit einem Blick auf Kants Auslegung des Verhältnisses von Glaube und Kirche // Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik / Hrsg. von N. Fischer. Hamburg, 2010. S. 393–394.

то тогда мы можем говорить лишь о вере, но не о знании, и такая достоверность будет ассерторической¹.

Однако проводить различие между знанием и верой лишь в соответствии с критерием аподиктичности/ассерторичности тоже нецелесообразно, так как сами знания подразделяются Кантом в свою очередь на рационально достоверные (математическая и философская достоверность) и на эмпирически достоверные (получаемые из своего или чужого опыта). Только первый вид есть знания в подлинном смысле слова, т.е. аподиктически достоверны. Второй же вид знаний, знания эмпирические, обладают лишь ассерторической достоверностью². Таким образом, и вера, и знания в равной степени могут быть ассерторически достоверны. Но знание, даже эмпирическое, все равно останется знанием, так как будет определяться объективными основаниями, а следовательно, оно может быть передано другому лицу, т.е. другое лицо можно убедить в том, относительно чего мы обладаем эмпирическим знанием. В том же, относительно чего мы обладаем верой, другого человека убедить нельзя, так как вера определяется только субъективными основаниями, т.е. свойствами и интересами самого субъекта³. В этом и заключается ее достоинство.

Вера никогда не станет знанием, но ей и не нужно к этому стремиться. Не следует пытаться применить к предметам веры критерии аподиктичности. Этот путь заведет нас в тупик, так как мы, тем самым, все равно не превратим

¹ См.: Log. A 99; T. 8. С. 323.

² См.: Log. A 108; T. 8. С. 328.

³ См.: Log. A 106; T. 8. С. 327. Соответственно, отсутствие веры или же недостаток таковой Кант склонен объяснить недостаточной моральной настроенностью субъекта. Чем эта настроенность выше, тем «твёрже и жизненнее его вера» (См.: Log. A 106–107; T. 8. С. 328).

предметы веры в предметы знания, но зато разрушим их специфику и этим неправильным подходом лишь навредим себе, лишив самих себя возможности удовлетворения наших субъективных интересов. Интересы же эти, по Канту, могут быть только практическими.

Практические основоположения, которые обладают такой степенью достоверности, как вера, Кант называет постулатами. И именно к такого рода основоположениям он и относит существование Бога.

7. Бог как постулат практического разума

Постулаты чистого практического разума, по Канту, представляют собой необходимые предположения в практическом отношении, дающие трансцендентальным идеям спекулятивного разума объективную реальность (посредством их отношения к практической сфере). Тем самым разум получает право на понятия, предполагать которые он имел право лишь в качестве трансцендентальной гипотезы. В строгом смысле слова, если рассматривать только печатные работы Канта, вести речь о постулате бытия Бога мы можем только относительно «Критики практического разума», так как только там Кант прямо говорит о том, что бытие Бога является постулатом. В «Критике чистого разума» термин «постулат» применительно к существованию высшей сущности не употребляется, однако в целом ход размышлений первой «Критики» достаточно похож на ход размышлений во второй «Критике», что позволяет в более расширенном значении говорить о наличии учения о постуатах уже в «Критике чистого разума».

Вопрос выяснения того, когда у Канта появляется учение о постуатах и можем ли мы говорить о наличии тако-

вого уже в «Критике чистого разума» (пусть и в не столь четко сформулированном виде, как в «Критике практического разума»), имеет принципиальное значение не только для исследований из области истории понятий, но и для исследований становления этики Канта, так как нередко между первой и второй «Критиками» усматривается принципиальный перелом во взглядах по вопросу взаимосвязи религии и этики и необходимости веры в Бога для подлинно морального поведения. При этом в первой «Критике» обычно видят некоторые элементы гетерономности в установлении этических основоположений, проявляющиеся в том, что вера в существование Бога и загробного мира признается Кантом необходимой для того, чтобы человек был способен на подлинно моральные поступки; во второй же «Критике» всякая гетерономность уже отсутствует. Эти кардинальные изменения принято связывать с корректировкой взглядов Канта в «Основоположении к метафизике нравов», что и привело к необходимости кардинального пересмотра позиции по вопросу постулирования бытия Бога и бессмертия души во второй «Критике». При этом между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума» действительно есть ряд расхождений. Но насколько оправдано считать их столь принципиальными? Для ответа на этот вопрос нам и следует обратиться к записям лекций Канта по теологии, так как в них мы видим, как элементы аргументации постулирования бытия Бога первой «Критики», так и элементы аргументации второй «Критики», что позволит нам лучше понять как сходства этих двух вариантов постулирования бытия Бога и бессмертия души, так и их различия.

И в «Критике чистого разума», и в «Критике практического разума» оба положения (постулат бессмертия души и постулат бытия Бога) неразрывно связаны с моральным

законом и представляет собой «теоретическое, но как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще практическому закону, имеющему a priori безусловную силу»¹, то есть является постулатом чистого практического разума. При этом в обоих «Критиках» указанные два постулата, взаимодополняя друг друга, тесно связываются с идеалом высшего блага, которое Кант представляет как такое состояние разумного существа, при котором «морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого счастья в мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью»². Но характер связи этих положений с идеалом высшего блага в первой и второй «Критиках» представляется немного различным образом.

В «Критике чистого разума» акцент делается на несоответствии уровня моральности существа и его счастья. В силу этого мы должны полагать основание практически необходимой связи между этими двумя компонентами в умопостигаемом мире, причем «мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир»³. Бог же предстает как мудрый творец и правитель в умопостигаемом мире, без которого невозможно распределение счастья в точном соответствии с моральностью. В данном случае речь фактически идет о постулировании бытия Бога как своего рода гаранта такого воздаяния в интеллигibleльном мире, которое было бы строго пропорционально достигну-

¹ КрV. A 220; КПР. С. 619. Ср.: Refl. 3133 // AA. Bd. XVI. S. 673.

² КрV. B 838/ A 810; КЧР. С. 474 (перевод исправлен по оригиналу).

³ КрV. B 839/ A 811; КЧР. С. 475.

тым в этом чувственно воспринимаемом мире заслугам. И без этого «прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления»¹. Именно на этой цитате из «Критики чистого разума» многие исследователи склонны основывать свои обвинения в нарушении автономности в определении воли, следовательно, в привнесении гетерономных мотивов в этическую систему Канта.

В «Критике практического разума» перед нами предстает уже несколько иная картина. Постулат бессмертия души вытекает из необходимости в соразмерности продолжительности существования с полнотой выполнения морального закона. Рассуждение, оправдывающее бессмертие души, уже неявно содержит в себе в качестве предпосылки необходимость существования Бога. Для разумных конечных существ возможен только прогресс до бесконечности к моральному совершенству и невозможно моральное совершенство как состояние. Но в глазах Бога, для которого нет временных определений, моральное совершенство как состояние и бесконечный прогресс к моральному совершенству могут совпадать. Это обстоятельство и дает надежду на полное соответствие воле Бога, т.е. предписаниям морального закона. Однако Кант дает второму постулату и собственное обоснование. Разумное существо само не есть причина природы. И сам моральный закон предписывает лишь стремление к святости (к полному соответствуанию воли мыслящего существа моральным предписаниям), но не содержит оснований для соответствия степени нравственности и счастья. Следовательно, мы вынуждены предполагать основание таковой связи в высшей, отличной от мира каузальности, в противном случае предписываемое

¹ KrV. B 841/ A 813; КЧР. С. 476.

нам моральным законом в качестве объекта желания высшее благо становится невозможным. Таким образом, здесь Бог предстает условием достижения высшего блага, но не обуславливает следование моральным законам. Истинные мотивы соблюдения этих законов усматриваются «не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести счастье»¹. При таком определении через понятие высшего блага о гетерономии в определении воли напрямую говорить уже не приходится. Здесь нередко и усматривают коренной перелом в этических взглядах Канта: до «Критики практического разума» мы можем говорить об элементах теономной этики и соответственно о гетерономии в определении воли, в «Критике практического разума» мы видим уже другую картину – Бог по-прежнему присутствует здесь как постулат практического разума, но уже не влияет на определение воли, а постулируется лишь как разумное и неизбежное следствие из последовательного развития идеи высшего блага. И сам Кант подчеркивает, что только его вариант обоснования бытия Бога является единственным приемлемым вариантом, сохраняющим возможность подлинно морального поведения. Ведь, с одной стороны, этот постулат необходим для нас, так как без него мы не можем представить себе реализуемым высшее благо, которое моральный закон предписывает нам как цель. С другой же стороны, если бы природа все же наградила нас возможностью каким-либо образом созерцать Бога и вечность или если бы мы могли доказать существование Бога и бессмертие души с аподиктической достоверностью, то с автономией определения воли было бы покончено. При этом, конечно, не было бы

¹ КрВ. А 232; КПР. С. 639 (перевод исправлен по оригиналу).

нарушений морального закона, но «большинство законосообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие – в надежде и ни один – из чувства долга, а моральная ценность поступков... вообще перестала бы существовать»¹.

Однако практически то же самое Кант говорит и в «Критике чистого разума», подчеркивая, что в идеале высшего блага оба компонента (счастье и достойность быть счастливым) неразрывно связаны друг с другом, «хотя и таким образом, что только моральная настроенность как условие делает возможным участие в счастье, а не надежда на счастье создает моральную настроенность. В самом деле, в последнем случае настроенность не была бы моральной и, следовательно, не была бы достойна полного счастья, которое с точки зрения разума не допускает никаких иных ограничений, кроме тех, которые вызваны нашим собственным безнравственным поведением»². Здесь речь фактически идет как раз о том, что ни надежда на награду, ни страх перед наказанием в загробном мире не могут служить мотивами наших поступков, в противном случае мы не могли бы вести речь о моральном поведении³. В «Критике чистого разума» Кант хотя еще и не формулирует категорического императива в его трех классических формулировках, но уже четко различает два вида практических законов: прагматические (правила благоразумия), т.е. «основывающиеся на мотиве счастья (Glückseligkeit)»⁴, и мо-

¹ КрV. А 265; КПР. С. 691–693.

² KrV. B 842/ A 814; КЧР. С. 476 (перевод исправлен по оригиналу).

³ Ср. с позицией Канта, высказываемой в лекциях по моральной философии середины 70-х гг.: «...ни наказания, ни вознаграждения не должны рассматриваться как побудительные основания для действий» (см.: VMPh. S. 85; ЛЭ. С. 76).

⁴ KrV. B 834/ A 806; КЧР. С. 472 (перевод исправлен по оригиналу).

ральные (нравственные), т.е. «имеющие своим мотивом только достойность счастья (Glückseligkeit)»¹. Если бы мотивом наших действий являлась надежда на награду или страх перед наказанием, мы бы имели дело с поведением, подпадающим под правила благоразумия, а не с подлинно моральным поведением. Это пояснение Канта, однако, нередко остается незамеченным, в силу чего исследователи и склонны приписывать Канту времен «Критики чистого разума» некий эвдемонизм и непоследовательность в развитии собственных идей, а позицию «Критики практического разума» представлять как более продуманную и как своего рода исправление неточностей и ошибок, допущенных ранее².

Оценить, насколько правомерно такое разграничение, нам как раз и помогают лекции по рациональной теологии 1783/84 гг., в особенности раздел «О природе и достоверности моральной веры». В этом разделе Кант прямо говорит о существовании такого вида положений, как постулаты³. При этом постулат определяется как «предпосылка из объективных оснований» и на этом основании четко отличается от гипотезы, являющейся «предпосылкой из субъективных оснований»⁴. Примером гипотезы можно считать предположение существования Бога для объяснения ряда

¹ KrV. B 834/ A 806; КЧР. С. 472 (перевод исправлен по оригиналу). Стоит отметить, что само разделение между учением благоразумия и этикой не является изобретением Канта и присутствует в работах его предшественников (см.: *Schwaiger C. Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999. S. 55).

² См., напр.: *Düsing K. Das Problem des höchsten Gutes // Kant-Studien*, 1971. Bd. 62. S. 5–42.

³ О постуатах говорится также и во введении: V-Rel/Pöllitz. S. 38; C. 37.

⁴ V-Rel/Pöllitz. S. 144; C. 134.

явлений в мире, которые мы не можем объяснить никак иначе, как только допуская существование некоего высшего существа. Но следуя этим путем, мы остаемся в рамках спекулятивного разума, а наше предположение имеет статус лишь мнения, хотя и в высшей степени вероятного¹. Кроме того, хотя мы и можем таким образом заключить от случайности явлений в мире к существованию некоего высшего существа, мы никогда не сможем высказать никаких утверждений относительно его природы и свойств². Именно с этим мы сталкиваемся в физикотеологии.

Однако мы можем пойти другим путем – путем постулирования бытия Бога. Правда, наше утверждение и в этом случае не будет иметь статуса знания, но будет лишь положением моральной веры. Но по степени достоверности такое положение не будет уступать знаниям, и именно в силу того что будет проистекать из объективных оснований, что позволяет Канту сравнить эти положения с математическими аксиомами: «Эти объективные основания либо теоретические, как в математике, либо практические, как в морали. Так, моральные императивы, поскольку они основываются на природе нашей сущности как свободных и разумных существ, обладают такой же очевидностью и достоверностью, какую могут иметь математические положения, тем же образом проистекающие из природы вещей³. Тем самым,

¹ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 145; C. 135.

² См.: V-Rel/Pöllitz. S. 144; C. 134.

³ Этой столь четко артикулируемой убежденности в возможности достижения в теологии (пускай и только лишь в моральной теологии) такой же степени достоверности, как и в математике, мы не найдем в печатных работах Канта критического периода. По всей видимости, эту позицию тоже можно относить к «отголоскам» более ранних взглядов Канта, высказываемых им, в частности, в курсной работе 1762–1764 гг. «Исследование отчетливости прин-

необходимый практический постулат является в отношении наших практических познаний тем же, чем является аксиома в отношении спекулятивных познаний»¹. За счет этого моральная теология приобретает значительное преимущество перед другими видами теологии, в частности перед физико-теологией, так «она ведет нас к религии, прочно связывая представления о Боге с нашей моральностью и делая нас самих как людей таким способом лучше»².

Отрицание же постулата бытия Бога неизбежно приводит нас к *absurdum practicum*. В противоположность *absurdum logicum*, означающему нелепость в суждениях, *absurdum practicum* «имеет место, когда оказывается, что тот, кто хотел бы отрицать то или другое, должен был бы быть злодеем»³. Ход аргументации необходимости постулирования высшего существа, т.е. Бога, при этом основывается все на том же кардинальном различии между достойностью быть счастливым и счастьем или же благопристойным поведением (*Wohlverhalten*) и благополучием (*Wohlbefinden*), ибо «благопристойное поведение, по меньшей мере, в этой жизни, не всегда связано с благополучием»⁴. Не видя же

ципов естественной теологии и морали», главный вывод которой гласит, что «первым основаниям естественной теологии доступна величайшая философская очевидность», так как «безусловно необходимое существо есть такой объект, что как только мы попадаем на истинный след понятия о нем, оно, по всей видимости, начинает сулить нам еще большую достоверность, чем большинство других философских понятий» (см.: *Kant I. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.* A 94. T. 2; C. 185). Этим истинным следом с начала 80-х гг. и стали абсолютно необходимые основоположения нравственности.

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 144; C. 134.

² V-Rel/Pöllitz. S. 144–145; C. 134–135.

³ V-Rel/Pöllitz. S. 145; C. 135.

⁴ V-Rel/Pöllitz. S. 154; C. 143.

соответствия этих двух составляющих в этом мире, мы с необходимостью должны предполагать существование некой высшей сущности и некоего иного мира, в котором эта сущность сможет наделить человека счастьем в той мере, в которой человек сделал себя его достойным. Таким миром является моральный мир, а такой сущностью оказывается Бог с присущими ему моральными предикатами (святость, благость и справедливость). Именно Богу под силу привести в соответствие два столь различных компонента, как благопристойное поведение и благополучие, ибо «Бог управляет как царством целей, так и царством природы по *всеобщим* законам, которые кажутся нашему близорукому рассудку несочетающимися»¹. В то же время Кант особым образом подчеркивает, что надежда на вознаграждение и страх перед наказанием не должны служить побудительными мотивами, так как если бы это имело место быть, то «человек был бы добродетельным из чувственных побуждений»².

Таким образом, мы видим, что в своих основных положениях лекции по рациональной теологии Пёлица повторяют позицию «Критики чистого разума». И хотя и можно согласиться с Дирингером, утверждающим, что в «Критике чистого разума» мы имеем дело с дедуктивным выведением постулата бытия Бога, тогда как в лекциях Пёлица Кант использует для обоснования постулатов метод *reductio ad absurdum*³, сути дела это не меняет. Характер постулатов бытия Бога и бессмертия души, а также причины, по которым это постулирование становится необходимым и неизбежным, в «Критике чистого разума» и в лекциях Пёлица

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 151–152; C. 141.

² V-Rel/Pöllitz. S. 146; C. 135.

³ См.: Dieringer V. Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion. S. 53.

одни и те же. В силу этого невозможно рассматривать позицию Канта, высказываемую им в лекциях 1783/84 гг., как принципиально отличную от взглядов, высказываемых им в «Критике чистого разума». С другой стороны, ряд моментов, лишь обозначенных в первой «Критике», находят в данных лекциях свое пояснение. Это касается, в частности, идеи морального мира и того, каким образом Кант представлял установление гармонии между счастьем и достоинством быть счастливым в этом моральном мире.

Гармонизация уровня моральности (достоинства счастья) субъекта и счастья, им обретаемого, становится возможной благодаря присущей Богу справедливости в соответствии с естественным порядком¹, состоящей в том, «что Бог заложил уже в ход вещей и в свой всеобщий мировой замысел, каким образом состояние человека с оглядкой на всю целокупность его бытия должно быть пропорционально достигнутой им степени моральности»². Важным в данном случае оказывается именно пояснение «с оглядкой на целокупность его бытия». Из дальнейшего рассуждения становится понятно, что под этим Кант подразумевает не что иное, как вечность, в которую человек переходит после смерти и в которой только и может быть завершено начатое в земной жизни моральное развитие человека. При этом земная жизнь и направление движения либо в сторону добра, либо в сторону зла, характеризовавшее человека на

¹ Другим видом справедливости оказывается справедливость посредством особого решения. Об этом виде справедливости Кант ничего не говорит и призывает избегать ссылок на нее при объяснении явлений, по крайней мере в той степени, в которой мы способны объяснить их при помощи другого вида справедливости – справедливости в соответствии с естественным порядком – без ущерба для святости и благости Бога (см.: V-Rel/Pöllitz. S. 146; C. 136).

² V-Rel/Pöllitz. S. 146; C. 136.

протяжении его земной жизни, оказываются для Канта решающими, так как после смерти человек может ожидать лишь дальнейшего движения в принятом при жизни направлении, но никак не кардинального изменения этого направления: «За моральным совершенствованием в этой жизни последует возрастание морали, так же как за моральным ухудшением в этой жизни – еще большее падение нравственности в жизни загробной»¹. Таким образом, речь здесь не идет о распределении счастья в соответствии с достойностью быть счастливым в буквальном смысле, но скорее о том, что человек, который при жизни сделался достойным счастья, после смерти продолжит свое бесконечное развитие и с перспективы вечности может быть приравнен к морально совершенному, т.е. достигшему полного соответствия предписаниям морального закона. И в этом уже угадывается постулат бессмертия души в том виде, в котором он представлен в «Критике практического разума», а именно постулирование бессмертия души исходя из необходимости достижения святости, которое возможно для человека только в бесконечном (т.е. вечном) моральном прогрессе.

Во второй «Критике» постулат бессмертия души оказывается связанным с весьма необычным (на первый взгляд) определением высшего блага как состоящего из святости и счастья, вопреки традиционной дефиниции Канта, определяющей высшее благо, как состоящее из добродетели и счастья². Эта замена не осталась незамеченной уже для современников Канта. Так, Готтлоб Эрнст Шульце (1761–1833), известный так же как Энезидем-Шульце, уже в 1795 г. отмечал, что введение Кантом понятия святости в ходе обос-

¹ V-Rel/Pölitz. S. 147; C. 137.

² См.: КрV. А 199; КПР. С. 585.

нования постулирования бессмертия души не находит подтверждения во всей предыдущей «Критике практического разума» и может быть вызвано только желанием Канта каким-то образом утвердить веру в само это бессмертие¹. В дальнейшем эта замена не раз становилась объектом пристального внимания исследователей², давая повод к утверждениям, что постулат бессмертия души на самом деле никак не связан с понятием высшего блага³ и является избыточным⁴. И действительно, в данном случае мы сталкиваемся с кажущейся непоследовательностью аргументации. Постулирование бессмертия души как бесконечного процесса морального самосовершенствования имеет смысл только в том случае, если мы говорим именно о святости как о первом компоненте высшего блага, для добродетели же это вовсе не обязательно. Только святость, как состояние, не может быть в полной мере достигнута человеком. И только для того, чтобы все-таки иметь возможность

¹ Schulze G. E. Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Kiel, 1795. S. 52.

² См.: Sala G. Kants “Kritik der praktischen Vernunft”: ein Kommentar. Darmstadt, 2004. S. 276; Zobrist M. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation // Kant-Studien, 2008. Bd. 99. S. 305. Достаточно подробный обзор можно найти и у М. Альбрехта (см.: Albrecht M. Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim, 1978. S. 124–126).

³ Guttmann J. Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Würzburg, 1959. S. 68–69. Anm. Cp.: Lempp O. Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur. Hildesheim / New York, 1976. S. 310.

⁴ См., напр.: Albrecht M. Kants Antinomie der praktischen Vernunft. S. 126. Anm.; Sala G. Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. S. 274; Guyer P. In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft // Philosophisches Jahrbuch. 1997. Bd. 104. S. 8; Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. S. 69–70.

представлять реализацию высшего блага при этом непротиворечивой, мы должны предполагать бессмертие как возможность бесконечного приближения к этому идеалу. Тем не менее, определяя высшее благо как состоящее из добродетели и счастья и неожиданно начиная говорить о необходимости святости, Кант, как кажется, противоречит сам себе, легко заменяя одно понятие другим, совсем нетождественным понятием. На мой взгляд, однако, корректнее говорить не о прямой замене в понятии высшего блага добродетели на святость, а о наличии разных моделей высшего блага – идеальной и распределительной¹. И если на основании текста только лишь «Критики практического разума» эти две модели могут казаться совершенно различными и в чем-то даже противоречащими друг другу, то сравнение с текстом лекций по рациональной теологии и текстом «Критики чистого разума» предоставляет нам ряд недостающих деталей, позволяющих рассматривать эти модели не только как непротиворечивые и тесно связанные между собой, но в каком-то смысле и вовсе как одну модель, изображенную с разных точек зрения.

8. Концепции высшего блага в критической философии Канта

Высшее благо является крайне важным понятием для этики Канта. Уже в «Критике чистого разума» это понятие

¹ Ср.: Beck L. W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago, 1960. P. 268; Hägerström A. Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Upsala, 1902. S. 486–487.

присутствует¹. Сохраняется оно и в дальнейших критических работах Канта, посвященных этической проблематике. При этом мы можем встретить различные дефиниции этого понятия, что и дает нам право говорить о наличии разных моделей высшего блага в критической философии Канта.

Распределительная модель высшего блага включает в себя добродетель как первую составную часть и счастье, находящееся в точном соответствии с уровнем нравственности. Таким образом, можно говорить о том, что в соответствии с этой моделью каждый должен получить то, что заслуживает. Для реализации такого высшего блага нам и необходим Бог как управитель и знаток сердец, который один может точно знать, чего заслуживает человек, и воздать этому человеку по заслугам. Бессмертие души в данном случае будет всегда неявно подразумеваться как некая будущая жизнь, на которую мы должны надеяться, не видя такового справедливого воздаяния на земле. Именно эту модель, как кажется, имеет в виду Кант в «Критике чистого разума» и в ранних лекциях по моральной философии. И именно пока мы говорим об этой модели высшего блага, у нас могут оставаться сомнения, не привносит ли понятие высшего блага (и связанные с ним постулаты бессмертия и бытия Бога) гетерономность в этику Канта.

Идеальная модель включает в себя святость (как совершенную добродетель) и абсолютное счастье. Эта модель характерна, прежде всего, для «Критики практического разума», где она присутствует в качестве идеального состояния, к которому человек должен стремиться и ввиду невозможности реализации которого и вводятся постулаты бессмертия души и бытия Бога. Но ее следы мы находим уже

¹ См.: KrV. B 842/ A814; КЧР. С. 476.

и в «Критике чистого разума», когда Кант говорит о системе «вознаграждающей себя самое моральности», в которой «свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего счастья, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия»¹. Здесь уже не приходится говорить о распределении или воздаянии / наказании. Строго говоря, такая модель могла бы функционировать и без допущения бытия Бога². Но такая система возможна только «в умопостижаемом, т.е. моральном, мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (склонностей)»³. Для нас, людей, она недостижима и есть «только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идеи»⁴.

Нередко эти модели рассматриваются как совершенно различные, несвязанные между собой понятия высшего блага; Канта же при этом обвиняют в непоследовательности: в «Критике чистого разума» он определяет выс-

¹ KrV. B 837/ A809; КЧР. С. 474 (перевод исправлен по оригиналу).

² Следует, однако, отметить, что сам Кант оставляет место для существования Бога даже и в этой модели: «Однако эта система вознаграждающей себя самое моральности есть только идея, осуществление которой зависит от того, будет ли *каждый* выполнять то, что ему надлежит делать, т.е. чтобы все поступки разумных существ совершались лишь так, как если бы они возникали из некоей высшей воли, охватывающей или подчиняющей себе все частные воли» (KrV, B 837/ A809; КЧР. С. 474).

³ KrV. B 837/ A809; КЧР. С. 474.

⁴ KrV. B 836/ A 808; КЧР. С. 473.

шее благо как состоящее из добродетели и справедливости, в «Критике практического разума» в целом тоже, за исключением раздела, посвященного бессмертию души, в котором Кант неожиданно начинает говорить о святости как об одном из двух необходимых компонентов высшего блага, не приводя достаточных объяснений этой замены. Однако эти недостающие объяснения мы находим в тексте лекций по рациональной теологии Пёлица.

Так же как и в первых двух «Критиках», в лекциях Пёлица проводится четкое различие между двумя принципиально несхожими компонентами. Здесь Кант именует их счастьем (*Glückseligkeit*) и самоудовлетворенностью (*Selbstzufriedenheit*). Последнее представляет собой «наслаждение своей собственной персоной, а так как нашей отличительной чертой является не что иное, как свобода, то самоудовлетворенность – это «наслаждение своей свободой или свойством своей воли»¹. Первое же, т.е. счастье, – это наслаждение целокупностью нашего бытия² и зависит от физических условий, в силу чего «ни одно творение не имеет в своем распоряжении естественных сил, чтобы оно могло привести счастье в согласие со своей самоудовлетворенностью»³, но «наша полная самоудовлетворенность, утешительное осознание порядочности, является благом, которое у нас никогда нельзя украсть, каким бы ни было наше внешнее состояние»⁴. При этом подчеркивается, что «это различие между самоудовлетворенностью и счастьем является столь же необходимым, сколь и важным. Ибо можно быть счастливым, не будучи блаженным, хотя к со-

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 154; C. 143.

² См.: V-Rel/Pöllitz. S. 153; C. 143.

³ V-Rel/Pöllitz. S. 153; C. 143.

⁴ V-Rel/Pöllitz. S. 154; C. 144.

вершенному счастью (самоудовлетворенности) относится также и сознание своего собственного достоинства или же самоудовлетворенность¹. Таким образом, мы видим, что хотя Кант и использует в лекциях несколько иной терминологический язык, речь идет, по сути, о том же, о чем и в первых двух «Критиках», а именно об идеале высшего блага, состоящем из двух неоднородных компонентов – счастья и самоудовлетворенности, которую в своих печатных работах Кант называет добродетелью. То, что такое отождествление правомерно, подтверждает венчающая рассматриваемый пассаж полемика со стоиками, ошибочно полагавшими, что добродетель неразрывно связана с благополучием. В силу этого мы вполне можем говорить о наличии в лекциях Пёлица рассмотренной выше распределительной модели высшего блага, которое здесь носит название «совершенное счастье» (*vollkommene Glückseligkeit*).

Но в этом небольшом отрывке из лекций Пёлица дается одно важное пояснение. Когда речь идет о самоудовлетворенности, т.е. наслаждении свободой своей воли, подчеркивается, что «если эта самоудовлетворенность распространяется на все наше существование, то оно именуется блаженством (*Seligkeit*)»². Другими словами, Кант называет здесь блаженством такое состояние, при котором во всей целокупности нашего существования мы всегда оказывались полностью свободны в определении нашей воли, т.е. в каждом моменте нашего бытия были морально совершенными. Естественно, что такое состояние присуще только Богу и является именно тем, что в «Критике практического разума» будет названо святостью. В таком вари-

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 154; C. 143.

² V-Rel/Pöllitz. S. 154; C. 143.

анте изображения высшего блага мы без труда угадываем идеальную модель высшего блага как раз в том виде, как она представлена в первой «Критике», а именно в виде системы «вознаграждающей себя самое моральности», в которой «свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего счастья»¹. Введение же в эту систему присущего только Богу блаженства (т.е. святости) наглядно демонстрирует нам, что и в случае идеальной модели высшего блага из второй «Критики» мы имеем дело все с тем же ее вариантом, какой мы наблюдаем в первой «Критике».

Таким образом, более тщательное исследование «Лекций о философском учении о религии» Пёлица, равно как и других записей кантовского лекционного курса по естественной теологии зимнего семестра 1783/ 84 гг., представляет нам основания утверждать, что позиция «Критики чистого разума» ничем принципиально не отличается от более поздней позиции Канта в «Критике практического разума», напротив, позиция второй «Критики» является, по сути, все тем же вариантом моральной теологии, с которым мы имеем дело и в первой «Критике», но только более полно представленным и оснащенным рядом доработок (но не поправок). Это позволяет нам рассматривать ее как последовательное развитие заложенных уже в «Критике чистого разума» идей без какого-либо принципиального изменения основных положений.

¹ KrV. B 837/A809; КЧР. С. 474 (перевод исправлен по оригиналу).

9. Моральные свойства Бога

Но какой Бог предстает перед нами в качестве постулаты практического разума? Преимуществом моральной теологии по сравнению со всеми другими видами теологии является то, что именно этим путем мы можем прийти к совершенно определенному понятию о Боге. Но что же это за понятие? Какие предикаты в него входят?

Утверждения о возможности получения определенного понятия о Боге, только исходя из морального закона, мы встречаем во многих трудах философа. В первом издании «Критики чистого разума» Кант говорит о невозможности спекулятивной теологии, отвергая тем самым притязания онтологии и космологии. В отношении физикотеологии Кант приходит к выводу, что ее метод недостаточен, так как она «не может дать определенного понятия о причине мира», т.е. о Боге¹. Посредством физикотеологии мы можем заключать к благой, мудрой, могущественной сущности, но не к сущности всеблагой, всезнающей и всемогущественной². И только этикотеология, исходя из основоположений морали, способна восполнить образовавшийся пробел и дать нам строго определенное понятие о Боге. То же самое объяснение мы находим и в «Критике практического разума»³. Однако перечень предикатов, входящих в это «строго определенное» понятие о первосущности, существенно разнится.

В первой «Критике» говорится о единстве, всесовершенстве и разуме как непреложных свойствах Бога, непо-

¹ KrV. B 657/ A 629; КЧР. С. 378.

² Такие же аргументы в пользу недостаточности физикотеологического метода мы можем найти уже в ранней работе Канта «О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (1763). Однако там еще не прослеживается идея возможности определения понятия Бога, исходя из морали (см.: BG. A 200; T. 1. С. 495–496).

³ См.: KrV. A 251; КПР. С. 671.

средственно вытекающих из моральных потребностей разумных существ¹. Соответственно понятие всесовершенства включает в себя такие свойства, как всемогущество, всезнание, вседесущность, вечность и т. д. Кроме того, все подобные понятия определяются Кантом как трансцендентальные и их уточнение отдаётся на откуп трансцендентальной теологии. Собственно, именно в таком уточнении и заключается ее значение, которое Кант сводит только лишь к негативным функциям². Правда, здесь уже присутствует образ мудрого творца³ и мироуправителя⁴, повелевающего согласно моральным законам⁵, однако, в отличие от лекций по теологии, он еще не является центральным.

В лекциях же по естественной теологии мы видим совсем иную картину. Здесь Кант однозначно говорит о трех свойствах Бога – святости, благости и справедливости, которые необходимым образом приписываются ему, так как неразрывно связаны с безусловно повелевающим моральным законом⁶. Правда, здесь же Кант говорит и о других предикатах Бога, приписывать которые высшей сущности учит нас все та же мораль. Это всеведение, всемогущество, вечность и бытие вне времени⁷. Однако они не входят в моральное понятие о Боге. Собственно моральных же свойств только три – святость, благость и справедливость. Та же самая схема повторяется и в «Критике практического разума». Богу приписываются три моральные свойства: только он один свят, блаженен (*allein Selige*) и мудр. Соответственно этим свойствам он – святой законодатель (и творец), благой правитель (и охранитель) и справедли-

¹ См.: KrV. B 842/ A 814; КЧР. С. 477.

² См.: KrV. B 668/ A 640; КЧР. С. 384.

³ См.: KrV. B 839/ A 811; КЧР. С. 475.

⁴ См.: KrV. B 846/ A 818; КЧР. С. 479.

⁵ См.: KrV. B 838/ A 810; КЧР. С. 474.

⁶ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 130; С. 121.

⁷ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 130; С. 121.

вый судья¹. Таким образом, здесь мы видим не только совпадение с рассматриваемым отрывком в перечне моральных свойств Бога, но также и явную параллель с попытками поиска аналогов указанных функций (приписываемых в христианской традиции единому Богу) в языческих культурах. Что же касается соответствующих метафизических совершенств (всезнание, всемогущество, вечность, вездесущность и т. д.), то они «добавляются в разуме сами собой»².

С чем же может быть связано такое различие в составе «определенного понятия» о Боге? Учитывая, что первое издание «Критики чистого разума» вышло в свет в 1781 г., а записи лекций, равно как и «Критика практического разума», относятся к более позднему времени, может сложиться впечатление, что здесь мы имеем дело с поступательным развитием мысли Канта: в «Критике чистого разума» о предикатах, которые впоследствии будут названы Кантом моральными, говорится лишь вскользь, основной же акцент делается на трансцендентальных предикатах, в лекциях по теологии мы видим и то, и другое в равной степени, в «Критике практического разума» акцент делается уже именно на моральных свойствах Бога, а трансцендентальные предикаты упоминаются лишь постольку, поскольку сами собой непроизвольно вытекают из моральных свойств высшей сущности.

Однако на поверку это впечатление оказывается обманчивым. В связи с этим интересно сравнить рассматриваемый отрывок с лекциями по моральной философии, читаемыми Кантом в 70–80-е гг³. В них Кант, настойчиво под-

¹ См.: КрV. А 236. Anm.; КПР. С. 643. Прим.

² См.: КрV. А 236. Anm.; КПР. С. 643. Прим.

³ Лекции по моральной философии относятся к курсам, регулярно читаемым Кантом на протяжении практической всей его преподавательской деятельности, по крайне мере, профессорской. Первый курс был прочитан еще в 1770 г. Затем в период с 1770 г. по 1776/77 гг. лекции по моральной философии читались Кантом до-

черкивая связь религии и морали, утверждает, что естественной религии не нужна никакая иная теология, кроме той, что определяет Бога как святого законодателя, благого правителя и справедливого судью¹. Только эти три характеристики относятся к условиям морального совершенства, которое мы приписываем высшей сущности, исходя из практических потребностей нашего разума. Все же остальные предикаты, такие как дух, вседесущность, всемогущество, единство, могут приписываться Богу лишь постольку, поскольку посредством этого естественной религии придается большая действенная сила². Таким образом, уже и в записях более ранних лекций Канта мы находим мысль о моральных свойствах Бога, которые только мы и можем приписывать Богу с совершенной уверенностью, так как они непосредственно связаны с моральным законом.

Так чем же тогда можно объяснить такое относительно малое внимание, уделяемое этим моральным свойствам высшей сущности в первой «Критике»? По всей видимости, это следует объяснять исключительно тем фактом, что «Критика чистого разума», которая является критикой *спекулятивного* разума, посвящена, прежде всего, вопросам теоретической философии, поэтому и теологию она разбирает, прежде всего, спекулятивную; спекулятивная же тео-

стично часто (4 раза). Впоследствии, до 1788/89 гг. включительно, этот курс читается один раз в два года в зимнем семестре. Последний раз лекции по моральной философии Кантом были прочитаны зимой 1793/94 гг. (см.: *Arnold E. Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen*). В нашем рассмотрении особый интерес будут представлять манускрипты лекций середины 70-х гг. XVIII в. За основу берутся так называемые лекции Келера, датируемые зимним семестром 1774/75 гг.

¹ См.: VMPh. S. 116–117, 141; ЛЭ. С. 93, 105.

² См.: VMPh. S. 117; ЛЭ. С. 93.

логия никак не может привести нас к моральному понятию о Боге. К моральному понятию о Боге нас приводит именно этикотеология. Но она лишь анонсируется в первой «Критике», поэтому и сопутствующие моральные свойства Бога здесь лишь упоминаются. Более же подробное их рассмотрение мы должны искать в последующих трудах, посвященных уже практической философии.

10. Кант о религии откровения

Вторая часть «Лекций», посвященная моральной теологии, заканчивается разделом «Об откровении»¹, что в целом является ошибочным, так как теологию откровения Кант относил к теологии эмпирической, ведь откровение Бога – это факт, свершающийся в пространстве и времени, следовательно, и узнаем мы об откровении из чувственных источников. Это могут быть наши органы чувств, если это откровение было передано Богом лично нам, или же свидетельства других людей, если откровение передавалось другим людям в другие эпохи. В любом случае, это то, истинность чего мы не можем ни установить, ни опровергнуть из одних лишь понятий, но вынуждены обращаться к критериям чувственных познаний. Собственно, в этом Кант усматривает основную слабость данного вида теологии – будучи эмпирическим познанием, она в принципе никогда не может достичь уровня аподиктической достоверности; ее достоверность всегда будет только лишь ассерторической.

¹ О понятии откровения в «Лекциях Канта о философском учении о религии» см. также: *Beyer K. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. S. 264–268. О разделе «Об откровении» в «Лекциях Канта о философском учении о религии» см. также комментарии Н. Фишера: *Fischer N. Immanuel Kant. Von der Offenbarung (“Vierter Abschnitt” der “Vorlesungen über die philosophische Religionslehre”). Hinweise zur Kommentierung*. S. 35–52.

В этом же Кант усматривает и слабость религий, основанных на откровении. Подробнее эти вопросы разбираются Кантом в более поздней работе «Религия в пределах только разума», где он проводит четкое различие между историческими (статутарными) религиями и религией разума (моральной религией). Религия разума – это истинная религия, основанная на подлинном почитании Бога, выражаящемся в следовании заповеданному им моральному закону. Статутарные же религии (или религии исторические, т.е. основанные на откровении) – это лжеслужение Богу, заключающееся впустом соблюдении различных ритуалов, церемоний, постов, совершении паломничеств и т.п. Все это является выражением слабости человеческой природы¹. Таких лжерелигий может быть множество. Они очень разнообразны, как разнообразны и откровения, лежащие в их основе; и нередко они противоречат друг другу, что уже само по себе способно натолкнуть на мысль об их ложности. А вот истинная религия – религия разума – может быть только одна; и она едина для всех людей, так как проистекает из законов самого разума. И если чистая религиозная вера (вера разума) дает прочную основу для объединения всех людей под одним знаменем общего всем морального закона и возведения истинной церкви (основным признаком которой как раз и является всеобщность), то вот распространение вер церковных приводит лишь к все новым и новым религиозным расприям².

Однако не следует рассматривать столь критическую оценку Кантом статутарных религий как прямой призыв к их устраниению. Они не только полезны, но даже, принимая во внимание слабость человека, необходимы, однако лишь в той степени, в какой они соответствуют моральной религии (которая всегда есть цель и которая может быть лишь внутренней) и рассматриваются только как средство к достижению последней. Считать же статутарную веру

¹ См.: RGV. В 145–146/ А 137-138; Т. 6. С. 108–109.

² См.: RGV. В 155/ А 147; Т. 6. С. 114.

существенной самой по себе является религиозным заблуждением, пороком, чаянием обмануть Бога иезуитскими уловками¹. Хотя Кант и говорит, что со временем, при должном развитии народов, статутарные рабские религии должны отойти в прошлое, а служение Богу должно стать свободным, и значит, моральным служением².

Но, несмотря на то что этот кантовский проект внутренней религии (религии разума) нашел свое подробное освещение только в «Религии в пределах только разума», его элементы мы без труда угадываем уже и в «Лекциях о философском учении о религии», так как уже здесь Кант говорит о естественной религии, для постижения которой не нужна никакая ученость, так как она коренится в самой природе разума и равно доступна любому. Собственно, только эта естественная религия, необходимым требованием которой является уверенность в возможности понятия о Боге, в силу того что оно не противоречит законам рассудка³, является единственной предпосылкой, «субстратом всякой религии, опорой и крепостью всех моральных законов»⁴ и только она и придает ценность естественной теологии.

В свою очередь естественная теология (или внутреннее божественное откровение посредством законов разума) должна служить пробным камнем всякой теологии откровения⁵, также как и непротиворечивость статурной веры вере разума должна служить критерием возможности любого церковного вероисповедания. В «Религии в пределах только разума» Кант назовет это «единственной совместимой с религией максимой осторожности»⁶.

¹ См.: RGV. B 255–269/ A 240–253; T. 6. C. 180–190; VMph. S. 160. ЛЭ. С. 116.

² См.: RGV. B 275/ A 259; T. 6. C. 194.

³ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 13–14; C. 18.

⁴ V-Rel/Pöllitz. S. 11; C. 17.

⁵ См.: V-Rel/Pöllitz. S. 195; C. 180.

⁶ См.: RGV. B 293/ A 276; T. 6. C. 206.

В связи с этим встает вопрос, насколько допустимо принимать нечто, что не может быть познано одним лишь нашим разумом, за догмат веры и имеет ли право кто-либо предписывать такие *credenda* другим представителям человеческого рода. Что касается первого, возможности таких недоступных человеческому разуму истин, открытых Богом в своем откровении, на это в «Лекциях» мы находим достаточно лояльный ответ: мы не способны ни доказать, ни опровергнуть возможность такого, следовательно, единственное, что остается нашему разуму, это «точным познанием и следованием всему тому, чему он сам учит о Боге, сделать себя достойными более высокого прозрения, которое он мог бы нам предоставить в восполнение своих недостатков»¹. Что же касается второго – возможности установления таковых истин в качестве неизменных догматов веры – в «Лекциях» Пёлица этот вопрос Кантом напрямую не затрагивается, однако ответ на него мы можем найти в других его работах. Так, в статье «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?», относящейся, так же, как и лекции по теологии, к 1784 г., мы читаем: «Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении»². Такого рода договор Кант именует «преступлением перед человеческой природой» и предоставляет право любой эпохе отбросить такие договоры как незаконные и злонамеренные. Такую же позицию по данному вопросу мы найдем и в «Религии в пределах только разума»³.

¹ V-Rel/Pöllitz. S. 199; C. 183.

² Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? A 488; T. 8. C. 33.

³ См.: RGV. B 290–291/ A 273–274; T. 6. C. 204.

Список имеющихся изданий «Лекций Канта по философскому учению о религии» Пёлица

Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pöllitz. Leipzig, ¹1817, ²1830.

Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Immanuela Kanta i na język polski przełożona przez Mrongoviusa. Gdańsk, 1854 (Новое критическое издание: Kant I. Rozprawa filozoficzna o religii i moralności / przekł. K.C. Mrongowiusz. Toruń, 2006).

Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.

Kant I. Danziger Rationaltheologie nach Baumbach // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1972. S. 1227–1319.

Kant I. Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1972. S. 1127–1225.

Kant I. Philosophische Religionslehre nach Pöllitz // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1972. S. 989–1126.

Vernunft-Theologie Magath Varianten // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXIX / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1983. S 1049–1077.

Kant I. Lectures on Philosophical Theology // Ed. by A. Wood, G. Clark. Ithaca, 1978 (Второе издание: Kant I. Religion and Rational Theology // Ed. by A. Wood, G. di Giovanni. Cambridge, 1996).

Kant I. Lezioni di filozofia della religione / A cura di C. Esposito. Napoli, 1988.

Kant I. Leçons sur la théorie philosophique de la religion // Ed. per W. Fink, G. Nicolas. Paris, 1993.

Kant I. Lecciones sobre la filosofía de la religión / Ed. por A. del Río, E. Romerales. Madrid, 2000.

Kreimendahl L. Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekannten Vorlesungsnachschrift // Kant-Studien, 1988. Bd. 79 (3). S. 318–328.

Список используемых сокращений

КПР – *Кант И.* Критика практического разума // Соч. на русском и немецком языках: в 4 т. / под ред. Н.В. Моторошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3 / под ред. Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова. М., 1997.

КЧР – *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.

ЛЭ – *Кант И.* Лекции по этике // Лекции по этике / Пер. А.К. Судакова. М., 2000.

AA – Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Berlin, 1900 ff.

BG – *Kant I.* Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 1. Darmstadt, 1998.

Eberhard – *Eberhard J.A.* Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle, 1781.

D – Danziger Rationaltheologie (Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937; *Kant I. Danziger Rationaltheologie nach Baumbach* // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII / Hrsg. von G. Lehmann. Berlin, 1972. S. 1227–1319).

Baumgarten – *Baumgarten A.G.* Metaphysica. Halle, 1757.

KpV – *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt, 1998.

KrV – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 2. Darmstadt, 1998.

Log. – *Kant I.* Logik // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 2. Darmstadt, 1998.

M – *Kant I.* Rozprawa filozoficzna o religii i moralności / przeł. K.C. Mrongowiusz. Toruń, 2006. S. 40–499.

MS – *Kant I.* Die Metaphysik der Sitten // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt, 1998.

RGV – *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt, 1998.

VMPh – *Kant I. Vorlesung zur Moralphilosophie* / Hrsg. von *W. Stark*. Berlin / New York, 2004.

V – Natürliche Theologie Volckmann (Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von *K. Beyer*. Halle, 1937; *Kant I. Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach* // *Kant's Gesammelte Schriften*. Bd. XXVIII / Hrsg. von *G. Lehmann*. Berlin, 1972. S. 1127–1225).

V-Rel/Pöltz – *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* / Hrsg. von *K. Beyer*. Halle, 1937.

Список основных слов и выражений на латинском языке

a contingentia mundi – от случайности мира

absurdum logicum – логическое противоречие

absurdum practicum – практическое противоречие

accidens – акциденция, случайный признак

actus – акт, деяние

actus divinus – божественный акт

analogon modi – аналогичным образом

angustior suo difinito – у́же своего определения

approximatio – приближение

auctor mundi – создатель мира

beatitudo – блаженство

causa – причина

causa prima – первопричина

causa prima mundi – первопричина мира

causa proxima – ближайшая причина

causa solitaria absolute prima – абсолютно первая единичная причина

causa solitaria efficiens – производящая единичная причина

comitatus – сопровождение

commercium – общение

comparative – сравнительно, относительно

complementum ad sufficientiam – добавление, восполнение до достаточности

compositum – композит, соединение

concausa – сопричина, совместно действующая причина

conceptus – понятие

concurrus Dei – содействие, помощь Бога

concurrus divinus – божественное содействие

concurrus moralem – моральное содействие

concurrus physicus – физическое содействие

contradictio in adjecto – противоречие в определении, противоречие между определением и определяемым

creator – творец

creatrix – создательница, родительница

credenda – то, во что требуется верить

criterio – критерий

derivativus – производный

despotismus – деспотизм

differentia specifica – специфическое, видовое отличие

distincta cognition – ясное, отчетливое, определенное познание

effectus – действие, эффект, результат

ens derivativum – производное бытие (сущность)

ens entium – сущность сущностей

ens logice originarium – первосущность в логическом отношении

ens maximum – наивеличайшая сущность

ens necessarium – необходимое бытие (сущность)

ens omni modo negative – бытие любым образом негативное

ens originarium – первичное, изначальное бытие

ens originarium – первосущность

ens originarium independens – первичная независимая сущность

ens originarium logice talis – логически исконное бытие

ens partim negativum – сущность, частично отрицательная

ens partim reale, partim negativum – сущность, частично реальная, частично отрицательная

ens perfectissimum – наисовершеннейшая сущность

ens a^tionis a^tiocinatae –сущность, созданная разумом по-средством умозаключений

ens summum – высшая сущность

entia originaria – первичная сущность, первосущность

eo ipso – тем самым, в силу этого

ex contingentia mundi – от (из) случайности мира

ex nihilo nihil fit, in nihilum nihil revertitur – из ничего ничто не происходит, ничто не превращается в ничто

externus – находящийся вне, внешний, посторонний

facultas cognoscendi – познавательная способность

felicitas – счастье

generalis – общий, свойственный данному роду

generaliter – в общем, вообще

genus – вид, род, разновидность, порода

gubernator – управляющий, руководитель, правитель

impassibilis – бесстрастный

in abstracto – абстрактно

in concreto – конкретно

in nexu effective – в связи результатов, действий

in nexu finali – в связи целей, в соответствии с целевой причинностью

in nexu morali – в моральной связи

indirecte – косвенно

infallibilis – непогрешимый

influxus – влияние

influxus mutuus – взаимное влияние

intelligibel – интеллигibleный

internus – находящийся внутри, внутренний

intime praesens – внутреннее, проникновенное присутствие

justitia distributiva – распределительная справедливость

justitia punitiva – карающая справедливость

justitia remunerativa – вознаграждающая справедливость

justitia ultrix – справедливость-мстительница

maximum realitatis – максимум реальности

mundus intelligibilis – интеллигibleльный мир, умопостигае-
мый мир

mundus noumenon – мир ноуменов

mundus sensibilis – сенсибельный мир, чувственно восприни-
маемый мир

natura bruta – неразумная природа

nexus effectivus – действительная связь

nexus finalis – конечное звено цепи

non entis – не-сущее

non nisi substantia extramundana potest esse creatrix – ничто, кроме субстанции, находящейся вне мира, не может быть творящей [субстанцией]

noumenon – ноумен

obscurum per aequem obscurum – [объяснить] неясное таким же неясным

omne ens limitatum – всякое ограниченное бытие

omniscientia – всезнание, всеведение

omnisufficientia – вседостаточность

passibilis – подверженный страданию

per analogiam – по аналогии

per libertatem – через свободу

per viam emanentiae – путем эманации

phaenomenon – феномен

poena vindicativa – кара возмездия

poenae correctivae – исправительные наказания

poenae exemplares – примерные

positio – положение

praedicatum contradictione oppositum – контрадикторно-противоположный предикат

praedicatum oppositum – противоположный предикат

praemia gratuita – незаслуженные награды

praescientia – предпознание

primum movens – перводвигатель

principium – принцип

proprie – в собственном смысле

providentia generalis – всеобщее провидение

providentia specialis – особое провидение

quod non indiget existentia alterius – то, что не нуждается в чем-то ином (для своего существования)

quod supra nos, nihil ad nos – что выше нас, то нам не принадлежит

realitas intellectuales – интеллектуальная реальность

realitates noumena – ноумenalные реальности

realitates phaenomena – феноменальные реальности

recordation – воспоминание

regressus in infinitum – регресс в бесконечность

revelata – откровение

revelationem latius dictam – откровение в широком смысле

saeculum – век

scientia libera – свободное познание

scientia media – промежуточное познание

scientia simplicis intelligentiae – познание простой интелигенции

scientia visionis – познание органами зрения

sensu stricto – в узком смысле

significationem mentis divinae creaturis a Deo factam – сообщение божественного ума, сделанное творениям Богом

simulacrum – подобие

species – вид, разновидность

spontaneitas absoluta – абсолютная спонтанность

substantia creatrix – творящая субстанция

substantia extra-mundana – субстанция, находящаяся вне мира

substratum – субстрат

sufficientia – достаточность

summa intelligentia – наивысшая интелигенция, наивысшее мыслящее существо

summum bonum – высшее благо

summum bonum creatum – сотворенное высшее благо

- summum bonum finitum – конечное высшее благо
summum imperans – глава государства, суверен
synthesis – синтез
systema emanationis – система эманации
systema liberi arbitrii – система свободной воли
teleologia physica – физическая теология
teleologia practica seu pneumatica – практическая теология или
психическая
theismus moralis – моральный теизм
theologia – теология
theologia archetypa – теология прообраза
theologia ectypa – теология подобия
theologia empirica – эмпирическая теология
theologia exemplaris – теология прообраза
theologia moralis – моральная теология
theologia naturalis – естественная теология
theologia rationalis – рациональная теология
theologia revelationis – теология откровения
theologia transcendentalis – трансцендентальная теология
via analogiae – путь аналогии
via causalitatis – путь причин
via eminentiae – путь совершенства
via negationis – путь отрицания
via reductionis – путь редукции
voluntas antecedens – предшествующая воля
voluntas consequens – последовательная воля
voluntas derivative – зависимая воля
voluntas originaria – первичная воля.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ к первому изданию (К.Г.Л. Пёлиц)	3
ПРЕДИСЛОВИЕ ко второму изданию (К.Г.Л. Пёлиц)	6
ВВЕДЕНИЕ в философское учение о религии	11
ПЕРВАЯ ЧАСТЬ	
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ	38
Первый раздел. Онтотеология	39
Второй раздел. Космотеология	85
Третий раздел. Физикотеология	106
ВТОРАЯ ЧАСТЬ	
МОРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ	118
Первый раздел. О моральных свойствах Бога	118
Второй раздел. О природе и достоверности моральной веры	133
Третий раздел. О Боге в соответствии с его каузальностью	146
1) О Боге как о причине мира	146
2) О Боге как о создателе мира	148
3) О Боге как о миродержце	175
Четвертый раздел. Об откровении	180
ПРИЛОЖЕНИЯ	
История естественной теологии по «Historia doctrinae de uno vero Deo» Мейнерса	185
Рациональная теология господина профессора Канта. Преднапоминание	191
ПРИМЕЧАНИЯ	203
ПОСЛЕСЛОВИЕ	
ЛЕКЦИИ КАНТА ПО ТЕОЛОГИИ (Л.Э. Крыштоп)	284
1. История текста «Лекции Канта о философском учении о религии»	285
2. Другие манускрипты кантовских лекций по теологии .	290
а) «Естественная теология» Фолькмана .	291
б) «Данцигская рациональная теология» .	292
в) «Теология разума» Магата .	296

г) «Рациональная теология» Коинга	297
3. Компендиумы, использовавшиеся Кантом	299
а) «Подготовка к естественной теологии» Эберхарда	302
б) «Метафизика» Баумгартина	306
4. Проблема датировки лекций по естественной теологии	309
5. Место и значение «Лекций» Пёлица для кантоведения. Степень их изученности	315
6. Проект теологии «Лекций о философском учении о религии»	319
6.1. Сущность и структура теологии	321
6.2. Спекулятивная теология	324
а) <i>Онтотеология</i>	326
б) <i>Космотеология</i>	330
в) <i>Физикотеология</i>	332
6.3. Вопрос доказуемости бытия Бога	336
6.4. Моральная теология	344
7. Бог как постулат практического разума	347
8. Концепции высшего блага в критической философии Канта	360
9. Моральные свойства Бога	366
10. Кант о религии откровения	370
Список имеющихся изданий «Лекций Канта по философскому учению о религии» Пёлица	374
Список используемых сокращений	375
Список основных слов и выражений на латинском языке	377

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
<http://www.kanonplus.ru>

Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Монография

И. КАНТ

**Лекции о философском учении
о религии
(редакция К.Г.Л. Пёлица)**

Директор издательства *Божко Ю.В.*
Ответственный за выпуск *Степанов М.С.*
Художник *Клюйко М.Б.*
Корректор *Жарская С.В.*
Верстка *Соколова П.Л.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.02.2016.
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 12,0. Уч.-изд. л. 17,5. Тираж 1000 экз. Заказ 683.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59



Иммануил КАНТ

ЛЕКЦИИ О ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ О РЕЛИГИИ

За несколько столетий, прошедших со смерти Канта, сложился достаточно стойкий образ этого философа, как бездушного моралиста, без греха и упрека, поборника чистоты разума, богоборца и атеиста, своим учением подорвавшего основы веры и богопознания, все разрушившего, но ничего не построившего взамен. «Лекции о философском учении о религии» свидетельствуют о том, насколько далеки от истины эти представления. Они демонстрируют, что проект религии чистого разума и этикотеологии как единственно возможного самостоятельного вида теологии не являлся поздним явлением, но изначально подразумевался как один из составных элементов философской системы Канта. Данные лекции впервые переводятся на русский язык. Издание сопровождается комментариями переводчика и вступительной статьей, посвященной этико-религиозным взглядам Канта.

ISBN 978-5-88373-004-6



9 785883 730046

издательство
КАНОН-ПЛЮС