

**ПРАКТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ВО ПЛОТИ.  
ЭТИКОТЕОЛОГИЯ КАНТА  
И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО**

**А. К. Судаков<sup>1</sup>**

*В метафизическом пласте того, что в трактате Канта о религии может быть названо философской христологией, отразилось представление немецкого философа о воплощении прообраза нравственного совершенства. Проблема онтологии идеала ставится Кантом в виде вопроса об условиях возможности фактического опыта: идеал святости существует в разуме, то есть в человеке, однако в силу господства радикального зла над волей человека он недостижим человеческой силой ни в мышлении, ни в осуществлении. Для рационального мышления более естественным является представление о практической реальности прообраза вследствие воплощения подлинного человека, исходящего от Бога. Используя сообщения Евангелий об Иисусе, Кант трактует человеческую природу прообраза в свете своих общих представлений о задачах такой природы. Согласно распространенному мнению, божественная природа прообраза устранена в кантовской этикотеологии указанием на невозможность для вполне святой воли быть моральным примером слабому человеку. Однако в действительности Кант с позиции критического философа говорит только о том, что для мышления божественной природы прообраза нет достаточных рациональных оснований. Рациональная философия может мыслить божественный прообраз совершенства только как его чистое и цельное нравственное умонстроение через все максимы и поступки. Философия перешла бы свои границы, если бы претендовала на большее и ожидала признания прообразной теологии идеала как содержания церковной веры. Вместе с тем уже философская теория прообраза как содержание веры неслучайно излагается Кантом в сослагательном наклонении. Исповедание божественного характера прообраза как внефилософское восполнение парадоксов и символов философской теологии Кант оставляет возможным*

<sup>1</sup> Институт философии Российской академии наук. 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 07.03.2021 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-3

**THE EMBODIED PRACTICAL IDEAL:  
KANT'S ETHICOTHEOLOGY  
AND GODMANHOOD**

**A. K. Sudakov<sup>1</sup>**

*The metaphysical layer of what can be called philosophical Christology in Kant's treatise on religion reflects his idea of the embodiment of the archetype of moral perfection. Kant raises the problem of the ontology of the ideal in the shape of the question about the conditions that make actual experience possible: the ideal of holiness resides in reason, i. e. in the human being, but the dominance of radical evil over the human will puts it out of human reach either in thought or in practice. For rational thought it is more natural to imagine the practical reality of the archetype as the embodiment of the authentic man proceeding from God. Using the Gospel narrative about Jesus, Kant interprets the human nature of the archetype in the light of his general notions about the properties of this nature. It is widely believed that Kant's ethical theology eliminates the divine nature of the archetype by stating that an entirely holy will cannot be a moral example for the infirm human will. Kant however says, merely as a critical philosopher, that there are not enough rational grounds for thinking divine nature. Rational philosophy can think the archetype of perfection only as its pure and whole moral attitude through all the maxims and acts. Philosophy would transcend its boundaries if it claimed more and expected recognition of the prototypical theology of the ideal as the content of church faith. But it is not by chance that Kant sets forth the philosophical theory of the archetype as the content of faith in the subjunctive mood. According to Kant, the preaching of the divine character of the archetype as extra-philosophical supplement of the paradoxes and symbols of philosophical theology is only possible on condition that this statu-*

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya st., Moscow, 109240, Russia. Received: 07.03.2021.  
doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-3

при условии, что это статутарное исповедание не препятствует цельному стремлению к осуществлению нравственного умонастроения. При этих условиях философ и библейский теолог остаются каждый при своей теологии и каждый — в своем праве.

**Ключевые слова:** Кант, философская теология, прообраз, совершенство, Иисус, человеческая природа, сверхчеловеческая природа, умонастроение, моральная вера

## 1. Введение

История восприятия потомками философского проекта Иммануила Канта отличается одной примечательной закономерностью. До некоторого времени большинство философствующих были убеждены, что утверждаемая Кантом принципиальная непознаваемость вещей самих по себе безусловно *исключает* метафизические построения, могущие претендовать на объективную значимость. Между тем в истории философии первой половины XX в. утвердилось *метафизическое* прочтение Канта. Однако и при этом прочтении исследователи признавали, что кантианство подвергло критике традиционные доказательства бытия Бога, предложив вместо них моральное доказательство. Поскольку оно представлялось единственным легальным путем философского Богопознания в контексте кантовской философии, возможное содержание кантианского философского учения о Боге так же *сводилось* в этом случае к анализу идеи разума о Боге, как и содержание религии *ограничивалось* моральной религией разума. Ибо рациональное содержание религии в таком толковании — это чистая мораль разума, в лучшем случае под символической маскировкой. Все же, что не допускает этической символизации, в соответствующей трактовке представляется этически, а значит, и религиозно излишним. Именно в этом свете при таком подходе видится главный труд Канта о философии религии — «Религия в пределах только разума». Как теория (система

*tory preaching does not obstruct the overall aspiration toward the actualisation of the pure moral attitude. If these conditions are observed the philosopher and the biblical theologian remain each with their theologies and within their rights.*

**Keywords:** Kant, philosophical theology, archetype, perfection, Jesus, human nature, suprahuman nature, attitude, moral faith

## 1. Introduction

The history of the perception of Immanuel Kant's philosophical project by his descendants reveals an intriguing pattern. Up until a certain time the majority of philosophers were convinced that Kant's claim that things-in-themselves are unknowable in principle *rules out* any metaphysical constructs of objective significance. Meanwhile, in the history of philosophy in the first half of the twentieth century, the *metaphysical* reading of Kant became prevalent. However, even this reading conceded that Kantianism had challenged the traditional arguments in favour of God's existence, offering a moral proof in their place. Since this proof was thought to be the only legitimate way of philosophical cognition of God in the context of Kantian philosophy, the possible content of Kant's philosophical doctrine on God was also *reduced* to the analysis of the reason's idea of God just as the content of religion was *limited* to the moral religion of reason. For the rational content of religion in this interpretation is pure morality of reason, at best in symbolic disguise. Everything that does not allow for ethical symbolism, in this interpretation, is seen as ethically, hence also religiously, superfluous. In this approach, it is in this perspective that Kant's main work on the philosophy of religion, *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, presents itself. Both the theory (the system of dogmatics) and

догматики), так и практика (культ и молитва) исторических религий оказываются для Канта в подобном его прочтении лишь объектом критики (не в кантовском смысле слова). Закономерно, что такое понимание философии религии Канта приводит интерпретаторов к выводу о ее противоположности или прямой враждебности историческому христианству. Кант, говорят они, совершает «редукцию христианства к сугубо моральной религии», ибо он устраняет из своей концепции «вочеловечившегося Сына Божия» и превращает «божественное лицо Иисуса Христа в “идеал морального совершенства”, наличествующий в каждом человеке» (Sala, 2007, S. 136). В конце XX в. у историков появились законные сомнения в обоснованности подобного толкования философии религии Канта, оформившиеся в отдельное направление исследовательской работы, сторонники которого пытаются показать, что этикотеология Канта в действительности не столь враждебна исторической религиозности, как это представляется при традиционном подходе. Хотя появление нового течения вызвало скептическую реакцию у адептов традиционной трактовки Канта<sup>2</sup>, не подлежит сомнению, что преодоление «этического редукционизма» и связанного с ним плоско-одномерного представления о кантовской этикотеологии будет содействовать плодотворному изучению и таких сюжетов философии объективной религии, о которых чистому деисту школы Просвещения сказать, строго говоря, нечего.

На первый взгляд тема, вынесенная в заглавие данной статьи, — один из таких сюжетов. Явление Христа и история христианства

<sup>2</sup> Один из характерных примеров — Гордон Михалсон, полагающий, что теология едва ли может вдохновляться кантовской этикотеологией, ибо последняя тяготеет к «принципу имманентности», несовместимому с теистическим верованием (Michalson, 1999). Тем не менее, когда Файрстоун и Джейкобс представили его как главного обвинителя на процессе против кантовского трактата о религии (Firestone, Jacobs, 2008, p. 83–100), он удивился такому назначению, отметив, что никогда не рассматривал свои работы о Канте «в прокурорской тональности» (Michalson, 2012, p. 183).

the practice (cult and prayer) of historical religions are, when Kant is interpreted in this way, merely an object of criticism (not critique in the Kantian sense). Not surprisingly, such interpretation of Kant's philosophy of religion leads Kant scholars to the conclusion that it is opposed or downright hostile to historical Christianity. Kant, they argue, reduces Christianity to strictly moral religion because he eliminates from his concept "the incarnate Son of God" and turns "the divine face of Jesus Christ into 'an ideal of moral perfection', found in every person" (Sala, 2007, S. 136). In the late twentieth century historians became legitimately doubtful about this interpretation of Kant's philosophy of religion, and this led to the emergence of a distinct line of research, seeking to demonstrate that Kant's ethical theology is not as hostile to historical religiousness as the traditional approach would have us believe. Although the new trend met with a skeptical reaction from the adepts of traditional interpretation of Kant,<sup>2</sup> there is no doubt that overcoming "ethical reductionism" and the correspondingly flat and unidimensional idea of Kant's ethical theology will encourage the study of aspects of the philosophy of objective religion which a pure deist of the Enlightenment school has actually nothing to say about.

At first glance, the topic of the title of this article belongs to this category. The appearance of Christ and the history of Christianity form the key object of philosophical interpre-

<sup>2</sup> A characteristic example is Gordon Michalson, who believes that theology can hardly be inspired by Kant's ethical religion because the latter gravitates towards "the principle of immanence", which is incompatible with theistic belief (Michalson, 1999). Nevertheless, when Firestone and Jacobs cast him in the role of chief prosecutor in a trial of Kant's treatise on religion (Firestone and Jacobs, 2008, pp. 83-100), he was surprised by this charge, noting that he never considered his works on Kant "in a prosecutorial mode" (Michalson, 2012, p. 183).

составляют ключевой предмет философской интерпретации в кантовском трактате о религии, причем именно в контексте объективной реальности идеи безусловного добра, то есть того, что в кантовской философии заняло место традиционной этической *онтологии*. Однако то, что философ Кант говорит об этих предметах, казалось бы, только подтверждает худшие подозрения ортодоксов: на первый взгляд, в кантовском трактате описывается воплощение — не Бога, но «идеала морального совершенства», который как таковой заложен в человеческом разуме и постольку есть, так или иначе, «только идея». А потому на прямой вопрос, можно ли признавать в Иисусе-человеке что-либо, кроме естественного человека, Кант, кажется, отвечает отрицательно. Разве это не означает, что сама возможность говорить о божественной природе Христа совершенно «элиминирована» в кантианском философском богословии, так что «учредитель истинной религии, религии разума может рассматриваться только в качестве проповедника морали и образца добродетели» (Rosenkranz, 1987, S. 213)?

Данная статья ставит целью рассмотреть совокупность представленных во второй части «Религии в пределах только разума» суждений Канта о «человеке божественного умонстроения» как воплощении идеала совершенства. Только на этой основе можно попытаться понять, в какой мере может (если может) трактовка соответствующего аспекта кантианской этикологии быть подлинно христиански «аффирмативной», то есть выяснить, способен ли «кантианец пойти столь далеко, чтобы утверждать божественность Иисуса, не нарушая... фундаментального принципа критической скромности» (Palmquist, 2012, p. 424).

## 2. Критическая природа кантовской герменевтики религии

Вторую часть своего трактата о религии Кант начинает утверждением, что только «человечность (разумное существо мира вообще) в пол-

tation in Kant's treatise on religion precisely in the context of the objective reality of the idea of unconditional good, i. e. what has taken the place of traditional ethical *ontology* in Kant's philosophy. However, what Kant the philosopher says about these matters would seem to confirm the worst suspicions of orthodox believers: at first glance Kant's treatise describes the embodiment not of God, but of "the moral ideal" which, as such, is immanent in human reason and is thus "merely an idea". Therefore, Kant's answer to a direct question, whether Jesus the man can be considered to be anything more than a natural human being, seems to be negative. Does it not suggest that the very possibility of discussing the divine nature of Christ is totally "eliminated" in Kant's philosophical theology so that the "founder of true religion, the religion of reason can be seen only as a preacher of morality and a model of virtue" (Rosenkranz, 1987, p. 213)?

This article purports to consider the entire body of Kant's judgements on "the divinely minded human being" as an embodiment of an ideal of perfection presented in the second part of *Religion*. It is only on this basis that we can try to understand to what extent (if at all) the treatment of the corresponding aspect of Kant's ethical theology can be genuinely "affirmative" in the Christian way, i. e. to find out if "a Kantian can go so far as to affirm the divinity of Jesus without contravening [...] [the] fundamental principle of Critical humility" (Palmquist, 2012, p. 424).

## 2. The Critical Nature of Kant's Hermeneutics of Religion

Kant begins the second part of his treatise on religion by claiming that only "*humanity* (the rational world being as such) *in its complete moral perfection*" (RGV, AA 06, p. 60; Kant,

ноте ее морального совершенства» (AA 06, S. 60; Кант, 1980, с. 128; исправлено мной. — А. С.), которая есть «идеал морального совершенства, то есть прообраз нравственного умонстроения во всей его чистоте» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; исправлено мной. — А. С.)<sup>3</sup>, может сделать мир предметом божественной воли и целью творения. Этот идеал совершенства есть «единственно богоугодный человек» (AA 06, S. 60; Кант, 1980, с. 128). Поскольку он есть цель творения, «все создано ради него, т. е. ради разумного существа в мире», мыслимого согласно его нравственному предназначению (AA 06, S. 60; Кант, 1980, с. 128–129). А поскольку этот добродетельный человек есть идеал совершенства, «общечеловеческий долг» вменяет всем людям в обязанность возвышаться к этому идеалу. Эту идею предлагает нам практический разум, так что она доступна человеку через разум. Однако дальнейшее рассуждение исходит из двух весьма примечательных (именно для классического философа Просвещения) констатаций. Во-первых, Кант констатирует<sup>4</sup>, что эта идея совершенной нравственности как личности не создана нами, то есть не является порождением самого человеческого разума. Во-вторых, он утверждает, что идея нравственного совершенства доступна человеческому разуму как трансрациональная и в этом смысле — как недоступная: в самом деле,

<sup>3</sup> Некоторые авторы полагают, что обращение Канта к традиционной теологической тематике, в частности к христологическим сюжетам, есть свидетельство капитуляции философа, негласное признание дефицита критического инструментария (см.: McCarthy, 1986, p. 83). Другим, однако, вполне ясно, что все «обсуждение Кантом религиозных моделей, представлений и прообразов укоренено в формулировке идей и идеалов в первой “Критике”» (Di Censo, 2013, S. 109) и что, в частности, применение концепции прообраза к Иисусу «непосредственно следует из обсуждения Кантом образов мудреца, философа и идеала разума в первой “Критике”» (Ibid., S. 124). О кантовской теории идеала разума как подготовительной ступени для этикологии «без постулатов» см.: (Судаков, 2020).

<sup>4</sup> В рассматриваемом фрагменте «Религии...» эта мысль есть именно констатация, то есть не вывод из логической цепи мыслей, но исходная посылка рассуждения («поскольку мы не являемся ее творцами» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; исправлено мной. — А. С.)).

2009, p. 66), which is “the ideal of moral perfection, i. e. [...] the archetype of the moral attitude in all its purity” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67),<sup>3</sup> can make the world an object of God’s will and the purpose of Creation. This ideal of perfection is “the human being, alone pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 60; Kant, 2009, p. 66). Because it is the aim of Creation, everything has been made “for its sake, i. e. for that of the rational being in the world, as this being can be thought according to its moral vocation” (RGV, AA 06, p. 60; Kant, 2009, p. 67). Because this virtuous human being is the ideal of perfection it is “a universal human duty” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67) to seek to live up to this ideal. This idea is offered us by our practical reason so that it is *accessible* to human beings through reason. However, Kant then makes two statements that are particularly remarkable for a classical Enlightenment philosopher. Firstly, Kant states<sup>4</sup> that the idea of moral perfection as a personality is not of our invention, i. e. it is not a product of the human reason itself. Secondly, that the idea of moral perfection is accessible to human reason as trans-rational and in that sense is accessible to humans as being inaccessible: indeed, we do not understand “how human nature could

<sup>3</sup> Some authors believe that Kant’s turning to traditional theological themes, in particular to Christological narratives, amounts to his capitulation, a tacit admission of a deficient critical toolkit (cf. McCarthy, 1986, p. 83). Others, however, are aware that “All of Kant’s [...] discussions of religious models, representations, and archetypes are rooted in the first *Critique’s* formulation of ideas and ideals of reason” (Di Censo, 2013, p. 109), and that the application of the concept of archetype to Jesus “follows directly from Kant’s discussions of the archetypes of the Sage, the Philosopher, and the Ideal of Reason in the first *Critique*” (Ibid., p. 124). On Kant’s theory of the ideal of reason as a preparatory stage for ethical theology “without postulates” see Sudakov (2020).

<sup>4</sup> In the fragment of *Religion* considered here this is a statement, i. e. not a conclusion from a logical line of reasoning but the starting premise (“precisely because we are not the idea’s originators” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67)).

мы «не понимаем, каким образом природа человеческая может обладать восприимчивостью и по отношению к ней» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129). Идеал морального совершенства «имеет место» в человеке и человечестве, однако мы не можем понять, как он может практически (в отношении к реальной мотивации действий) иметь в них место. В другой формулировке это значит: «...способность разума совладать со всеми противодействующими мотивами при помощи одной лишь идеи закона совершенно необъяснима» (AA 06, S. 59 Anm.; Кант, 1980, с. 127 примеч.; исправлено мной. — А. С.).

И вот, в свете двух этих констатаций, возникает следующая проблема. Признавая, что идеал морального совершенства *in individuo* присутствует в человеческой природе и, однако, не является ее порождением, то есть не является «просто идеей» в смысле английского эмпиризма, философ должен объяснить, как возможна такая действительность идеала. Перед нами классическая для философской методологии кантовского критицизма проблема *условий возможности некоторого опыта*, достоверно опознаваемого как *действительный*. Для решения этой проблемы в распоряжении философа есть два альтернативных способа представления. В одном из них сам человек «отвергает зло и *возвышается* к идеалу святости» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129), то есть побеждает одним лишь сознанием закона как мотива поступков все противодействующие нравственной воле мотивы. Это — идея человека, становящегося совершенным *своей собственной силой*. В другом способе представления сам идеал совершенства нисходит к человеческой природе, рождается как человек; и тогда сам «Сын Божий» представляется как принимающий человеческую природу (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 130). И вот, по мнению Канта, первый способ представления источника нравственного совершенства в человечестве «не столь возможен», как второй (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; исправлено мной. — А. С.): в первом способе представления инициатива

have been so much as receptive to it” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67). The ideal of moral perfection “takes place” in the human being and in mankind, but we cannot understand how it can practically (in terms of real motivation of actions) take place in it. Put in another way, this means that “[...] the ability of reason to become, through the mere idea of a law, master over all incentives striving against it is absolutely inexplicable” (RGV, AA 06, p. 59n; Kant, 2009, p. 65n17).

Thus, in the light of these two propositions the following problem arises. If a philosopher admits that the ideal of moral perfection *in individuo* is present in human nature, but is not engendered by it, i. e. is not “a mere idea” in the sense of English empiricism, he has to explain how such a reality is possible. We are confronted with the classical problem of the philosophical methodology of Kantian criticism, that is, *the conditions that make possible a certain experience* reliably identified as *real*. The philosopher has two possible modes of representation to solve this problem. In one of them the human being has to “cast off evil and *elevate* himself to the ideal of holiness” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67), i. e. prevail over all the motives counteracting the moral will solely by consciousness of the law as the motive of all his acts. This is the idea of the human being who becomes perfect *by his own power*. In the other representation the ideal of perfection descends on human nature, is born as a human being; then the Son of God is represented as assuming human nature (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 67). According to Kant, the first way to conceive the source of moral perfection in humankind is “not equally possible” as the second (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67): in the first mode of representation the impulse towards perfection comes from the human being (who is by his nature evil), while in the second it comes from the ideal of holiness itself. The ideal of perfection abiding in God appears

усовершенствования исходит от (злого по природе) человека, во втором же — от самого идеала святости. Пребывающий в Боге идеал совершенства является как человек. «Человек с божественным умонастроением» «в известное время сошел на землю словно с небес» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131) и дал пример «богоугодного человека» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131–132). Хотя никакой «пример во внешнем опыте» в полной мере не адекватен прообразу как идее — пример не раскрывает глубину умонастроения, а позволяет только умозаключать с некоторой вероятностью о том, каково было умонастроение, — однако «должен быть возможен опыт, в котором мог бы быть дан пример такого человека» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131).

«Священное Писание (в христианской его части)» излагает известие об опыте такого рода: некогда в еврейском народе появился человек, который «словно сошел с небес» и провозгласил себя, с одной стороны, истинным человеком, а с другой — существом, непричастным договору, заключенному человечеством в лице Адама со злым началом: «богоугодный человек» Иисус (см.: AA 06, S. 79–80; Кант, 1980, с. 150). Иисус, о котором сообщают Евангелия, объявил, что Он есть истинный человек и истинный Бог, «и в своем учении, образе жизни и страданиях» дал пример безусловного следования идеалу возможной для человека святости воли (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131–132). Впрочем, Кант убежден: «Даже Святой Учитель Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем Его этим идеалом» (AA 04, S. 408; Кант 1997, с. 107). А значит, свидетельства Писания об Иисусе как исторические факты подлежат исследованию на предмет согласия с заложенным в разуме идеалом. Таким методом и строится философская христология Канта, и понятно, что в результате она утверждается как критическое предприятие в смысле самого Канта (выявление условий возможности эмпи-

as man. The “divinely minded human being” “at a certain time [...] had, as it were, come down from heaven to earth” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) and set an example of a “human being pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, pp. 70-71). Although no “example in outer experience” fully corresponds to the archetype as an idea (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) — an example does not reveal the depth of the attitude, but merely permits concluding with a fair degree of certainty what the attitude was — “an experience must be possible in which the example of such a human being is given” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 69).

And so, the Holy Scripture (of Christian contribution) (RGV, AA 06, p. 78; Kant, 2009, p. 88) reports such an experience: a human being appeared among the Jewish people who “as though [...] he had come down from heaven” (RGV, AA 06, p. 79-80; Kant, 2009, p. 90) and proclaimed himself, on the one hand, to be a genuine human being and, on the other hand, a creature not involved in the contract which mankind represented by Adam had concluded with the evil element: Jesus, “a human being pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 91). The Jesus described in the Gospel has declared that He is the true man and the true God, and “through his teaching, way of life, and suffering” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) has given an example of unconditional adherence to the ideal of the holiness of will that is humanly possible. However, Kant is convinced that “even the Holy One of the Gospel must first be compared with our ideal of moral perfection before he is cognised as such” (GMS, AA 04, p. 408; Kant, 1998b, p. 21). Hence the Gospel testimony about Jesus as historical fact is subject to scrutiny regarding its correspondence to the ideal inherent in human reason. This is exactly the method by which Kant’s Christology is constructed, and it is clear that, in consequence, it becomes established as a crit-

рически достоверного факта). Закономерно и то, что первым элементом этой герменевтики оказывается трансцендентальное истолкование учения христианского богословия о *двух природах во Христе Богочеловеке*<sup>5</sup>.

### 3. Свобода и природа, божество и человечество

Итак, если бы «человек подлинно божественного умонастроения» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131) однажды сошел на землю и столь полно явил в себе «*пример* угодного Богу человека», как только можно требовать этого от внешнего опыта (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131–132; исправлено мной. — А. С.), он произвел бы этим «революцию в роде человеческом» и «необозримо великое благо» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132). Кант останавливается на вопросе о том, можно ли считать исключительную чистоту морального умонастроения, которая отличает подобного человека и о которой можно заключать по его святой и исполненной любви жизни в мире, *достаточным основанием* для заключения о его сверхъестественном происхождении? Человек, родившийся естественным образом, тоже чувствует себя обязанным явить в себе пример человека, угодного Богу по образу жизни; между тем прообраз человека божественного умонастроения, по Канту, всегда следует

<sup>5</sup> В том, что предметом интерпретации во второй книге «Религии...» является именно Иисус, единогласно сходятся *почти* все современные исследователи. Даже тот, для кого кантовский «прообраз» есть только моральный символ или риторический троп, все-таки подразумевает, что речь идет об Иисусе. Исключение в этом отношении составляют Файерстоун и Джейкобс, которые, хотя и думают, «что философия религии Канта более теологически аффирмативна, чем обычно считают» (Firestone, 2012, p. 199), собственно концепцию прообраза связывают с опытом «трансцендентальной теологии», но не с транскрипцией традиционной христологии, а с «трансцендентально очищенной формой платоновского идеализма, укорененной в практическом разуме» (Firestone, Jacobs, 2008, p. 155). Прообраз совершенства, в их понимании, — это «платоновская идея в Боге, которая, по сути, есть чистая субстанция» (Ibid., p. 157).

ical project in the Kantian sense (revealing the conditions under which an empirically verified fact is possible). Just as logically, the first element in this hermeneutic is the transcendental interpretation of the Christian theological doctrine of *the two natures in Christ the God-man*.<sup>5</sup>

### 3. Freedom and Nature, the Deity and Humanity

So, if “a truly divinely minded human being” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) once came down to earth and has fully manifested itself as “the *example* of a human being pleasing to God” (*ibid.*) as outer experience permits, it would thereby bring about “a revolution in humankind” and do “an immensely great moral good” (*ibid.*). Kant dwells on the question whether the singular purity of the moral attitude that distinguishes such a human being and which is attested by his holy and loving life on earth, can be thought to be *a sufficient ground* to recognise his supernatural origin. A person born in the natural way also feels obliged to present to the world an example of a human being pleasing to God in his way of life; and yet, according to Kant, the archetype of a man of divine attitude should only be sought in the human reason, that is, “in ourselves (although we are natural human beings)” (*ibid.*). The circumstance that the arche-

<sup>5</sup> That Jesus is the object of interpretation in the second book of *Religion* is unanimously recognised by *almost* all modern scholars. Even those for whom the Kantian ‘archetype’ is just a moral symbol or a rhetorical trope still believe that Kant is referring here to Jesus. An exception in this regard are Firestone and Jacobs who, although they believe “that Kant’s philosophy of religion is more theologically affirmative than is commonly thought” (Firestone, 2012, p. 199), believe the concept of the archetype itself to be an essay in transcendental theology, and yet not as a transcription of traditional Christology, but as “a transcendently chastened form of Platonic idealism, which is rooted in practical reason” (Firestone and Jacobs, 2008, p. 155). They believe that the archetype of perfection is “a Platonic idea in God that is in fact a pure substance” (*ibid.*, p. 157).



искать только в человеческом разуме, то есть «в нас (хотя мы и естественные люди)» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132; исправлено мной. — А. С.). Само то обстоятельство, что прообраз совершенной святости *есть в человеке* (осознается человеком как действенный практический мотив), совершенно непостижимо для нашего разума и остается непостижимым, предполагаем ли мы его естественное или сверхъестественное происхождение. Следовательно, заключает кёнигсбергский философ, предположение сверхъестественного происхождения человека Иисуса не дает никаких преимуществ в практическом отношении (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132). Морально-практическая ситуация «человека поистине божественного умонастроения» и любого другого человека принципиально одинакова: подданство святому закону практического разума, сама возможность воспринимать призыв которого, а тем более следовать ему сверхразумна и непостижима. Поэтому даже после моральной революции в человечестве «мы не имели бы причины признавать в нем что-либо иное, кроме естественнорожденного человека» (Там же). У нас *нет достаточных разумных оснований* для заключения о сверхъестественной (Кант пишет: «сверхчеловеческой») природе человека божественного умонастроения из его моральности, превышающей уровень естественного человека. О какой именно «причине» идет речь? Далеко не случайно, что Кант говорит здесь об удостоверении подлинности примера богоугодного человека во *внешнем опыте*. Дело в том, что *для человека* основанием для заключения о нравственном характере человека (в том числе человека «божественного умонастроения») служит его поведение: об умонастроении мы заключаем на основании поступков («безукоризненный и... полный заслуг образ жизни» (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 131)), причем это умозаключение никогда не будет строго достоверным. Умонастроение человека другой эпохи может быть известно нам опять-таки только на осно-

type of perfect holiness *is in man* (perceived by the human being as an effective practical motive) is totally incomprehensible to our reason and remains incomprehensible, regardless of whether we assume his natural or supernatural origin. Consequently, Kant concludes, the supposition of the supernatural origin of the man Jesus offers no advantages “for a practical aim” (*ibid.*). The practical moral situation of a “truly divinely minded human being” and any other human is basically the same: being subject to the holy law of practical reason, the very possibility of perceiving its call, let alone following it, is supra-reasonable and incomprehensible. Therefore, even after a moral revolution in humanity “we yet would not have cause to assume in him anything other than a naturally begotten human being” (*ibid.*). *We do not have sufficient reasonable grounds* for concluding that a human being of a divine attitude whose morality is superior to that of a natural human being is supranatural (Kant writes “supra-human (*übermenschlich*)” (RGV, AA 06, p. 64; cf. Kant, 2009, p. 71)). What “cause” does he have in mind? It is far from accidental that Kant speaks here about verifying the authenticity of the example of a human being pleasing to God in *outer experience*. *For a human being* (including a “divinely minded” human being) the reason for recognising a human being’s character as moral is his behaviour: we conclude about the attitude on the basis of deeds (“a way of life entirely irreproachable and [...] meritorious” (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 69), and this conclusion is never strictly valid. We may know about the attitude of a human being from a different age of history only on the basis of written or verbal reports about his actions and way of life, so that our judgement about him is also mediated by outer experience. Consequently, Kant claims, no example in outer experience lives up to the idea which he proposes to set as an example (AA 06, p. 63; Kant,

вании письменных и устных известий о его поступках и образе жизни, а значит, наше суждение о нем также опосредовано внешним опытом. Следовательно, утверждает Кант, никакой пример во внешнем опыте не адекватен идее, пример которой он предполагает дать (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131); внешний пример никогда не достигает чистоты и полноты идеи добра, примером которой, согласно предположению, он является. Итак, становится ясно, что за кантовским рассуждением в данном случае скрывается *существо природы*, подчиненное всеобщим правилам внешнего опыта; иначе говоря, если смотреть на человека только через призму категорий естественной науки, у нас нет достаточных оснований видеть в *каком бы то ни было* человеке что-либо большее, чем естественным образом рожденного человека.

Между тем это утверждение есть, по существу, тавтология. И сам Кант, высказав его, то и дело в пределах того же текста отказывается соблюдать налагаемые им ограничения: «революция в роде человеческом», совершенная, по признанию философа, человеком Иисусом, и порожденное ею «благо в мире» уже преодолевают эти жесткие границы потому, что это благо и революция — *морального* характера. «Общечеловеческий долг» возвышения к идеалу *морального* совершенства, предстающий у Канта как веление закона, и «объективная необходимость» *морального* поведения также являются объективными отнюдь не в смысле объективности, известной наукам о природе.

Строго говоря, этика и философия религии и не могут соблюдать этих ограничений. Как известно, «Критика чистого разума» рассматривалась самим Кантом как проект философской реабилитации возможности мыслить свободу как основу нравственности (B XXV–XXXII; Кант, 1998, с. 40–44). Решение третьей антиномии дает искомую возможность мыслить свободную причинность наряду с причинностью природы; хотя сама свобода является трансрациональной уже в контексте первой «Критики», человеку необходимо как-либо мыслить ее.

2009, p. 70); an outward example never attains a purity and completeness of the idea of good, of which he is supposed to be an example. It is clear, then, that behind Kant's argument in this case is *a natural being* subject to the universal rules of outer experience; in other words, if we look at a human being through the prism of the categories of natural science alone, we do not have sufficient grounds for seeing *in any human being* anything more than a naturally born human being.

Meanwhile, this proposition is essentially a tautology. Kant himself having enunciated it constantly breaks, within the same text, the limitations it imposes: the “revolution in the human race” which, according to Kant, was carried out by the man Jesus, and the “good in the world” it generated, already transcend these rigid boundaries because this good and this revolution are *moral* in nature. “[A] universal human duty” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67) of ascending to the ideal of *moral* perfection, which Kant considers to be a dictate of the law, and “the objective necessity” (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 69) of *moral* behaviour are also objective not in the sense of objectivity known to natural sciences.

Strictly speaking, ethics and philosophy of religion cannot comply with these limitations. Kant is known to have regarded his *Critique of Pure Reason* as a project of philosophical rehabilitation of the possibility to conceive freedom as the basis of morality (B XXV–XXXII; Kant, 1998a, pp. 114–120). The resolution of the third antinomy offers the coveted possibility to think free causality along with natural causality; although freedom itself is trans-rational already in the context of the first *Critique*, one needs to think it in some way. Now, if Kant in his *Critique of Pure Reason*, instead of giving his fa-

Если бы теперь вместо своего знаменитого решения<sup>6</sup> Кант в «Критике чистого разума» провозгласил, что у нас нет рациональных оснований мыслить человека чем-то еще, кроме прагматически сообразительного существа природы, то есть если бы он признал единственно убедительными доводы в пользу антитезиса: «Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы» (В 473; Кант 1998, с. 379), — то о трансцендентальной этике свободы как философском предприятии не могло бы идти речи иначе, как только о некоей литературной фантазии.

Прежде всего не может быть признана действительной апелляция только ко *внешнему* опыту там, где первообраз совершенной нравственной деятельности «пребывает только в разуме» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131), «в нас самих» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132) и где, следовательно, ключевой акт признания происходит во *внутреннем* опыте человека. Прообраз дан мне во *внутреннем* опыте, и именно через посредство этой данности я могу признать какой бы то ни было пример во внешнем опыте соответствующим, или адекватным, прообразу<sup>7</sup>.

Тем не менее, утверждая, что если рассматривать «человека божественного умонастроения» в терминах одной лишь природы, доступной чувственному опыту, то нет рациональных оснований признавать в этом идеальном человеке что-либо, кроме человека естественного происхождения, Кант подкрепляет свой те-

mous solution,<sup>6</sup> had declared that we do not have rational grounds to think a human being as anything more than a pragmatically intelligent natural being, i. e. if he had recognised the arguments in favour of the antithesis (“There is no freedom, but everything in the world happens solely in accordance with laws of nature” (A 445 / B 473; Kant, 1998a, p. 485), the transcendental ethics of freedom as a philosophical enterprise could only be discussed as a kind of literary phantasy.

First of all, the appeal only to *outer* experience cannot be valid where the archetype of perfect moral activity “remains always only in reason”, “in ourselves” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) and where, consequently, the key act of recognition occurs in the human being’s *inner* experience. The archetype is given to me in the *inner* experience and only through this inner presence I can recognise that some example in the outer experience corresponds (is adequate) to the archetype.<sup>7</sup>

Nevertheless, while claiming that if one considers the “divinely minded human being” only in terms of nature accessible to sensible experience, there are no rational grounds to recognise in this ideal human being anything more than a human being of natural origin, Kant bolsters this thesis with an ethical argument. In arguing this case he formulates his view of the human and divine nature of Jesus Christ. Prob-

<sup>6</sup> Об этом решении и о кантовской онтологии свободы на его основе см.: (Судаков, 2008).

<sup>7</sup> Внутренний опыт человека о себе не позволяет ему, говорит Кант, проникать в глубины своего сердца, чтобы получить надежное знание «через самонаблюдение об основе своих максим, которые он исповедует, и об их чистоте и прочности» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131; исправлено мной. — А. С.). Очевидно между тем, что хотя это самонаблюдение есть *внутренний* опыт, но, будучи обращено на «основу максим», то есть верховный принцип нравственного избрания, а значит, на субъективное правило свободы и меру его чистоты, оно не может быть *чувственным* опытом: оно не безусловно есть опыт данности, но существенным образом есть также опыт самостоятельности, пусть и ограниченной влиянием «радикального зла».

<sup>6</sup> On Kant’s solution and Kantian ontology of freedom on its basis see Sudakov (2008).

<sup>7</sup> The human being’s inner experience of himself does not permit him, according to Kant, to penetrate into the depths of his heart, to “attain secure cognition, through self-observation, of the basis of the maxims to which he subscribes, and of their purity and stability” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70). It is, however, obvious that, although self-observation is *inner* experience, but as oriented towards ‘basis of maxims’, i. e. the supreme principle of moral choice, hence the subjective rule of freedom and the extent of its purity, it cannot be a *sensible* experience: it is not unconditionally the experience of the given, but is substantially the experience of autonomous activity, even if it is limited by the influence of “radical evil”.

зис этическим обоснованием. В ходе этого обоснования он формулирует свой взгляд на человеческую и божественную природу Иисуса Христа. Причем в кантовском наброске философской христологии проблемным оказывается видение не столько «сверхчеловеческой», сколько, на первый взгляд, достоверно известной «человеческой» его стороны.

### 3.1. Двоякий смысл человечности

Допущение «сверхчеловеческой» природы воплощенного прообраза святости, по мнению Канта, хотя возвышает его над «хрупкостью человеческой природы» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 132; исправлено мной. — А. С.), однако имеет неблагоприятные практические следствия: а именно, в таком случае человек уже не сможет пользоваться идеей человека божественного умонастроения «в нашем подражании ему» (Там же). Что означает, по Канту, допущение, что природа богоугодного человека вполне человеческая? Оно означает, что этот человек *наделен* теми же потребностями, а следовательно, и теми же страданиями, теми же склонностями, а значит, и искушениями к нарушению закона, что и все прочие люди (Там же). В этом пункте Кант опирается на свои рассуждения о природных задатках человека как родового существа: и задатки животности, под рубрикой «чисто механического себялюбия, т. е. такого, для которого не требуется разум» (AA 06, S. 26; Кант, 1980, с. 96–97) (влечение к самосохранению, половое влечение, социальный инстинкт), и задатки человечности, под рубрикой сравнительно-физического себялюбия, побуждающего придавать себе ценность только в сравнении с другими и порождающего несправедливую жажду превосходства над другими, имеют одну общую черту: хотя к природным задаткам обоих этих классов и могут быть привиты различные пороки, однако они «не возникают сами собой из задатков как их корня» (AA 06, S. 26; Кант, 1980, с. 97; исправле-

lems within this Kant's draft of philosophical Christology are generated not so much by the "supra-human", but mainly by its seemingly reliably known "human" aspect.

### 3.1. *The Double Meaning of Humanity*

The assumption of a "supra-human" nature of an embodied archetype of holiness, according to Kant, although elevating him "above all frailty of human nature" (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 70), has some unfavourable practical consequences, viz. in this case one can no longer use the idea of a human being of divine attitude, "our emulation of him" (*ibid.*). What, according to Kant, could the assumption mean that the nature of a "man pleasing to God" is patently human? It means that such a man is "*fraught* with the very same needs and thus also the same sufferings, the same inclinations, and thus also temptations to transgression of law, as the rest of humankind" (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, pp. 70-71). On that point Kant proceeds from his reflections on the natural predisposition of humans as a species of rational beings: the predisposition towards animality under the rubric of "merely mechanical self-love, i. e. a kind of self-love for which reason is not required" (RGV, AA 06, p. 26; Kant, 2009, p. 28) (impulse towards self-preservation, sexual appetite, social instinct) and the predisposition towards humanity under the rubric of comparative-physical self-love that prompts one to ascribe value to oneself only in comparison with others and generates unfair thirst for supremacy over others have one common feature: although various vices can be grafted on the natural predispositions of both these classes, they "do not spring on their own from that predisposition as their root" (RGV, AA 06, p. 26; Kant, 2009, p. 29). A human being's nature does not predetermine

но мной. — А. С.). Природа человека не предопределяет его пороков; последние — порождение злоупотребления свободой. Личность в человеке есть способность воспринимать голос нравственного закона, а в сущности — только способность избрания закона в качестве единственного мотива действия. Навык такого избрания, или добрый характер, не может быть прирожденным, но только приобретенным, ибо он есть характер *свободной* причины, однако, чтобы такой навык стал возможен, требуются некоторые природные задатки, и к ним уже «не может быть привито что-либо злое» (AA 06, S. 27; Кант, 1980, с. 98). Эти соображения Кант резюмирует, замечая, что человечность «сама по себе не зла» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129). Именно эту чуждую радикального зла человечность и воспринимает, согласно представлению философа, первообраз святости, когда воплощается на земле и нисходит к людям<sup>8</sup>. Несколько иное дело — тот идеальный образ «угодной Богу человечности», который мыслим и возможен *для нас*, который «мы можем мыслить» так или иначе; он есть идея совершенства, предельно возможного «для существа, *зависящего* от своих потребностей и влечений» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; курсив мой. — А. С.). Эта человечность уже не просто имеет потребности, склонности, чувственные страдания и искушения к нарушению закона, но *зависит* от них и постольку оказывается неспособной к исполнению закона в силу сравнительной слабости закона как мотива: даже желая добра, она не может исполнить его, по слову апостола Павла: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7: 19); «т. е. принимаю добро (закон) в макси-

<sup>8</sup> В своем экземпляре Библии, после стиха Ин. 3: 13: «Никто не восходил на небо, как только спешивший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах», Кант сделал следующую пометку: «Человечность в ее естественной чистоте» («Die Menschheit in ihrer natürlichen Reinigkeit») (AA 19, S. 654)). Это подтверждает предположение, что, по его мнению, прообраз воспринял человечность, свободную от порчи радикального зла.

his vices: the latter arise from the abuse of freedom. The human personality is the ability to hear the voice of the moral law, and essentially the ability to choose the law as the sole motive of action. The habit of making such a choice, or kind disposition, cannot be inborn, but can only be acquired because it is the character of the *free* cause, but if this habit is to become possible some natural predispositions are required on which “absolutely nothing evil can be grafted” (RGV, AA 06, p. 27; Kant, 2009, p. 30). Kant sums up these reflections by noting that “humanity by itself is not evil” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67). It is precisely this humanity, alien to radical evil, which, according to Kant, the archetype of holiness adopts, when he becomes embodied on earth and descends to the humans.<sup>8</sup> The ideal image of “humanity pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 2009, p. 74) which is thinkable and possible *for us* and which “we can think” in this or that way, is a somewhat different matter; it is the idea of the maximum perfection that can be attained by “a being who is *dependent* on needs and inclinations” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 68). This kind of humanity does not simply have needs, inclinations, sensible suffering and temptations to break the law, but *depends* on them and therefore is unable to comply with the law because the law is comparatively weak as an incentive: even when wishing good it cannot do it, according to St Paul: “For the good that I would I do not: but the evil which I would not, that I do” (Romans 7:19); i. e. “I admit the good (the law) into the maxim of my power of choice;

<sup>8</sup> In his copy of the Bible, after the verse John 3:13: “And no man hath ascended up to heaven, but he that came down from heaven, even the Son of man which is in heaven,” Kant made the following note: “Humanity in its natural purity” (*Die Menschheit in ihrer natürlichen Reinigkeit*) (RGV, AA 19, p. 654). This confirms the supposition that the archetype has assumed humanity free of the poison of radical evil.

му моего произволения, но оно, будучи объективно... неодолимым мотивом, субъективно... оказывается более слабым (в сравнении с влечением) мотивом» (AA 06, S. 19; Кант, 1980, с. 100), и именно поэтому существо может быть названо «зависящим» от влечения (а не от закона добра). Так Кант описывает первую ступень зла в человеческой природе, которую называет «хрупкостью» (AA 06, S. 19; Кант, 1980, с. 99, 100) или «слабостью человеческого сердца в соблюдении принятых максим вообще» (AA 06, S. 19; Кант, 1980, с. 99). Можно предполагать, что прообраз цельного совершенства, поскольку он представляется воспринимающим человеческую природу, этой ступени зла в произволении (как и последующих) не воспринимает.

И в самом деле, Кант отмечает, что прообраз можно мыслить превосходящим человечность в том отношении, что чистота нравственной воли является в нем изначальной, а потому никакое действительное нарушение закона для него совершенно невозможно (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 132). Это существо отличалось бы от «естественного человека» *только* неспособностью нарушить нравственный закон, будучи при этом не чуждо человеческих потребностей и страданий, а потому и самих по себе соблазнов к нарушению. Оно во всем подобно человеку, кроме греха и радикального злонравия. Но, по Канту, одно это отличие было бы уже бесконечным, и это существо уже не могло бы служить «естественному человеку» примером для подражания. Подвергаясь страданиям и искушениям, «естественный человек» мог бы заметить, что и сам он действовал бы точно так же, если бы обладал божественным совершенством святой воли и непоколебимой уверенностью в спасении, — в теперешнем же его положении подобный «человек божественного устроения» не может быть для него достаточно эффективным стимулом к нравственным максимам поведения. А потому для «естественного человека» сама «идея поведения согласно столь совершенным правилам нравственности» сохраняла бы значение как «предписание

but this Good, which objectively [...] is an unsurmountable incentive, is subjectively [...] the weaker (in comparison with inclination" (RGV, AA 06, p. 29; Kant, 2009, p. 32), and that is why the human being can be called "dependent" on the incentive (and not on the law of good). This is how Kant describes the first stage of evil in human nature which he calls "frailty" (RGV, AA 06, p. 29; Kant, 2009, p. 32) or "the human heart's weakness as such in complying with adopted maxims" (*ibid.*). One may suppose that the archetype of whole perfection, as far as it is represented as assuming human nature, does not assume this stage of evil in volition (neither does he assume the following stages).

Indeed, Kant notes that the archetype can be thought of as superior to humanity, as far as the purity of moral will in him is intrinsic, so that absolutely no actual violation of the law is possible for him (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 71). This being would differ from the "natural human being" *only* by being incapable of breaking the moral law while being no stranger to human needs and suffering and hence to the temptation to transgress. It is similar to the human being in everything except sin and radical evil. But Kant says that this difference would be infinite, and this being would no longer be able to serve as an example for imitation to the "natural human being". Exposed to suffering and temptations, "the natural human being" could have noticed that he would have acted in exactly the same way if he had had a divinely perfect holy will and an unshakeable confidence of salvation; in his present condition such a human being "of godly attitude" cannot be a sufficient incentive towards moral maxims of behaviour for him. That is why for the "natural human being" the very "idea of a conduct in accordance with so perfect a rule of morality" would remain "a

к подражанию» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 133), но «богоугодный человек», обладающий божественным совершенством, не мог бы быть для него примером и «доказательством возможности и достижимости столь высокого и чистого морального блага для нас» (Там же).

Несмотря на это Кант признает, что мысль об изначальной святости воли прообраза, воплощенного в человеке Иисусе, мысль, что он «охотно отказывался» от этой божественной чистоты воли «для одних лишь недостойных людей, и даже для своих врагов, чтобы спасти их от вечной гибели» (Там же; исправлено мной. — А. С.), должна настраивать человека в духе любви, восхищения и благодарности этому «божественному человеку». Поэтому, отметив, что для признания «сверхчеловеческой природы» идеально-нравственного человека нет достаточных рациональных оснований, Кант подчеркивает: говоря это, он не намерен безусловно отрицать, что этот человек мог бы быть также «человеком сверхъестественного происхождения» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132). Но в целом он заключает все же, что признание «сверхчеловеческой природы» этого человека препятствует ему быть в полной мере примером для подражания. Этот пафос отчасти странен в устах философа, который всегда сомневался в значимости примеров для морали и моральной философии<sup>9</sup>.

### 3.2. Этический эквивалент божественной природы

Однако для полноты этико-религиозной картины, которую можно называть прообразной философской теологией Канта<sup>10</sup>, необходимо остановиться также на вопросе о том, что является в ней эквивалентом божественной приро-

<sup>9</sup> «...Если бы даже никогда не существовало ни одного человека, который оказал бы этому закону безусловное повиновение, — объективная необходимость быть именно таким для человека все же... будет явной сама по себе» (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 130–131).

<sup>10</sup> Термин «прообразная теология» впервые употреблен в работе Джейкобса (Jacobs, 2006).

precept to be followed” (*ibid.*), but “a human being pleasing to God”, in possession of a divine perfection, could not serve for him as an example and “as proof of the practicability and attainability for us of so pure and exalted a moral good” (*ibid.*).

In spite of this, Kant admits that the idea of the intrinsic holiness of the archetype’s will embodied in Jesus, the idea that he “willingly divested himself” of the divine purity of will “for none but unworthy people, even for his enemies, in order to save them from eternal perdition” (*ibid.*), should instill in the human being the spirit of love, admiration and gratitude to this “divine human being”. Therefore, having remarked that there are no sufficient rational grounds for recognising the “supra-human nature” of the ideal moral human being, Kant stresses that “he is by no means intent on denying absolutely that this human being might also be a ‘supra-naturally generated human being’” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70). But on the whole he concludes that recognising the “supra-human nature” of such a human being prevents him from fully being an example for imitation. This pathos is a bit strange coming from a philosopher who had always questioned the importance of examples for morality and moral philosophy.<sup>9</sup>

### 3.2. The Ethical Equivalent of Divine Nature

The ethical-religious picture that can be called Kant’s prototypical philosophical theology<sup>10</sup> would not be complete without touching upon the question, what the equivalent of

<sup>9</sup> “[...] even if there had never been a human being who had paid unconditional obedience to this law, — the objective necessity of being such a one is yet [...] — and by itself — evident” (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 69).

<sup>10</sup> The term “prototypical theology” was first used in the work of Jacobs (2006).

ды (если такой эквивалент вообще есть в кантовской концепции) и, соответственно, насколько точен такой эквивалент. Учитель Евангелия есть для Канта «божественно настроенный, однако подлинно (*ganz eigentlich*) человеческий учитель» (AA 06, S. 65; Кант, 1980, с. 134; исправлено мной. — А. С.). Тем не менее в Писании Иисус говорит о себе, что в нем «идеал добра был воплощен реально — в учении и деятельности» (Там же)<sup>11</sup>. И вот философ Кант настаивает, что эти изречения Иисуса истинны только в определенном смысле: а именно, они истинны, поскольку относятся к «умонастроению, которое он делает правилом своих действий» (Там же; исправлено мной. — А. С.). Его «пример» восходит к этому же умонастроению. Это чистейшее умонастроение имеет силу образца для всех людей и эпох, но и образец, согласно Канту, действителен также только для (несовершенного) *умонастроения*: человек следует образцу, если он уподобляет свое умонастроение этому высшему прообразу и соединяет свое умонастроение «с умонастроением прообраза» (AA 06, S. 66; Кант, 1980, с. 134–135; исправлено мной. — А. С.). Божественная природа есть, следовательно, в интерпретации Канта именно чистое нравственное умонастроение; причем соразмерная божественной природе справедливость состоит «в поведении, полностью и без изъяна соответствующем этому умонастроению» (AA 06, S. 66; Кант, 1980, с. 134; исправлено мной. — А. С.). Иначе говоря, «сверхчеловеческая» природа состоит для Канта в чистом нравственном умонастроении, воплощающемся во вполне чистой и святой деятельности во внешнем мире. Святой и божественный прообраз есть не что иное, как «прообраз нравственного умонастроения во всей его чистоте» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; исправле-

<sup>11</sup> В Евангелии от Иоанна Иисус наиболее наглядно говорит о Себе в этом смысле: «...послал Меня живой Отец, и Я живу Отцом» (Ин. 6: 57); «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня» (Ин. 7: 16); «...ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8: 28); и наконец, наиболее явно, так что это вызывает прямое возмущение иудейских учителей закона: «Я и Отец — одно» (Ин. 10: 30); «...когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10: 38).

the divine nature in this theology is (if such an equivalent is present there at all) and accordingly, to what extent such an equivalent is adequate. For Kant, the teacher of the Gospel is a “divinely minded, but quite properly (*ganz eigentlich*) human teacher” (RGV, AA 06, p. 65; Kant, 2009, p. 73). Nevertheless, Jesus says of himself in the Scripture that “the ideal of the good was exhibited bodily in him (in his teaching and conduct)” (*ibid.*).<sup>11</sup> And the philosopher Kant comes to insist that these utterances of Jesus are true only in a certain sense: they are true insofar as they refer to “the attitude which he makes the rule of his actions” (*ibid.*). His “example” goes back to the same attitude. This pure attitude has the validity of an example for all people and ages, but then an example, according to Kant, is valid only for an (imperfect) *attitude*: a human being follows the example by likening his attitude to this highest archetype and by uniting his attitude “with the attitude of the archetype” (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 2009, p. 73). Thus, the divine nature, as interpreted by Kant, is a pure moral attitude; and justice commensurate with divine nature consists “in a way of life conforming completely and unfailingly to that attitude” (*ibid.*). In other words, the “supra-human” nature, for Kant, consists in a pure moral attitude embodied in pure and holy activity in the outer world. The holy and divine archetype is nothing other than “the archetype of the moral attitude in all its purity” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67); quite similarly, the effective force of true holiness is the force “of a moral attitude” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 68). The “supra-human”,

<sup>11</sup> Jesus says this about himself most vividly in St John: “Just as the living Father sent me and I live because of the Father” (John 6:57); “My teaching is not mine, but his that sent me” (John 7:16); “I am he and I do nothing on my own, but speak just as the Father taught me” (John 8:28); and, finally, so openly that it enrages Judaic law teachers: “I and the Father are one” (John 10:30); “Even though you do not believe me, believe the works that you may know and understand that the Father is in me and I in him” (John 10:38).



но мной. — А. С.), как и действенная сила подлинной святости есть именно сила «морального умонастроения» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 130; исправлено мной. — А. С.). «Сверхчеловеческое» не есть тогда то, что «после» человека (например, в эволюционном смысле); «сверхчеловеческое» есть предельная потенция самого «человеческого»<sup>12</sup>. Однако, как показал Канту его анализ на уровне высшей этики максим (в первой книге «Религии...»), эта предельная потенция отнюдь не свойственна человеку естественным образом, то есть от природы, ни в какое мгновение жизни. Собственно, именно это и обуславливает необходимость моральной *религии*. Справедливость нравственной жизни, говорит Кант, намекая на одно место у пророка Исаии<sup>13</sup>, — это «не наша» справедливость, и всегда таковой останется (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 134; исправлено мной. — А. С.); точнее, человек ни в какой момент не может *знать*, что он таков по природе; поэтому только *вера* в чистый идеал нравственного воления открывает человеку возможность возвышаться к прообразу как идеалу морального совершенства. Усвоение через чистую моральную веру составляет в кантовской этикотологии своеобразный аналог учения об оправдании верой; эта часть кантианской философии религии заслуживает отдельного рассмотрения, однако выходит за рамки темы данной статьи.

#### 4. «Теория» и «практика» в философии моральной религии

Важно подчеркнуть в этом кантовском представлении об искуплении через веру одну существенную черту: поскольку сверхчеловеческая природа прообраза святости есть его чи-

<sup>12</sup> Вышеприведенная формулировка Канта «божественно настроенный, однако подлинно человеческий учитель» (AA 06, S. 65; Кант, 1980, с. 134; исправлено мной. — А. С.) предельно точно соответствует этому общему взгляду. Иисус есть, по Канту, столь подлинно человеческий учитель, что в такой полноте эта подлинность (*Eigentlichkeit*) не может быть присуща человеку без высшего содействия; он есть предельное осуществление человеческого, Сын Человеческий.

<sup>13</sup> «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь» (Ис. 55: 8).

then, is not what comes “after” the human being (for example, in the evolutionary sense); the “supra-human” is the ultimate potency of the “human” itself.<sup>12</sup> However, as Kant’s analysis on the level of the higher ethics of maxims (in the first book of *Religion*) has demonstrated, this ultimate potential is by no means naturally inherent to humanity at any moment of life. This, indeed, is what makes moral *religion* necessary. “The justice of moral life, says Kant in an allusion to a verse in Isaiah,<sup>13</sup> is ‘a justice that is not ours’ and will always remain as such” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 73); more precisely, a human being can at no moment *know* that he is such by nature; therefore only *faith* in a pure ideal of moral volition opens to the human being the path of ascending to the archetype as an ideal of moral perfection. This assimilation through pure moral faith is, in Kant’s ethical theology, an analogue of sorts to the doctrine of justification through faith; this part of Kant’s philosophy of religion deserves a separate examination, which is outside the scope of my article.

#### 4. “Theory” and “Practice” in the Philosophy of Moral Religion

One important feature in this Kantian representation on redemption through faith needs to be emphasised: since the supra-human nature of the archetype of holiness is his pure and perfect attitude, invariably and genuinely expressed in the Word (teaching) and action (behaviour in life, victory over suffering and resolve to meet even death for the sake of the tri-

<sup>12</sup> The above formula of Kant: “divinely minded, but quite properly (*ganz eigentlich*) human teacher” (RGV, AA 06, p. 65; Kant, 2009, p. 73), pinpoints this general view. Jesus, Kant argues, is such a genuine human teacher that this authenticity (*Eigentlichkeit*) cannot be human without higher assistance; he is the ultimate embodiment of the human, the Son of man.

<sup>13</sup> “For my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways, says the Lord” (Isaiah 55:8).

стое и совершенное умонастроение, неизменно и цельно выражающееся в слове (учении) и действии (поведении в жизни, победе над страданиями и решимости принять даже смерть во имя торжества царства святости), и поскольку принципиально никто не благ, кроме единого Бога, вера, о которой идет здесь речь, предполагает возвышение к идеалу святости через соединение своего, всегда несовершенного и запятнанного грехом, умонастроения, вместе с возникающими из него убеждениями и действиями, с «умонастроением прообраза» (AA 06, S. 66; Кант, 1980, с. 134–135; исправлено мной. — А. С.); верующий в кантовском смысле человек есть тот, кто воспринял (*angenommen hat*) это святое умонастроение (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129) (трансцендентально-практический идеал разума во всей его чистоте и полноте) и кто поэтому «может веровать и иметь обоснованное доверие к самому себе, что при подобных искушениях и страданиях... он сохранит неизменную приверженность прообразу человечности» (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 130; исправлено мной. — А. С.). Вера, которая здесь имеет значение, — не теоретическое исповедание, а *практическая вера*: «...моральную ценность имеет только вера в практическую значимость этой идеи, заложенной в нашем разуме» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131). То есть решающее значение имеет вера в практический идеал, а не спекулятивное исповедание некоторого положения дел во внешнем мире. Если сверхчеловеческая природа есть идеал цельно и неизменно угодной Богу человечности как нравственной деятельности, проистекающей из радикально святого умонастроения, это отнюдь не означает, чтобы сверхчеловеческая природа не могла иметь, кроме того, еще бесконечного разнообразия других определений, уже не имеющих сами по себе «моральной ценности». Так же и Кант не ставит своей целью доказать невозможность или неразумность исповедания божественной природы Иисуса; он хочет только, чтобы такое исповедание не могло «стоять на дороге практического применения его идеи в нашем подража-

умph of the kingdom of holiness), and since, in principle, no one is good except the one God, the faith in question here presupposes the ascent to the ideal of holiness, effected by uniting one's own attitude, which is always imperfect and sin-blemished, together with the convictions and acts arising from it, "with the attitude of the archetype" (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 2009, p. 73); a believer in the Kantian sense is one who has adopted (*angenommen hat*) this holy attitude (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 68) (the transcendental practical ideal of reason in all its purity and completeness) and who therefore "can *have faith* and place well-based confidence in himself, that under similar temptations and sufferings [...] he would unshakably continue to adhere to humanity's archetype" (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 68). The faith that is essential here is not theoretical profession, but *practical faith*: "only faith in the practical validity of that idea which resides in our reason has moral worth" (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 69). In other words, what matters most is faith in the practical ideal, and not speculative preaching of a certain state of affairs in the outer world. If the supra-human nature is the ideal of integral humanity invariably pleasing to God as moral activity springing from a radically holy attitude, this does not mean that supra-human nature could not have, beside this, an infinite variety of other definitions which in themselves do not have "moral worth". Nor does Kant seek to prove that confessing the divine nature in Jesus is impossible or unreasonable; he merely wishes that such a confession would not, "according to everything that we are capable of having insight into, stand in the way of applying the idea of this holy one practically to our emulation of him" (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 70). Any theoretical teaching that would "stand in the way" of the practical goals of moral improvement, that would make impossible the representation

нии ему во всем, что только мы сможем усмотреть» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 132). Всякое теоретическое исповедание, которое будет «стоять на дороге» практических целей нравственного совершенствования, которое сделает невозможным представление «божественного человека» как примера для «естественного человека» (Там же) и поэтому станет причиной того, что на место подлинно значимого в религии (практически осуществляемого по мере сил умонастроения святости) будет поставлено, как условие богоугодности и признак религиозности, нечто постороннее для нравственности, «например, исповедание статутарных догматов, соблюдение церковной обрядности и дисциплины и т.д.» (AA 06, S. 174; Кант, 1980, с. 247), станет источником «лжеслужения Богу в статутарной религии» (заглавие второго раздела четвертой книги «Религии...»). То же самое относится, согласно Канту, и к исповеданию божественной природы «учителя Евангелий». Повторю еще раз: Кант признаёт возможность такого исповедания, однако предупреждает в истинно критическом духе, что далеко не всякое мышление природы «этого богоугодного человека» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 132) будет надежным основанием для моральной религии. Известный способ мышления о божественной природе Иисуса такое основание исключает.

Вернемся в свете сказанного выше к аргументам кантовского «естественного человека», которые нередко кажутся исследователям аргументами против «сверхчеловеческой» природы<sup>14</sup>. Существенно, что «естественный человек» рефлектирует здесь не вполне по собственной инициативе: некто гипотетически мыслит природу подлинно угодного Богу человека, учителя Евангелий, «в такой степени сверхчеловеческой, что не приобретенная, а прирожденная неизменяемая чистота воли делает для него безусловно невозможным никакое отступление от закона»

<sup>14</sup> Например, Ди Чензо видит в них прямой акцент Канта на том, что Иисуса следует понимать скорее как человека, чем как Бога, чтобы он мог быть «эффективным этическим примером» (Di Censo, 2013, S. 126).

of the “divine human being” as an example of the “natural human being” (*ibid.*) and which would therefore cause something extraneous to morality to replace what is truly significant in matters of religion (i. e. the attitude of holiness, put in practice to the best of one’s ability), “e.g. confessing statutory dogmas, heeding church observance and discipline, and the like” (RGV, AA 06, p. 174; Kant, 2009, p. 194), would become “pseudoservice of God in a statutory religion” (the title of the second part of Book 4 of *Religion* (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 185). The same applies, according to Kant, to the confession of the divine nature of “the teacher of the Gospels”. I repeat: Kant considers such confession possible but warns, in a truly critical spirit, that by far not every way of conceiving the nature of “that human being pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 70) would be a reliable foundation for a moral religion. A certain way of conceiving the divine nature of Jesus rules out such a foundation.

Let us revisit, in the light of what is said above, the arguments of the Kantian “natural human being” which scholars often regard as arguments against the “supra-human” nature.<sup>14</sup> It is essential that “the natural human being” here does not reflect entirely on his own: someone hypothetically thinks the nature of the human being truly pleasing to God, the teacher of the Gospels “as supra-natural insofar as his purity of will – by no means an achieved, but an innate, unchangeable purity of will – would make any transgression absolutely impossible for him” (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 71), so that “this distance from the natural human being would [...] become [...] infinitely great” (*ibid.*). And so “the natural human being” says, responding to *this theologian*, that if he had had such a will he would

<sup>14</sup> For example, Di Censo sees them as Kant’s direct indication that Jesus should be understood rather as man than God if he is to be “an effective ethical example” (Di Censo, 2013, p. 126).

(Там же), так что «вследствие этого отличие его от естественного человека было бы... бесконечно великим» (Там же). И вот «естественный человек» говорит, возражая *этому богослову*, что, будь у него такая воля, он просто не заметил бы и самых сильных искушений к нарушению закона, однако, к сожалению, его воля не такова, а потому подобное представление ничем ему не помогает. *При таком представлении* о святой воле очевидно, что подобное существо было бы совершенно уверено в собственном спасении, оно «своими глазами» видело бы «великолепный и близкий исход» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 133)<sup>15</sup>. Дело только в том, что, согласно собственному взгляду Канта, вполне подтверждаемому историей христианской философии и теологии, *такое* представление отнюдь не является *единственно возможным*. Какое же представление можно признать морально-религиозно *возможным*, определяется в контексте кантовской философии моральной религии отношением различных представлений морального идеала к цели нравственного возвышения человека и человеческого рода, а не отношением теоретически «признаваемого за истину» представления к теоретически «признаваемому за истину» представлению, которое считается авторитетным в известном историческом обществе верующих. «Естественный человек» высказывается не против идеи божественной природы прообраза, то есть не против теологии (христологии) вообще, а лишь против такой христологии, для которой он не видит *морально-практического применения*<sup>16</sup>. Поэтому он не призывает

<sup>15</sup> Теоретическое познание такого рода, как понял Кант еще со времен «Грез духовидца», человеку принципиально не дано. То есть по меньшей мере этот довод «естественного человека» не есть довод *Канта*.

<sup>16</sup> Поэтому он только *кажется* сугубо «естественным» человеком, на деле же он есть человек морально заинтересованный, сознающий свои границы и поэтому — человек, наделенный сознанием свободы, живущий нравственной жизнью и, значит, в известной мере уже «сверхъестественный», коль скоро в нравственной жизни моральная вера свидетельствует «чудеса такого рода, которые могут возникать из доброго принципа» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131).

quite simply ignore the strongest temptations to transgress, but unfortunately his will is not such, and so this representation does not help him at all. *Given such an idea* of holy will, it is obvious that such a being would be absolutely confident of its salvation, it would see with its eyes “the splendid and near outcome” (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 71).<sup>15</sup> Only, according to Kant’s own view, amply confirmed by the history of Christian philosophy and theology, *such an idea* is by no means *the only possible one*. As to which representation could be judged morally and religiously *possible*, this is determined, in the context of a Kant’s philosophy of moral religion, by the relationship of various representations of the moral ideal to the goal of moral improvement of the human being and mankind, and not by the relationship of some representation theoretically “held to be true” to some other representation theoretically “held to be true” which is considered to have authority in a certain historical community of believers. “The natural human being” does not speak out against the idea of the divine nature of the archetype, i. e. not against theology (Christology) in general, but merely against the kind of Christology for which he sees no *moral-practical application*.<sup>16</sup> Therefore he does not advocate the abolition of Christological dogmatics (as well as philosophising about the archetype), but deems it necessary to posit (in the common usage of the educated public) as much “theory” (dogmatics) as is necessary

<sup>15</sup> Theoretical knowledge of this kind, as Kant realised since the time of *Dreams of a Spirit-Seer*, is, in principle, not bestowed on mankind. Thus, at least this particular argument of the “natural human being” is not *Kant’s* argument.

<sup>16</sup> Therefore he only *seems* to be a strictly “natural” human being, but in reality he is a morally interested human being, aware of his limitations, and therefore a human being endowed with a sense of freedom, living a moral life and hence to some extent already a “supra-natural” human being, inasmuch as moral faith in a moral life attests to “miracles as being such as might come from the good principle” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 69).

упразднить христологическую догматику (как и философствования о прообразе), но считает только нужным полагать (в общем употреблении образованной публики) столько «теории» (догматики), сколько необходимо для моральной цели (движения к победе над радикальным злом в человечестве), а отнюдь не столько, сколько представляется необходимым самому догматисту для его систематических целей. Когда же мы заметим, что этот взгляд, составляющий фон обсуждения Кантом теологии прообраза в приложении ее к тому, что современные авторы называют «библейским нарративом», есть взгляд философа, а не (библейского) богослова, нам придется обратиться к вопросу о том, как сказывается на философской христологии Канта его понимание соотношения «факультетов».

### 5. Прообразная христология и библейская теология: вместо заключения

«Сверхчувственные свойства» объектов опыта, а тем более свойства сущностей, которые не могут быть объектами нашего опыта, согласно Канту, непостижимы для человека иначе, как по аналогии с объектами чувственного опыта (AA 06, S. 64 Anm.; Кант, 1980, с. 133 примеч.). Но и в отношении свободных действий Бога наша способность представления ограничена, по Канту, процедурой схематизма, посредством которой мы объясняем для себя мысль о сверхчувственной сущности через аналогию в чувственном мире. Однако это только «схематизм аналогии», но не «схематизм определения объекта» (Там же). То есть схему, при помощи которой мы мыслим предмет понятия, мы не вправе считать свойством *самого предмета*; одно дело — «отношение схемы к ее понятию», иное дело — «отношение этой схемы понятия к самой вещи» (AA 06, S. 64 Anm.; Кант, 1980, с. 134 примеч.), тем более что речь идет о «вещи», принципиально познаваемой одним разумом. В силу этого есть вещи, о которых мы

for the moral goal (movement towards the triumph over radical evil in humankind) and not as much as the dogmatist considers it necessary for his systematical goals. And if we notice that this perspective, which forms the background to Kant's discussion of prototypical theology as applied to what modern authors call "the biblical narrative", is the perspective of a philosopher and not of a (biblical) theologian, we have to address the issue of how Kant's concept of the relations between academic "faculties" influences his philosophical Christology.

### 5. Prototypical Christology and Biblical Theology: *in loco of a Conclusion*

The "supra-sensible characteristics" of the objects of experience, let alone the properties of the entities that cannot be objects of our experience, are, according to Kant, incomprehensible to the human being except by analogy with the objects of sensible experience (RGV, AA 06, p. 64n; Kant, 2009, p. 71n85). But with regard to God's free actions our capacity of representation is limited, according to Kant, by the procedure of schematism, whereby we explain to ourselves the thought of a supra-sensible entity through an analogy in the sensible world. However, this is only "a schematism of analogy", and not "a schematism of object-determination" (*ibid.*). That is, we have no right to consider the schema whereby *we* think the object of the concept to be the property of *the object itself*; "the relation of a schema to its concept" is one thing but "the relation of this same schema of the concept to the thing itself" is another thing (RGV, AA 06, p. 64n; Kant, 2009, p. 73n85), especially since we are speaking about "a thing" that is, in principle, cognisable only by reason. There are *eo ipso* some things about which we are totally unable to "form any idea" except through some contingent schema-

совершенно неспособны «составить себе понятие» иначе, как посредством некоторой условной схематизации. И все, что хочет сказать здесь Кант в своем качестве философского теолога теологу, опирающемуся на букву откровения, резюмируется в следующем: теоретическое исповедание содержания этой схемы не следует превращать в условие спасения, как и в условие признания человека сторонником истинной религии. Несомненно, что для философа Канта существуют такие необходимые условия моральной религиозности; в известном смысле весь трактат Канта о религии написан с целью обозначить в общих чертах совокупность таких условий осуществления «единого на потребу» живого нравственного умонастроения. Однако столь же несомненно, что детали представления о божестве Иисуса Христа к числу таких условий не относятся. Постольку вопрос о *соответствии* философского представления Канта о «сверхчеловеческой» природе прообраза святости учению *халкидонского богословия* о двух природах во Христе приходится признать неверно заданным.

В предисловии к своему трактату о религии Кант формулирует: на поприще наук библейскому богословию, опирающемуся на откровение, противостоит философское богословие, опирающееся на разум. Если последнее остается в пределах разума и не претендует вводить свои положения в библейское богословие, коль скоро духовные лица имеют «исключительное право» на «официальные учения» библейского богословия, философское богословие «должно пользоваться полной свободой распространения» (AA 06, S. 9; Кант, 1980, с. 84). Если же философское богословие нарушает свои границы, вторгается в область библейского богословия с намерением реформировать его учения, библейский богослов имеет право цензуры. Причем Кант различает случай, когда подобное бесчинное вторжение философа в полномочия библейского богослова доказано как действи-

тиса. And thus, all that Kant, in his quality of a philosophical theologian, wants to tell the theologian who relies upon the letter of revelation, can be summed up as follows: the theoretical confession of the content of this schema should not be turned into a condition of salvation, a condition for accepting a person as an adherent of true religion. Such necessary conditions of moral religiosity undoubtedly exist for Kant the philosopher; in a sense Kant's entire treatise on religion was written to outline in general terms the totality of these enforcement conditions of a living moral attitude that is "the only one needful". Yet it is equally obvious that the specifics of the notion about the divinity of Jesus Christ do not belong to such conditions. Thus we have to admit that the problem of *adequacy* between Kant's philosophical concept of a "supra-human" nature of the archetype of holiness and the Chalcedonian theological doctrine about the two natures in Christ has been stated in an incorrect way.

In the preface to his treatise on religion Kant states that in the field of science biblical theology, which relies upon revelation, is opposed to philosophical theology, which is based on reason. If the latter remains within the confines of reason and does not claim to introduce its statements into biblical theology, inasmuch as the clerics have a privilege to "public doctrines" of biblical theology, philosophical theology "must have complete freedom to spread" (RGV, AA 06, p. 9; Kant, 2009, p. 7). If philosophical theology transgresses its boundaries and invades biblical theology with intent to reform its doctrines the biblical theologian has the right of censorship. Kant makes a distinction between the case when a philosopher's illegitimate intrusion upon the biblical theologian's domain has been proven and when the theologian has the right of censorship of the philosophical faculty, among other things, in his quality of the *spiritual guide*, and the case when the fact of il-

тельно случившееся и когда поэтому богослов имеет право цензуры философского факультета также и в своем качестве *духовного пастыря*, и случай, когда факт бесчинного вторжения всего лишь возможен или сомнителен, то есть когда он должен быть установлен или опровергнут легитимным суждением ученой корпорации, и в этом случае библейский богослов хотя и имеет право цензуры, но только в качестве *ученого*.

Однако для нашей темы существенно, в чем именно может состоять, по Канту, подобное бесчинное вторжение. Заимствование содержания исторического откровения или основанной на нем библейско-богословской науки для использования в своих (философских) целях не является бесчинным вторжением даже в случае, если заимствуемым материалом философ пользуется так, как это согласно с разумом, но может оказаться неудобным библейскому богослову. Иными словами, ссылаясь на свидетельства исторического откровения об Иисусе или апеллируя к учениям богословов (в апологетическом или полемическом духе), философ не нарушает полномочий библейского богословия. Требуящее цензуры вторжение «происходит лишь в том случае, если он что-то *вносит* в него и тем самым намерен обратить его на другие цели, не дозволенные его устройством» (AA 06, S. 10; Кант, 1980, с. 85).

Как известно, Кант рассматривал свой трактат о религии исключительно как опыт философской теологии (философского учения о вере), которая «пользуется для подтверждения и объяснения своих положений историей, языками, книгами всех народов, даже Библией, но только для себя» (AA 06, S. 9; Кант, 1980, с. 84). Она не претендует на реформирование «официальных учений» библейского богословия. Однако и библейский богослов, со своей стороны, не наделен правом вводить свои учения в область других наук с достоинством верховного авторитета; подобная нездоровая ситуация, по Канту, была «во времена Галилея» и приводит лишь к тому, что получающий такие пол-

legitimate intrusion is merely possible or dubious, i. e. when it has to be established or refuted by legitimate judgment of the scientific corporation, in which case the biblical theologian, though still in possession of the right of censorship, has that right only in his quality of a *scientist*.

What is important for our theme, however, is to know what, according to Kant, may constitute such an illegitimate intrusion. The borrowing of the contents of the historical revelation or biblical theological science based on them for his own (philosophical) purposes is not an illegitimate intrusion, even if the philosopher uses the borrowed material in a way that accords with reason but may turn out to be objectionable to the biblical theologian. In other words, a philosopher who invokes the testimony of the historical revelations about Jesus or appeals to the doctrines of theologians (in an apologetic or polemical spirit) does not intrude upon the competence of biblical theology. An intrusion that requires censorship “occurs only insofar as he *carries* something *into* biblical theology and thereby seeks to direct that theology to other purposes than its arrangement permits” (RGV, AA 06, p. 10; Kant, 2009, p. 8).

Kant of course considered his treatise on religion to be solely an essay in philosophical theology (philosophical teaching about faith) which seeks “to confirm and elucidate its propositions, employs history, languages, books of all people, even the Bible, but only for itself” (RGV, AA 06, p. 9; Kant, 2009, p. 9). It does not claim to reform the “official teachings” of biblical theology. However, the biblical scholar, for his part, has no right to introduce his teachings into the domains of other sciences as a supreme authority; such an unhealthy situation, according to Kant, existed “at the time of Galileo” and the biblical theologian who has received such powers ends up “confiscating all experiments of human reason” (RGV, AA 06, pp. 8-9; Kant,

номочия библейский богослов «налагает запрет на все исследования человеческого рассудка» (AA 06, S. 8–9; Кант, 1980, с. 84). Для нашей темы это означает, что халкидонский догмат о Богочеловечестве в своем качестве трансрационального представления не является и не может являться *достоянием* философии, претендующей на строго рациональный образ действия<sup>17</sup>. Поэтому философская «прообразная теология» Канта, конечно, *не тождественна* содержанию учения библейского богословия какого бы то ни было времени об Иисусе Христе как Богочеловеке. Однако она не тождественна ему *в обоих направлениях*: Кант не утверждает категорически, будто *прообраз есть Иисус*, то есть что Иисус из Назарета должен быть «познаваем как» прообраз святости или как трансцендентально-практический идеал, но не утверждает он и того, будто *Иисус есть прообраз*, то есть будто Иисус из Назарета есть единственное историческое осуществление прообраза совершенной человечности<sup>18</sup>. Полагаем, что именно «кантианской скромностью» обусловлено решение Канта построить почти все отсылки к «библейскому нарративу» во второй книге «Религии...» в сослагательном наклонении («Если бы такой... человек... сошел на землю» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131); «...как если бы он принял человеческую природу» (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 130); «...опыт, в котором мог бы быть дан пример та-

<sup>17</sup> Кант допускает возможность, что религия может «объявить войну разуму» и заставить теологию «в религиозных делах не иметь по возможности никакого касательства с разумом» (AA 06, S. 10; Кант, 1980, с. 85), то есть заявлять, будто она рационально мыслит то, что в пределы разума не вмещается. Однако это не только проигрышная стратегия для самой религии, что понимали Кант и некоторые русские философы: «...что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания?» (Киреевский, 2006, с. 202). Важно, что это принципиально не есть стратегия кантовской философии религии.

<sup>18</sup> Л. Пастернак, обращая внимание на это разграничение компетенций философии и библейской теологии в предисловии Канта, задается вопросом, не возникает ли в тексте трактата «подход к Библии, несовместимый с заявленными стандартами Канта» (Pasternack, 2015, p. 487). Можно утверждать, что по крайней мере философская *христология* Канта соблюдает эти стандарты.

2009, p. 7). For our purposes this means that the Chalcedonian dogma about Godmanhood in its quality of a trans-rational representation is not and cannot be the *property* of philosophy which claims to be rigorously rational.<sup>17</sup> Therefore Kant's philosophical prototypical theology is *not*, of course, *identical* to the content of the biblical theological doctrine of any time about Jesus Christ as God-man. However, it is not identical to it *in both directions*: Kant neither asserts categorically that the *archetype is Jesus*, i. e. that Jesus of Nazareth must be "cognisable" as the archetype of holiness or as a transcendental practical ideal, nor does he claim that *Jesus is the archetype*, i. e. that Jesus of Nazareth is the only historical realisation of the archetype of perfect humanity.<sup>18</sup> I believe that it was "Kantian modesty" that prompted him to phrase almost all references to the "biblical narrative" in the second book of *Religion* in the subjunctive mood ("if [...] there had, as it were, come down from heaven to earth such a [...] human being" (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70); "insofar as he is presented as having assumed human nature" (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 68); "an experience must be possible in which an example of such a human being is given"

<sup>17</sup> Kant admits it is possible that religion can "declare war on reason" and make theology "in matters of religion [...] to have, if possible, nothing at all to do with philosophy" (RGV, AA 06, p. 10; Kant, 2009, p. 9), that is, to declare that it thinks rationally what does not fit within the bounds of reason. However, that is not only a losing strategy for religion itself, something that Kant and some Russian philosophers understood: "For what kind of religion is it that cannot stand in the light of science and consciousness?" (Kireevsky, 1998, p. 236; transl. improved by A.S.). It is important that it is radically at odds with the strategy of Kant's philosophy of religion.

<sup>18</sup> L. Pasternack, drawing attention to this delimitation of the competences between philosophy and biblical theology in Kant's preface, wonders whether the text of the treatise will not end up suggesting "an approach to the Bible incompatible with Kant's stated standards" (Pasternack, 2015, p. 487). Arguably, at least Kant's philosophical *Christology* does comply with these standards.



кого человека» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131)), тогда как в остальном тексте трактата Кант говорит в изъявительном наклонении. А именно оговорка «если бы» сопровождает положения, для признания которых за истину не имеется достаточных объективных «причин», но которые могут быть содержанием разумной *моральной веры*, «если мы решаем верить в них» (Palmquist, 2012, p. 426). Однако в контексте кантовского трактата это именно заимствованные содержания откровенной религии, которые философ использует «для себя», даже если форма использования не нравится библейскому богослову. Однако для веры (даже только моральной) они уже не «если бы», но в качестве ее содержания они не могут оправдать себя перед наукой и философией как рациональной «теорией». Иначе говоря, «прообразная теология» Канта, метафизическую часть которой составляет представление о человеческой и «сверхчеловеческой» природе прообраза совершенства, мыслится самим философом как необходимое содержание *моральной веры*, однако отнюдь не как содержание *церковной веры* известного христианского сообщества<sup>19</sup>: последняя претензия

<sup>19</sup> Нет причин полагать, будто содержание учения библейского теолога и философского теолога (в кантовском смысле терминов), принадлежащих к одному вероисповеданию (и даже к корпорации одного университета), обязано быть тождественным просто в силу их конфессионального единства. Если поэтому Н. Дж. Джейкобс замечает, что кантовский прообраз «не есть второе лицо Божества (*hypostasis*), имеющее одну сущность (*ousia*) с Богом Отцом» (Jacobs, 2012, p. 226), и характеризует позиции Канта по основным пунктам, где они пересекаются с христианством, как несовместимые с «конфессиональными стандартами» христианства, то он, хотя и признает, что говорит в этом случае «как конфессиональный христианин», упускает из виду различие между *тождеством* систематических выводов философского богословия со спекулятивными построениями библейского богословия (которого от философского богословия может требовать разве что имеющая авторитет инквизиция) и *совместимостью* между тем и другим. В том-то и дело, что автор говорит это как философствующий конфессиональный богослов, допускающий возможность речи о «ересях» в философии, а не как конфессионально определившийся философский богослов, который в этом качестве может вовсе не упоминать в своих трудах о том, во что он лично верует.

(RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 69), whereas in the rest of the treatise he uses the indicative mood. The reservation “if” accompanies the provisions whose truth is not sufficiently supported by objective “reasons” but which may be the content of a reasonable *moral faith* “if one chooses to believe them” (Palmquist, 2012, p. 426). However, in the context of Kant’s treatise it is the borrowed content of revealed religion that the philosopher uses “for himself”, even if the biblical theologian finds the form of this use objectionable. For faith, however, (even if it is only moral faith) it is no longer provided with “if”, but it cannot justify itself as content of faith before science and philosophy as a rational “theory”. In other words, Kant’s “prototypical theology” whose metaphysical part is the idea of the human and “supra-human” nature of the archetype of perfection is considered by the philosopher himself to be the necessary content of *moral faith* but by no means the content of *church faith* of a certain Christian community:<sup>19</sup> the latter claim, as Kant himself was convinced, would amount to an illegitimate intrusion upon the jurisdiction of the theologi-

<sup>19</sup> There are no reasons to believe that the content of the teaching of the biblical theologian and the philosophical theologian (in the Kantian meaning of the terms) belonging to the same faith (or even to the corporation of the same university) has to be identical simply because of their shared confession. Therefore if Jacobs notes that the Kantian archetype “is not a second divine particular (*hypostasis*) having the same essence (*ousia*) as God the Father” (Jacobs, 2012, p. 226), and characterises Kant’s positions on the main points where they intersect with Christianity as incompatible with “confessional standards” of Christianity, then, although he admits that he is speaking in this case “as a confessional Christian” (*ibid.*, p. 225), he overlooks here the difference between the *identity* of systematic conclusions of philosophical theology with speculative constructs of biblical theology (which identity could be demanded from philosophical theology only by some kind of authoritative inquisition), and the *compatibility* between the two. The point is precisely this, that the author says it as a philosophising confessional theologian who thinks it is legitimate to speak about “heresy” in philosophy, and not as a philosophical theologian who has chosen his confession and who in this quality may not even mention his personal beliefs in his works.

была бы, по собственному убеждению Канта, проявлением бесчинного вторжения в юрисдикцию богословского факультета. Кант лишь стремится показать, что моральная вера разума должна быть плодоносным зерном исторической веры, которая не хочет быть источником лжеслужения Богу. Однако та и другая пребывают, по его представлению, в различных измерениях, или перспективах<sup>20</sup>, точно так же как философская и библейская теология. Поэтому, говорит Кант, библейский богослов может считать себя «единодушным» с философским богословом или обязанным опровергать его, «если только он его слушает» (AA 06, S. 10; Кант, 1980, с. 86)<sup>21</sup>. Ибо дело идет не только об исторической вере и не только о правильности философско-теологического построения, но о судьбе «учения о религии в целом» (Там же; исправлено мной. — А. С.), которое есть при этих предпосылках двуединство моральной религии (в данном аспекте — «прообразной теологии») и церковной веры (в данном аспекте — богословской христологии). Стремление смешивать ту и другую — в пользу ли философского или богословского факультета — выдает, по Канту, «отсутствие основательности» (Там же) в понимании целостной человечности. Очевидно, однако, что при данных предпосылках философская христология «прообраза» может быть совместимой с известным взглядом церковно-верующего на Христа Богочеловека; более того, она часто с ним фактически соединяется, пусть иногда и в ущерб «основательности» и цельности взгляда. Столь же очевидно, впрочем, что полноцен-

<sup>20</sup> Согласно распространенному взгляду, Кант и кантианцы воспринимают только одну из этих перспектив (рационально-этическую) как подлинную, вследствие чего им представляется, будто «мораль определяет религию, а не наоборот, отсюда разговор о религии имеет смысл только в рамках морали» (Белов, Фахрудинова, 2017, с. 33). Сказанное Кантом о библейской и философской теологии ясно обозначает, что для него бесспорна действительность *совсем другого* дискурса о религии за стенами философского факультета.

<sup>21</sup> Но он не «слушает» его, если принимает его за коллегу по *своему* факультету, или, напротив, опираясь на авторитет Писания и отеческого богословия, именует его «еретиком».

cal faculty. Kant merely tries to show that the moral faith of reason must be the fertile grain of historical faith which does not want to be a source of pseudoservice to God. However, the two, he believes, are in different dimensions, or perspectives,<sup>20</sup> just like philosophical and biblical theology. Therefore, Kant says, the biblical theologian may think himself “at one” with the philosophical theologian or believe he must refute him, “if only he hears him” (RGV, AA 06, p. 10; Kant, 2009, p. 9).<sup>21</sup> For what is at issue here is not only historical faith and not only the correctness of the philosophical-theological construction, but the fate of “the doctrine of religion as a whole” (*ibid.*), which, given these prerequisites, is a duality of moral religion (in this aspect, “prototypical theology”) and church faith (in this aspect, theological Christology). The inclination to confuse the two in favour of the philosophical or the theological faculty betrays, according to Kant, a “lack of thoroughness” (*ibid.*) (in understanding whole humanity). It is evident, however, that given these prerequisites, the philosophical Christology of the “archetype” may be compatible with a certain view of the faithful church member on Christ the God-man; moreover, it often merges with this view in fact, even if sometimes this happens to the disadvantage of “thoroughness” and wholeness of perspective. It is likewise evident, though, that a complete picture of “prototypical theology” and of its relationship

<sup>20</sup> It is widely believed that Kant and the Kantians consider only one of these perspectives (the rational-ethical one) to be valid, so that they think that “morality determines religion and not *vice versa*, hence discussing religion makes sense only in the framework of morality” (Belov and Farkhutdinova, 2017, p. 33). What Kant has said about biblical and philosophical theology leaves no doubt that he considers unquestionable the reality of a *totally different* discourse on religion outside the walls of the philosophical faculty.

<sup>21</sup> But he does not “hear” him if he takes him for a colleague in *his* faculty or, on the contrary, calls him a “heretic” on the authority of the Scripture and of patristic theology.

ное представление о «прообразной теологии» и ее соотношении с христианским богословием и верованием можно составить только после рассмотрения кантовского учения о соотношении моральной и церковной веры в истории — идеи этического сообщества. К этой теме я и намерен обратиться в своих дальнейших исследованиях.

### Список литературы

Белов В. Н., Фахрудинова Э. Р. И. Кант о религии, вере, боге и церкви // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 1. С. 30–40.

Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 38–275.

Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. О. Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки. М.: Наука, 1998.

Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. Калуга: ИПЦ «Гриф», 2006. Т. 1. С. 200–248.

Судаков А. К. «Подлинная самость»: разум как свобода в кантовском этическом персонализме // Философия и культура. 2008. № 3. С. 61–75.

Судаков А. К. Этико-теология без постулатов: К предыстории философской теологии Канта // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2020. Т. 24, № 4. С. 637–656.

Di Cenzo J. The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion // Kant-Studien. 2013. Bd. 104, H. 1. S. 100–132. doi: 10.1515/kant-2013-0007.

Firestone Ch. L. A Response to Critics of *In Defense of Kant's Religion* // Faith and Philosophy. 2012. Vol. 29, № 2. P. 193–209. doi: 10.5840/faithphil201229219

Firestone Ch. L., Jacobs N. In Defense of Kant's Religion / Foreword by N. Wolterstorff. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

Jacobs N. Kant's Prototypical Theology: Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk // Kant and the New Philosophy of Religion / ed. by Ch. L. Firestone, S. R. Palmquist. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 124–140.

Jacobs N. A Reply to Critics of *In Defense of Kant's Religion* // Faith and Philosophy. 2012. Vol. 29, № 2. P. 210–228. doi: 10.5840/faithphil201229220.

with Christian theology and faith can only be sketched after taking into account Kant's doctrine on the relationship between moral and church faith in history: i. e. his idea of the ethical community. I intend to address this theme in my further studies.

### References

Belov, V. N. and Fahrudinova, Je. R., 2017. I. Kant on Religion, Faith, God and Church. *Kantian Journal*, 36(1), pp. 30-40. (In Rus.)

Di Cenzo, J., 2013. The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion. *Kant-Studien*, 104(1), pp. 100-132. <https://doi.org/10.1515/kant-2013-0007>

Firestone, C. L., 2012. A Response to Critics of *In Defense of Kant's Religion*. *Faith and Philosophy*, 29(2), pp. 193-209. <https://doi.org/10.5840/faithphil201229219>

Firestone, C. L. and Jacobs, N., 2008. *In Defense of Kant's Religion*. Foreword by N. Wolterstorff. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Jacobs, N., 2006. Kant's Prototypical Theology: Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk. In: C. L. Firestone and S. R. Palmquist, eds. 2006. *Kant and the New Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 124-140.

Jacobs, N., 2012. A Reply to Critics of *In Defense of Kant's Religion*. *Faith and Philosophy*, 29(2), pp. 210-228. <https://doi.org/10.5840/faithphil201229220>

Kant, I., 1998a. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Kant, I., 1998b. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Kant, I., 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by W. S. Pluhar, Introduction by S. R. Palmquist. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kireevsky, I., 1998. On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy. In: A. Khomiakov and I. Kireevsky, 1998. *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*. Translated and edited by B. Jakim and R. Bird. New York: Lindisfarne Books, pp. 233-274.

McCarthy, V. A., 1986. *Quest for a Philosophical Jesus: Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling*. Macon (GA): Mercer University Press.

Michalson, G. E., Jr., 1999. *Kant and the Problem of God*. Oxford: Blackwell Publishers.

McCarthy V. A. Quest for a Philosophical Jesus: Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling. Macon (GA) : Mercer University Press, 1986.

Michalson G. E., Jr. Kant and the Problem of God. Oxford : Blackwell, 1999.

Michalson G. E., Jr. In Defense of Not Defending Kant's Religion // Faith and Philosophy. 2012. Vol. 29, № 2. P. 181–192. doi: 10.5840/faithphil201229218.

Palmquist S. R. Could Kant's Jesus be God? // International Philosophical Quarterly. 2012. Vol. 52, № 4. P. 421–437.

Pasternack L. Kant's 'Appraisal' of Christianity: Biblical Interpretation and the Pure Rational System of Religion // Journal of the History of Philosophy. 2015. Vol. 53, № 3. P. 485–506.

Rosenkranz K. Geschichte der Kant'schen Philosophie. Berlin : Akademie-Verlag, 1987.

Sala G. "Est Deus in nobis". Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants "Kritik der praktischen Vernunft" // Philosophisches Jahrbuch. 2007. Bd. 114, № 1. S. 117–137.

## Об авторе

Андрей Константинович Судаков, доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

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

## Для цитирования:

Судаков А. К. Практический идеал во плоти. Этико-теология Канта и Богочеловечество // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 67–94.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-3

© Судаков А. К., 2021.

Michalson, G. E., Jr., 2012. In Defense of Not Defending Kant's Religion. *Faith and Philosophy*, 29(2), pp. 181-192. <https://doi.org/10.5840/faithphil201229218>

Palmquist, S. R., 2012. Could Kant's Jesus be God? *International Philosophical Quarterly*, 52(4), pp. 421-437. <https://doi.org/10.5840/ipq201252443>

Pasternack, L., 2015. Kant's 'Appraisal' of Christianity: Biblical Interpretation and the Pure Rational System of Religion. *Journal of the History of Philosophy*, 53(3), pp. 485-506. <https://doi.org/10.1353/hph.2015.0042>

Rosenkranz, K., 1987. *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Berlin: Akademie-Verlag.

Sala, G., 2007. „Est Deus in nobis“. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. *Philosophisches Jahrbuch*, 114(1), pp. 117-137.

Sudakov, A. K., 2008. "True Self": Reason as Freedom in Kantian Ethical Personalism. *Philosophy and Culture*, 3, pp. 61-75. (In Rus.)

Sudakov, A. K., 2020. Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology. *RUDN Journal of Philosophy*, 24(4), pp. 637-656. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## The author

Prof. Dr Andrey K. Sudakov, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

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

## To cite this article:

Sudakov, A. K., 2021. The Embodied Practical Ideal: Kant's Ethicotheology and Godmanhood. *Kantian Journal*, 40(2), pp. 67-94.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-3>

© Sudakov A. K., 2021.