

**КАНТ О ПРАВАХ ГРАЖДАН  
В ДЕЛАХ РЕЛИГИИ:  
К ВОПРОСУ  
ФОРМИРОВАНИЯ  
КОНЦЕПТА  
ВЕРОТЕРПИМОСТИ  
В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ  
В ГЕРМАНИИ<sup>1</sup>**

**Л. Э. Крыштоп\***

Государственное всеобщее право является одним из разделов, входящих в курс лекций Канта по естественному праву, читаемых им в 1784 г. Будучи традиционным разделом компендиумов по естественному праву того времени, для нас он может казаться удивительным по нескольким причинам. Хотя Кант и проводит различие между тремя ветвями власти, однако их названия и функции вовсе не идентичны привычным нам сегодня исполнительной, законодательной и судебной властям. Кроме того, интересно и обоснование исключения ряда властных полномочий из сферы компетенции правителя: монарх не может вершить суд и управлять, так как это унижало бы его величие. Интересен также и тот факт, что к данному разделу относится рассмотрение вопроса прав и обязанностей правителя и подданных в религиозных делах. Тем не менее для эпохи Просвещения этот вопрос играл немаловажное значение. Обсуждение же его у Канта имеет долгую предысторию формирования концепции веротерпимости и выстраивания отношений между государством и разными вероисповеданиями на основе норм естественного права, которая восходит к раннему Просвещению. В наиболее развернутом виде она впервые встречается у Христиана Томазия, считающегося родоначальником Просвещения в Германии. В то же время мы находим ряд важных аспектов, которые роднят раннюю просвещенческую концепцию Томазия и позднюю просвещенческую концепцию Канта. Прежде всего это взгляд на роль правителя в делах регулирования отношений между различными конфессиями. Так, оба мыслителя подчеркивают, что светского правителя должно интересовать лишь мирское счастье и благополучие его подданных, критерием же решения теологических споров должно быть не что иное, как поддержание порядка и спокойствия внутри государства.

**Ключевые слова:** Кант, естественное право, религия, церковь, священнослужители, обряды, правитель, государство.

«Государственное всеобщее право» — один из традиционных разделов компендиумов по естественному праву XVIII в. (Wolff, 1747; Achenwall, 1781; Stapff, 1735 и др.).

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 16-03-00806а.

\* Российский университет дружбы народов, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10/2

Поступила в редакцию: 06.03.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-2

© Крыштоп Л. Э., 2017

Рассматривался он и Кантом в рамках прочитанного им в 1784 г. курса лекций по естественному праву. Этот раздел охватывает наиболее общие вопросы государственного устройства, такие как разделение властных полномочий на три ветви, что в современных демократических обществах составляет основы конституционного строя. Правда, для Канта эти ветви власти назывались несколько иначе, чем то, к чему мы привыкли сегодня. Да и сферы их влияния распределялись не так, как сейчас. Так, судебная власть являлась подразделом власти законодательной. Причем право судить, равно как и право управлять исключалось из числа властных полномочий монарха, однако вовсе не для того, чтобы избежать концентрации власти в одних руках, а только лишь потому, что, верша дела правосудия и управления, монарх унижал бы свое достоинство. К этому же разделу традиционно относилось и рассмотрение более частных прав правителя на сбор налогов и податей, а также его полномочия в сфере ведения внутренней и внешней политики. Удивительным может показаться, что немаловажное место в этом разделе занимает право, регулирующее религиозную жизнь граждан. Однако и здесь, при ближайшем рассмотрении, мы можем заметить сильное влияние на Канта предшествующей просвещенческой традиции.

#### Кант о государстве и религии в лекциях и печатных работах

Обращаясь к разделу курса лекций по естественному праву, касающемуся рассмотрения прав и обязанностей граждан и правителя в отношении дел религии, мы усматриваем поразительное сходство с содержанием более известной работы Канта — «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784). Как и в случае лекций Файерабенда, здесь говорится о том, что дело спасения души — это личное дело каждого, а следовательно, правитель должен предоставить подданным возможность самостоятельно разбираться во взглядах по данному вопросу и не вмешиваться в подобного рода споры и следить за тем, чтобы «никто насильственно не мешал другим заниматься определением и утверждением этого спасения по мере своих сил» (Kant, 1998, А 490; Кант, 1994, с. 34–35). У этого есть только одно ограничение: предлагаемые улучшения религиозного устройства не должны нарушать общественный порядок. В противном случае правитель имеет право вмешаться и должен разрешить спор таким образом, чтобы обеспечить дальнейшее мирное сосуществование граждан. И так же, как и в лекциях Файерабенда, Кант пытается провести ту границу допустимости разных мнений по вопросам религии, за которую нельзя переходить. И так же, как и в лекциях Файерабенда, Кант для решения этой задачи вводит разграничение на две сферы — обсуждение возможных церковных усовершенствований в кругу ученой публики и проповедование их с кафедры. Однако в отличие от лекций по естественному праву здесь эти сферы получают терминологическую маркировку. Первая сфера именуется публичным применением разума: «Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как *ученым* перед всей *читающей* публикой» (Kant, 1998, А 485; Кант, 1994, с. 31). Вторая — частным: «Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе» (Kant, 1998, А 485; Кант, 1994, с. 31). И если первое — публичное применение разума — должно

быть полностью свободно и только это может привести к подлинному просвещению людей, то вот второе — частное применение — нередко должно быть сильно ограничено для блага всего общества. Говорится в тексте статьи и о том, что пока человек находится на своем посту (например, священник, читающий проповедь), он вынужден доносить до своих слушателей именно те истины, которые официально одобрены церковью, поставившей его на служение. Однако лишь в той мере, в которой эти истины не противоречат «внутренней религии», ведь «если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не смог бы отправлять свою службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя сан» (Kant, 1998, A 487; Кант, 1994, с. 32–33).

Таким образом, мы видим, что текст статьи «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» очень близок к разделу курса лекций по естественному праву, посвященному регулированию отношений между государством и церковью. Разница же между двумя текстами совсем незначительная, и относится она не столько к содержанию высказываемых положений, сколько к той перспективе, с которой Кант смотрит на них. Основным лейтмотивом статьи «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» служит призыв к самостоятельному использованию разума: «*Sapere aude!* — Имей мужество пользоваться *собственным* умом!» (Kant, 1998, A 481; Кант, 1994, с. 29). В лекциях же по естественному праву все подается в крайне сжатой и сухой форме, как и подобает правовому изложению, и этот призыв, на первый взгляд, вовсе не очевиден. Однако при более близком рассмотрении мы находим его и здесь, а именно там, где Кант провозглашает не только право, но даже обязанность правителя защищать своих подданных от тирании священнослужителей. Кант считает, что долг правителя — препятствовать вмешательству внешней религии и не позволять священнослужителям становиться *деспотами*.

Обращаясь к теме генезиса взглядов Канта на регулирование религиозной жизни граждан государства, со всей отчетливостью представленных в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», следует упомянуть также о том, что эта тема поднимается Кантом не только в лекциях по естественному праву, но также и в лекциях по рациональной теологии. Как и в случае лекций Файерабенда, здесь эта тема затрагивается весьма сжато и лаконично, однако основная канва изложения остается та же. Здесь подчеркивается, что пуганица, имеющая место быть при обсуждении теологических вопросов и вопросов веры, вполне естественна и связана с тем, что публика делает лишь первые шаги на пути освобождения из-под гнета и деспотизма ортодоксии, что чревато своего рода опьянением свободой и рядом злоупотреблений. Такой разлад во мнениях по действительно важным для каждого человека вопросам, безусловно, не идет на пользу всему обществу. Здесь-то на помощь и должна прийти государственная власть, ибо «если государства и не вмешивались ни во что, то все же они вмешивались в религиозные споры, так как сектанство, связанное с аффектом, часто может иметь очень отрицательное влияние на государство» (Kant, 1937, S. 207; Кант, 2016, с. 191–192). Однако если религиозные споры не угрожают спокойствию в обществе и остаются делом ученых, то государству лучше в них не вмешиваться.

Сравнение текста статьи «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» с записями лекционных курсов Канта оказывается весьма важным по двум

причинам. Во-первых (и здесь для нас более важными оказываются лекции по теологии), благодаря этому мы можем проследить хронологию в становлении взглядов Канта на тему церкви, ее роли и положения в обществе. Появление этой темы именно в лекциях по теологии подчеркивает религиозную ангажированность Канта, значимость его правовых разработок и вводимого разделения публичного и частного применения разума именно для сферы религиозной. Во-вторых (и здесь для нас большее значение будут иметь лекции по естественному праву), мы видим, что скорее угадываемые в статье, но не именуемые прямо права монарха на регулирование религиозной жизни общества действительно являются правами в полном смысле слова, то есть носят в представлении Канта юридический характер, вписываясь в общую систему права. Кроме того, тот факт, что этот вопрос разбирается Кантом на сей раз в рамках курса, посвященного естественному праву, при учете некоторых текстологических расхождений этого варианта его представления с вариантом в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», позволяет нам проследить истоки этих взглядов, что в конечном счете приводит нас к творчеству Христиана Томазия (1655–1728).

### Христиан Томазий о религии и государстве

Христиан Томазий в свое время был очень значимой фигурой, с которой принято начинать эпоху немецкого Просвещения, ныне же известен, пожалуй, лишь узкому кругу специалистов, занимающихся этой эпохой (см.: Cifardone, 1990, S. 15; Schneiders, 1983, S. 85; Schneiders, 1979, S. 4). Будучи долгое время профессором права в университете Галле, куда он переехал из Лейпцига в 1690 г., значительное внимание Томазий уделял именно вопросам разработки правового учения, хотя и стоит согласиться с исследователями, усматривающими тесную взаимосвязь его учения о естественном праве и учения о морали и полагающими, что они составляют единое целое (см.: Bernard, 1971, p. 226, 223–234). Тем не менее именно право можно считать ключевым звеном практической философии Томазия. Именно ему он уделял значительное внимание, и именно его он считал той основой, на которой можно выстроить новую, в корне своем антимеритократическую и очищенную от прежних заблуждений философию (см.: Lehmann-Brauns, 2004, S. 347; Hammerstein, 1979, S. 22–23; Schneiders, 1983, S. 85, 111). Правда, для того чтобы право смогло такой основой стать, его необходимо было очистить от теологических элементов, то есть создать такую систему естественного права, которая выводилась бы целиком и полностью только из естественного разума (см.: Lehmann-Brauns, 2004, S. 346–347; Fritsch, 2004, S. 61). Параллельно с этим Томазий проводил также активную борьбу с засильем церковного права, стремясь заменить его новым, им разработанным светским правом, самым ярким проявлением чего стала его борьба с процессами над ведьмами.

Такой повышенный интерес Томазия к праву и попыткам замещения права канонического правом сугубо светским имело под собой ряд объективных оснований. Немецкие земли в то время были раздроблены, население было неоднородно и, прежде всего, по религиозному признаку. Помимо так и не утихшей после окончания Тридцатилетней войны вражды между католиками и протестантами, конфликты случались и между лютеранами и реформистами, да и внутри этих деноминаций намечались

внутренние догматические споры. Это делало актуальным вопрос поиска средств примирения приверженцев различных религиозных взглядов и объединения их в единое государство. То, что такое средство бессмысленно искать в сфере вероучения какой-либо из религий, каждая из которых считала именно свое вероучение истинным и была нацелена на обращение всех инаковерующих в свою веру, было очевидно. Поэтому таким объединяющим началом, по замыслу Томазия, могла стать только светская власть в лице сильного правителя (см.: Schneiders, 1983, S. 113). И чтобы этот правитель мог установить и затем поддерживать гражданский мир среди многоконфессионального населения, ему должны были принадлежать определенные права в отношении регулирования отношений между различными вероисповеданиями. Сам правитель при этом должен был оставаться как бы вне всех религий и над ними, будучи внешним арбитром в решении спорных вопросов. Однако такая позиция влекла за собой необходимость выработки тех критериев, которыми суверен должен был руководствоваться в отношении проведения религиозной политики государства. И здесь мы как раз и усматриваем тесную взаимосвязь правового учения Томазия с его этическими взглядами.

Полностью в духе аристотелизма Томазий утверждает, что основное стремление человека — достижение счастья (см.: Thomasius, 1726, S. 58). И уже в духе христианского учения он добавляет, что счастье заключается только лишь в добродетельной жизни. Средством же достичь добродетели (и соответственно стать счастливым) Томазий считает «разумную любовь». Любовь при этом есть не что иное, как стремление к единению с тем, что близко по духу (см.: Thomasius, 1726, S. 87). Разумность же любви проявляется в том, что человек любит других больше, чем самого себя (см.: Thomasius, 1726, S. 191). Именно такую любовь Томазий считает добродетельной и утверждает, что она заложена в самой природе человеческого существа (см.: Thomasius, 1726, S. 88). Человек по природе своей — существо социальное (см.: Thomasius, 1726, S. 91). И он стремится к единению с себе подобными. И если его стремление к единению (то есть любовь) является разумно (подразумевает любовь к ближнему большую, чем к себе), то такое единение гармонично и приносит всем его участникам душевный покой. А этот самый душевный покой, по сути, и есть счастье. Таким образом, основным принципом, на котором должно, по Томазию, выстраиваться человеческое общежитие, является разумная любовь, неизменные атрибуты которой — мир и согласие.

Этот критерий и переносится Томазием в сферу правового регулирования жизни общества, так как основной целью существования государства оказывается поддержание мира и порядка в обществе (см.: Thomasius, 1699, S. 27). Названным критерием обязан руководствоваться правитель и при решении того, исповедание каких религий допускать в своем государстве, а какие запрещать. Все религии, которые, если и не способствуют, то, по крайней мере, не нарушают гражданский мир и порядок, могут быть приняты в государстве. Все же, которые этому критерию не соответствуют, должны быть запрещены (см.: Thomasius, 1699, S. 145–147). Не допустимым Томазий считал также и атеизм по той причине, что он подрывает основы морали, что не может не отразиться на общественном спокойствии (см.: Thomasius, 1699, S. 34).

Но на каком основании терпимое отношение к другим религиям вообще может быть допущено? Для ответа на этот вопрос нам снова придется обратиться к моральной философии Томазия. Если единственный путь к человеческому счастью — это любовь к другим людям (см.: *Thomasius, 1726, S. 191*) и только она способна даровать душевный покой, который и есть высшее благо, то для человека нет ничего более важного, чем заботиться о благе своего ближнего больше, чем о своем собственном. И Бог, замысливая это о человеке при его сотворении, вложил в сердца людей естественное стремление к единению душ с себе подобными в любви. В таком случае подлинное служение Богу есть не что иное, как соблюдение его заповеди любви, и ничего более человеку не нужно для того, чтобы угодить своему творцу. Однако в силу своей глубинной испорченности и по изначальной злостности своей воли человек усматривает большее благо в себялюбии. Любить же ближнего, больше чем себя, ему сложно, почему он и ищет способы компенсировать недостаток подлинной службы Богу различными суррогатами. Так на свет и появляются различные формы религиозного культа (см.: *Thomasius, 1726, S. 191–192*). Однако на этом пути человек не может снискать ни подлинной добродетели, ни благоволения Бога. Эти поступки лишь внешне кажутся проявлениями любви к Богу, на самом же деле являются лишь видимостью таковой любви, так как вместо того, чтобы исполнять предписание, заповеданное Богом, человек придумывает свои собственные, удобные самому человеку способы умиловить Бога.

Впрочем то, что внешние церемонии и обряды не нужны Богу, еще не означает для Томазия, что они в целом бесполезны и излишни. Томазий сразу же оговаривается, что вовсе не стремится доказать, что не следует совершать внешние ритуалы, но утверждает лишь то, что, каковы они должны быть, из одной лишь природы, не прибегая к помощи божественного Откровения, вывести невозможно (см.: *Fritsch, 2004, S. 50–52; Dreitzel, 1997, S. 43*). Природа же указывает нам скорее на то, что все внешние богослужения должны быть средствами, а не самоцелью, и могут опускаться (см.: *Thomasius, 1726, S. 137*), так как ни душевный покой, ни общественный мир, ни разумная любовь не уменьшатся, если будут устранены богослужebные обряды и церемонии (см.: *Thomasius, 1726, S. 138*). Таким образом, в качестве основного критерия Томазий признает лишь заповедь любви к ближнему, все же остальное считает по меньшей мере излишним и неразумным.

На основании этого же критерия Томазий критикует и церковных иерархов, усматривая в их действиях явную злонамеренность и отождествляя их тем самым с ложными учителями (Мф. 15:14). Они для того некогда ввели внешние богослужения и возвели их в ранг обязательных, прикрываясь авторитетом Бога (как если бы выполнение всех этих ритуалов от человека требовал сам Бог), чтобы обеспечить себе власть над верными и материальное благополучие. И именно потому они столь настойчиво требуют выполнения всех этих церемоний и обрядов, что боятся эту власть и благосостояние потерять.

Столь резкая оценка священнослужителей сопровождается у Томазия утверждением личной ответственности каждого человека в делах веры. Ведь Бог именно затем дал человеку разум, чтобы он сам им пользовался, в делах веры так же, как и во всех остальных сферах жизни. Никто не может представлять человека перед Богом в делах веры, только душа сама способ-

на отвечать за свою веру или неверие. И здесь мы усматриваем тот же самый призыв к самостоятельному использованию разума, что находим затем и у Канта (см.: Schneiders, 1983, S. 11). И вывод из этого Томазий делает такой же, как и почти столетие спустя будет делать Кант. Это еще раз подчеркивает, что борьба за освобождение разума и призывы к самостоятельному его использованию каждым человеком вызревали на почве конфессиональных споров и были вписаны в полемику относительно толерантности, ее допустимости и границах. И высвободиться разум должен был прежде всего из-под гнета заблуждений религиозных, некогда преступно введенных церковниками ради своей выгоды. Но первоначальной ареной этой борьбы (которую мы вполне можем называть секуляризацией) в Германии была не экономическая или моральная, а правовая сфера и создание системы права, освобожденной от теологического обоснования и рассматривающей церковь как один из субъектов права, наравне со всеми остальными. Мы видим это в творчестве Томазия, считающегося основателем Просвещения в Германии. И не в меньшей степени эта черта проявляется и у Канта, знаменующего собой его завершение.

### Итоги

Рассмотрение в рамках публичного права вопросов регулирования отношений граждан и церкви показательны для эпохи Просвещения от ее начала и до завершения. Это связано прежде всего с тем, что именно в переосмыслении представлений о церкви, ее роли и положении в обществе, ярче всего прослеживается отличительная черта эпохи Просвещения — борьба против предрассудков, за автономию человеческого разума. В поздних работах Канта мы находим развитое, систематически продуманное воплощение этой просветительской тенденции в виде концепции моральной религии (или религии разума), при отсутствии противоречия с которой различные вероисповедания могут быть приняты в государстве, если они не нарушают гражданское спокойствие и порядок. Однако уже на заре Просвещения, в работах Хр. Томазия, мы видим, хоть и не в столь систематически развернутой форме, как у Канта, зачатки той же самой идеи наличия некоей внутренней, подлинной основы религиозных вероисповеданий, сводящейся к добродетельной и разумной любви к ближнему, и возможности толерантного отношения к различным внешним формам исповедания этой базовой религии при том условии, что эти внешние вероисповедания не нарушают гражданский мир и порядок.

### Список литературы

1. *Кант И.* Лекции о философском учении о религии / пер. Л.Э. Крыштоп. М., 2016.
2. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 8. С. 29–37.
3. *Achenwall G.* *Juris naturalis pars posterior.* Göttingen, 1781.
4. *Bernard F. M.* The „Practical Philosophy“ of Christian Thomasius // *Journal of the History of Ideas*, 1971. Vol. 2(32). P. 221–246.
5. *Bordoni G.S.* Note al Testo // *Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyrabend)* / A cura di N. Hinske, G.S. Bordoni. Milano, 2016. P. 233–282.

6. *Ciafardone R.* Einleitung // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart, 1990. S. 11 – 38.

7. *Dreizel H.* Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates // Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontxt der Frühaugklärung / hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen, 1997. S. 17 – 50.

8. *Fritsch M. J.* Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen. Hamburg, 2004.

9. *Hammerstein N.* Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit // *Studia leibnitiana*. 1979. Bd. 11, H. 1. S. 22 – 44.

10. *Kant I.* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke in sechs Bänden / hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt, 1998. Bd. 4.

11. *Kant I.* Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.

12. *Lehmann-Brauns S.* Weisheit in der Weltgeschichte. Tübingen, 2004.

13. *Schneiders W.* Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983.

14. *Schneiders W.* Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer // *Studia leibnitiana*, 1979. Bd. 11, H. 1. S. 3 – 21.

15. *Stapff J. S.* Jus naturae et gentium: in duos divisum tractatus, quorum primus continet jus publicum universale, alter Hugonis Grotii, jus belli at pacis explicatum. Mainz, 1735.

16. *Thomasius Chr.* Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten. Halle, 1699.

17. *Thomasius Chr.* Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre. Halle, 1726.

18. *Wolff Chr.* Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars septima. Halle, 1747.

### Об авторе

*Людмила Эдуардовна Крыштон* – кандидат философских наук, доц. кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН), ricpatric@gmail.com

### KANT ON THE RIGHTS OF CITIZENS IN MATTERS OF RELIGION: THE CONCEPT OF RELIGIOUS TOLERANCE IN THE GERMAN ENLIGHTENMENT

L. Kryshtop

*The universal public law is a section of Kant's lectures on natural right, which he delivered in 1784. A traditional part of the then natural right compendia, it might seem strange to us today. Kant distinguished between three branches of government. However, they were not identical in the name or function to the executive, legislative, and judicial powers. Of interest is the justification of the exclusion of certain powers from the monarch's authority – the monarch must not dispense justice or rule in a way that is demeaning to his or her greatness. Moreover, the section covers the problem of the rights and obligations of the monarch and his or her subjects in religious matters. This problem was crucial to the Enlightenment. Kant's deliberations on the issue include a long prehistory of formulating the concept of religious tolerance and modelling relations between the state and different confessions, based on the rules of natural law, which date back to the early Enlightenment. For the first time, it was discussed at length by Christian Thomasius, whose endeavours marked the beginning of the Enlightenment in Germany. Moreover, a number of important aspects relate Thomasius's early Enlightenment ideas and Kant's late Enlightenment concept.*



Firstly, this is the perspective on the role of the monarch in regulating interactions between different confessions. Thus, both thinkers stressed that the secular ruler had to pay heed only to the worldly happiness and wellbeing of his or her subjects. The major criterion for resolving theological disputes must be nothing else than upholding peace and order in the state. This article is supplemented with a translation of a section of Kant's lectures on national law.

**Key words:** Kant, natural law, religion, church, clergy, rites, sovereign, state.

### References

1. Kant, I. 2016, *Lezzii o filosofskom uchenii o religii* [Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion], trans. into Russian by L.E. Kryshchtop, Moscow. (in Russian)
2. Kant, I. 1994, *Otojet na vopros: Chto takoje prosvjeshchenije* [An Answer to the Question: What is Enlightenment?], in: Kant, I. 1994, *Sobranije sochinenij v 8 tt.* [Writings in 8 vol.], ed. by A.V. Gulyga, vol. 8, Moscow, p. 29–37. (In Russian)
3. Achenwall, G. 1781, *Juris naturalis pars posterior*, Göttingen.
4. Bernard, F., M. 1971, *The „Practical Philosophy“ of Christian Thomasius*, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2 (32), p. 221–246.
5. Bordoni, G., S. 2016, *Note al Testa, Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend)*, a cura di N. Hinske, G.S. Bordoni. Milano, p. 233–282.
6. Ciafardone, R. 1990, *Einleitung*, in: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, hrsg. von R. Ciafardone, Stuttgart: Philipp Reclam. S. 11–38.
7. Dreitzel, H. 1997, *Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates*, in: *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontxt der Frühaufklärung*, hrsg. von F. Vollhardt, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S. 17–50.
8. Fritsch, M., J. 2004, *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen*, Hamburg: Meiner Verlag.
9. Hammerstein, N. 1979, *Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit*, in: *Studia leibnitiana*, Bd. 11, H. 1, S. 22–44.
10. Kant, I. 1998, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Kant I. *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 6, Darmstadt.
11. Kant, I. 1937, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K. Beyer, Halle: Akademischer Verlag.
12. Lehmann-Brauns, S. 2004, *Weisheit in der Weltgeschichte*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
13. Schneiders, W. 1983, *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
14. Schneiders, W. 1979, *Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer*, in: *Studia leibnitiana*, Bd. 11, H. 1, S. 3–21.
15. Stapff, J., S. 1735, *Jus naturae et gentium: in duos divisum tractatus, quorum primus continet jus publicum universale, alter Hugonis Grotii, jus belli at pacis explicatum*, Mainz.
16. Thomasius, Chr. 1699, *Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten*, Halle.
17. Thomasius, Chr. 1726, *Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre*, Halle.
18. Wolff, Chr. 1747, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars septima*, Halle.

### About the author

Dr Ludmila **Kryshchtop**, Lecturer, Department of History of Philosophy, Faculty of the Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia, ricpatric@gmail.com