

**УЧЕНИЕ О ПОСТУЛАТАХ
В «ЛЕКЦИЯХ КАНТА
О ФИЛОСОФСКОМ
УЧЕНИИ О РЕЛИГИИ»**

Л. Э. Крыштоп*

«Лекции о философском учении о религии Пёлица» представляют собой один из четырех сохранившихся манускриптов лекций Канта по рациональной теологии. Данный текст состоит из введения, двух частей и приложения. Во введении дается краткий обзор базовых вопросов и проблем рациональной теологии, в частности: понятие теологии, виды естественной теологии, идея высшего существа, возможные виды доказательств бытия Бога и их недостатки и т.д. Первая часть называется «Трансцендентальная теология» и не представляет особого интереса с исследовательской точки зрения, так как здесь Кант в основном следует компендиумам того времени (прежде всего, «Метафизике» Баумгартена). Вторая часть носит название «Моральная теология». Она представляет наибольший исследовательский интерес, так как здесь Кант в значительной степени отходит от компендиумов и высказывает свои собственные взгляды по излагаемым вопросам. Данный манускрипт датируется зимним семестром 1783/84 года, то есть как раз между первым изданием «Критики чистого разума» и «Критикой практического разума», а также незадолго до выхода в свет «Основположения к метафизике нравов». Этот факт делает лекции особенно важными для изучения процесса формирования и развития основных идей кантовской философии. Являясь неким промежуточным вариантом между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума», лекции предоставляют нам ряд важных пояснений, которые помогают лучше понять как первую, так и вторую «Критику». Прежде всего, это касается постулатов бытия Бога и бессмертия души и их роли в этической системе Канта.

Ключевые слова: постулаты, практический разум, бытие Бога, бессмертие души, свобода, высшее благо, аксиома, моральная теология, вера, счастье, святость, добродетель.

**История создания манускрипта
и его значение для кантоведения**

«Лекции Канта о философском учении о религии» представляют собой текст, состоящий из введения, двух частей

* Российский университет дружбы народов,
факультет гуманитарных и социальных наук,
117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6.

Поступила в редакцию 24.04.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-3

© Криштоп Л. Э., 2015

(«Трансцендентальная теология» и «Моральная теология») и приложения, носящего название «История естественной теологии согласно „Истории учения о едином истинном Боге“ Майнерса» и представляющего собой наиболее слабую и одновременно наименее интересную часть лекций (Kant, 1830, S. VII).

Данный текст впервые был опубликован в 1817 году в Лейпциге без указания имени издателя. Только второе издание, вышедшее в свет в 1830 году, сообщает нам, что издателем является лейпцигский профессор Карл Генрих Людвиг Пёлиц (1772–1838). Расхождения между двумя изданиями крайне незначительны и касаются в основном лишь предисловия. Сам Пёлиц полагал, что текст представляет собой непосредственно сами записи, сделанные во время лекций Канта. А тот факт, что текст четко структурирован и написан ясно и понятно, Пёлиц был склонен приписывать преподавательскому таланту самого кёнигсбергского мыслителя, в силу чего специально не вносил никаких изменений и поправок, дабы дать возможность читателям встретиться с самим Кантом: «В отношении основоположений, даже в отношении небольших небрежностей лекций, умышленно не было *ничего изменено*. Посредством этого можно убедиться, насколько ясно и конкретно, насколько горячо и убедительно, насколько упорядоченно и связно Кант делал устные сообщения, и что благородная популярность его лекций во многом превосходит стилистический характер его сочинений для публики» (Kant, 1830, S. VI). Однако, несмотря на веру самого Пёлица в необычайную одаренность Канта, проявлявшуюся даже в читаемых им лекциях, есть серьезные основания полагать, что текст — скорее весьма основательная переработка непосредственных записей с лекций, нежели сами записи. В этом нас убеждает, прежде всего, сравнение с другими доступными манускриптами лекций о рациональной теологии¹, в которых отсутствуют какие-либо подразделения на части и параграфы, что подтверждает тот факт, что такое подразделение не могло быть взято непосредственно из самих кантовских лекций, а является результатом позднейшей обработки. Но сравнение все с теми же манускриптами подтверждает и искренность заверения Пёлица, что им лично в текст, даже в случае описок, не было внесено никаких изменений. Поэтому наиболее правдоподобным представляется то, что Пёлиц выкупил уже переработанные записи лекций. Свидетельство издателя о том, что изданный им текст представляет собой точное воспроизведение приобретенного манускрипта, имеет особую ценность еще и потому, что он был украден (Beyer, 1937, S. VII).

В своих лекциях Кант опирался на рекомендованные к использованию компендиумы, прежде всего, на компендиум по метафизике Александра Готлиба Баумгартена (1714–1762) (Baumgarten, 1757) и компендиум по естественной теологии Иоганна Аугуста Эберхарда (1739–1809) (Eberhard, 1781). Выяснение того, какими изданиями пользовался Кант в процессе чтения лекций, имеет большое значение при попытке установить дату данного манускрипта. Так, компендиум Эберхарда вышел в свет в 1781 году, что позволяет установить год, ранее которого не мог быть написан этот манускрипт. Сам Пёлиц датирует эти лекции зимним семестром 1783/84 года

¹ Наряду с текстом Пёлица сохранились еще три манускрипта лекций по рациональной теологии: лекции по естественной теологии Фолькмана, «Данцигская рациональная теология» и «Фрагмент поздней рациональной теологии по Баумбаху». Все они были опубликованы в 28-м томе академического издания сочинений Канта.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что создание манускрипта лекций Пёлица, равно как и манускриптов лекций по естественной теологии Фолькмана и «Данцигской рациональной теологии» действительно относится к этому времени.

Датировка лекций Пёлица зимним семестром 1783/84 года, то есть как раз между первым изданием «Критики чистого разума» и «Критикой практического разума», а также незадолго до выхода в свет «Основоположения к метафизике нравов», имеет огромное значение для изучения процесса формирования и развития основных идей кантовской философии. В этом отношении особый интерес для нас представляет вторая часть лекций, посвященная вопросам моральной теологии. Именно в данных разделах Кант развивает по большей части свои собственные философские идеи, относительно редко полемизируя с мнением авторов компендиумов. Являясь неким промежуточным вариантом между наброском моральной теологии в «Критике чистого разума» и ее развернутым описанием в «Критике практического разума», лекции предоставляют нам ряд важных деталей и пояснений, которые помогают лучше понять как первую, так и вторую «Критику». В значительной степени это касается и вопросов постулирования бытия Бога и бессмертия души и их роли в этической системе Канта.

Учение о постулатах в первой и второй «Критиках»

Постулат бессмертия души и бытия Бога, наряду с постулатом свободы, — важная часть критической философии Канта. Нередко эти три положения называют «учением о постулатах» (*Postulatenlehre*). Несмотря на то, что постулаты практического разума Канта вызывали и вызывают живую заинтересованность философов и исследователей, и по сей день остается весьма распространенным взгляд на них как на нечто избыточное и противоречащее всей кантовской философской системе (Kühn, 2004, S. XXXIII). Но так ли на самом деле деструктивно и противоречиво введение в критическую философию учения о постулатах?

Прежде всего, следует отметить, что хотя в строгом смысле слова «учением о постулатах» называется учение, включающее в себя постулаты свободы, бессмертия души и бытия Бога, как они представлены Кантом в «Критике практического разума» (Förster, 1998, S. 347), элементы его без труда угадываются уже в «Критике чистого разума». При этом, с одной стороны, мы видим большое сходство в постулировании упомянутых идей в первой и во второй «Критиках». С другой же стороны, ничуть не менее очевидными кажутся и различия, касающиеся в основном постулатов бессмертия души и бытия Бога.

И в «Критике чистого разума», и в «Критике практического разума» оба положения (постулат бессмертия души и постулат бытия Бога) неразрывно связаны с моральным законом и представляют собой «теоретическое, но как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще практическому закону, имеющему a priori безусловную силу» (Кант, 1994а, с. 520; A220), то есть является постулатом чистого практического разума. При этом в обеих «Критиках» указанные два постулата тесно связываются с идеалом высшего блага, которое Кант представляет как такое состояние разумного существа, при котором «морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого счастья в

мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью» (Кант, 1994в, с. 474; A810 / B838). Но характер связи этих положений с идеалом высшего блага в первой и второй «Критиках» представляется несколько различным образом.

В «Критике чистого разума» акцент делается на несоответствии уровня моральности существа и его счастья. В силу этого мы должны полагать основание практически необходимой связи между этими двумя компонентами в интеллигибельном мире, причем «мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир» (Кант, 1994в, с. 475; A811 / B839). Бог же предстает как мудрый творец и правитель в умопостигаемом мире, без которого невозможно распределение счастья в точном соответствии с моральностью. Если мы рассматриваем только этот пассаж «Критики чистого разума», то может показаться, что речь здесь идет фактически о надежде на воздаяние в жизни после смерти и о допущении бытия Бога как гаранта такового воздаяния, без которых «прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» (Кант, 1994в, с. 476; A813 / B841). Именно на этой цитате из «Критики чистого разума» многие исследователи склонны основывать свои обвинения в нарушении автономности в определении воли и, следовательно, в привнесении гетерономных мотивов в этическую систему Канта.

В «Критике практического разума» перед нами предстает другая картина. Постулат бессмертия души вытекает из необходимости в соразмерности продолжительности существования с полной выполнением морального закона. Рассуждение, оправдывающее бессмертие души, уже неявно содержит в себе в качестве предпосылки необходимость существования Бога. Для разумных конечных существ возможен только бесконечный прогресс к моральному совершенству, но не моральное совершенство как состояние. В глазах же Бога, для которого нет временных определений, моральное совершенство как состояние и бесконечный прогресс к моральному совершенству могут совпадать. Это обстоятельство и дает надежду на полное соответствие предписаниям морального закона. Однако Кант и сам обосновывает второй постулат. Разумное существо само не есть причина природы. И сам моральный закон предписывает лишь стремление к святости (к полному соответствию воли мыслящего существа моральным предписаниям), но не содержит оснований для соответствия степени нравственности и счастья. Следовательно, мы вынуждены предполагать основание таковой связи в высшей, отличной от мира каузальности, в противном случае предписываемое нам моральным законом в качестве объекта желания высшее благо становится невозможным. Таким образом, здесь Бог предстает условием достижения высшего блага, но не обуславливает следование моральным законам. Истинные мотивы соблюдения этих законов усматриваются «не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство» (Кант, 1994а, с. 527; A232). При таком опосредовании через понятие высшего блага о гетерономии в определении воли напрямую говорить уже нельзя. Здесь нередко и усматривают коренной перелом в этических взглядах Канта. До «Критики практического разума» мы можем гово-

речь об элементах теонормной этики, в «Критике практического разума» мы видим уже другую картину: Бог по-прежнему присутствует как постулат практического разума, но уже не влияет на определение воли, а аксиоматизируется лишь как разумное и неизбежное следствие из последовательного развития идеи высшего блага.

Но если мы внимательнее разберем позицию Канта времен первой «Критики», то обнаружим, что она не столь кардинально отличается от позиции второй «Критики». В «Критике чистого разума» Кант подчеркивает, что в идеале высшего блага оба компонента (счастье и достоинство быть счастливым) неразрывно связаны друг с другом, «хотя и таким образом, что только моральная настроенность как условие делает возможным участие в счастье, а не надежда на счастье создает моральную настроенность. В самом деле, в последнем случае настроенность не была бы моральной и, следовательно, не была бы достойна полного счастья, которое с точки зрения разума не допускает никаких иных ограничений, кроме тех, которые вызваны нашим собственным безнравственным поведением» (Кант, 1994в, с. 476; A814 / B842)². Здесь речь фактически идет как раз о том, что ни надежда на награду, ни страх перед наказанием в загробном мире не могут служить мотивами наших поступков, в противном случае мы не могли бы вести речь о моральном поведении. В «Критике чистого разума» Кант хотя еще и не формулирует категорического императива в его трех классических формулировках, но уже четко различает два вида практических законов: прагматические (правила благоразумия), то есть «основывающиеся на мотиве *счастья* (Glückseligkeit)», и моральные (нравственные), то есть «имеющие своим мотивом только *достоинство счастья* (Glückseligkeit)» (Кант, 1994в, с. 472; B834 / A806)³. Если бы мотивом наших действий выступала надежда на награду или страх перед наказанием, мы бы имели дело с поведением, подпадающим под правила благоразумия, а не с подлинно моральным поведением. Это пояснение Канта, однако, нередко остается незамеченным, в силу чего исследователи и склонны приписывать Канту времен «Критики чистого разума» некий эвдемонизм и непоследовательность в развитии собственных идей. Позиция же «Критики практического разума» представляется более продуманной и расценивается как своего рода исправление неточностей и ошибок, допущенных ранее. Между первой и второй «Критиками», таким образом, отмечается принципиальный разрыв, некий водораздел между незрелой и зрелой этическими системами Канта (Düsing, 1971, S. 5–42). Оценить, насколько правомерно такое разграничение, нам как раз и помогают лекции по рациональной теологии 1783/84 года.

Учение о постулатах в «Лекциях Канта по философскому учению о религии» Пёлица

При исследовании постулатов бытия Бога и бессмертия души, а также той роли, которую эти положения играли в этике Канта в середине 80-х годов, особый интерес для нас представляет отрывок лекций по рациональ-

² Перевод исправлен по оригиналу.

³ Перевод исправлен по оригиналу. Стоит отметить, что само разделение между учением благоразумия и этикой не является изобретением Канта и присутствует в работах его предшественников (Schweiger, 1999, S. 55).

ной теологии, носящий название «О природе и достоверности моральной веры». В этом разделе Кант говорит о существовании такого вида положений, как постулаты. При этом постулат определяется как «предпосылка из объективных оснований» и четко отличается от гипотезы, являющейся «предпосылкой из субъективных оснований» (Kant, 1937, S. 144). Примером гипотезы можно считать предположение существования Бога для истолкования ряда явлений в мире, которые мы не можем объяснить никак иначе, как только допуская существование некоего высшего существа. Но следуя этим путем, мы остаемся в рамках спекулятивного разума, а наше предположение имеет статус лишь мнения, хотя и в высшей степени вероятного (Kant, 1937, S. 145). Кроме того, хотя мы и можем таким образом заключить от случайности явлений в мире о существовании некоего высшего существа, мы никогда не сможем высказать никаких утверждений относительно его природы и свойств (Kant, 1937, S. 144). Именно с этим мы сталкиваемся в физикотеологии. Однако мы можем пойти другим путем — путем постулирования бытия Бога. Правда, наше утверждение и в этом случае не будет иметь статус знания, а будет лишь положением моральной веры. Но по степени достоверности такое положение не уступает знаниям именно в силу того, что будет проистекать из объективных оснований, что позволяет Канту сравнить эти положения с математическими аксиомами: «Эти объективные основания либо *теоретические*, как в математике, либо *практические*, как в морали. Так, моральные императивы, поскольку они основываются на природе нашей сущности как свободных и разумных существ, обладают такой же очевидностью и достоверностью, какую могут иметь математические положения, тем же образом проистекающие из природы вещей. Тем самым необходимый практический постулат является в отношении наших практических познаний тем же, чем является аксиома в отношении спекулятивных познаний» (Kant, 1937, S. 144). За счет этого моральная теология приобретает значительное преимущество перед другими видами теологии, в частности, перед физикотеологией, так как «она ведет нас к *религии*, прочно связывая представления о Боге с нашей моральностью и делая нас самих как людей таким способом *лучше*» (Kant, 1937, S. 144–145). Отрицание же постулата бытия Бога неизбежно приводит нас к *absurdum practicum*. В противоположность *absurdum logicum*, означающему нелепость в суждениях, *absurdum practicum* «имеет место, когда указывается, что тот должен бы быть злодеем, кто хотел бы отрицать то или другое» (Kant, 1937, S. 145)⁴. Ход аргументации необходимости постулирования высшего существа, то есть Бога, при этом основывается все на том же кардинальном различии между достоинством быть счастливым и счастьем или же благопристойным поведением (*Wohlverhalten*) и благополучием (*Wohlbefinden*), ибо «благопристойное поведение, по меньшей мере в этой жизни, не всегда связано с благополучием» (Kant, 1937, S. 154). Не видя же соответствия этих двух составляющих в мире, мы с необходимостью должны предполагать существование некой высшей сущности и некоего иного мира, в котором

⁴ Ср. с более поздней позицией Канта в «Критике способности суждения», который, вопреки распространенным в его время представлениям, вполне может представить себе атеиста, отвергающего как существование Бога, так и бессмертие души, который бы при этом был высоконравственным человеком — см. его известный пример со Спинозой (Кант, 1994б, с. 295–296; A422 / B427 — A423 / B429).

эта сущность сможет наделить человека счастьем в той мере, в которой он сделал себя его достойным. Таким миром является моральный мир, а такой сущностью оказывается Бог с присущими ему моральными предикатами (святость, благодать и справедливость). Именно Богу под силу привести в соответствие два столь различных компонента, как благопристойное поведение и благополучие, поскольку «Бог управляет как царством целей, так и царством природы по *всеобщим* законам, которые кажутся нашему близорукому рассудку несочетающимися» (Kant, 1937, S. 151–152). В то же время Кант особым образом подчеркивает, что надежда на вознаграждение и страх перед наказанием не должны служить побудительными мотивами, так как если бы это имело место, то «человек был бы добродетельным из чувственных побуждений» (Kant, 1937, S. 146).

Таким образом, мы видим, что в своих основных положениях лекции по рациональной теологии Пёлица повторяют позицию «Критики чистого разума». И хотя можно согласиться с Дирингером, утверждающим, что в «Критике чистого разума» мы имеем дело с дедуктивным выведением постулата бытия Бога, тогда как в лекциях Пёлица Кант использует для обоснования постулатов метод *reductio ad absurdum* (Dieringer, 2009, S. 53), сути дела это не меняет. Характер постулатов бытия Бога и бессмертия души, а также причины, по которым это постулирование становится необходимым и неизбежным, в «Критике чистого разума» и в лекциях Пёлица одни и те же. В силу этого невозможно рассматривать позицию Канта, высказываемую им в лекциях 1783/84 года, как принципиально отличную от взглядов, изложенных в «Критике чистого разума». Но следует отметить, что ряд моментов, лишь обозначенных в первой «Критике», находят в данных лекциях свое пояснение. Это касается, в частности, идеи морального мира и того, каким образом Кант представлял установление гармонии между счастьем и достоинством быть счастливым в этом моральном мире. Такая гармонизация становится возможной благодаря присущей Богу справедливости в соответствии с естественным порядком⁵, состоящей в том, «что Бог заложил уже в ход вещей и в свой всеобщий мировой замысел, каким образом состояние человека с оглядкой на всю полноту его бытия должно быть пропорционально достигнутой им степени моральности» (Kant, 1937, S. 146). Важным в данном случае оказывается именно пояснение «с оглядкой на целокупность его бытия». Из дальнейшего рассуждения становится понятно, что под этим Кант подразумевает не что иное, как вечность, в которую человек переходит после смерти и в которой только и может быть завершено начатое в земной жизни его моральное развитие. При этом земная жизнь и направление движения либо в сторону добра, либо в сторону зла, характеризовавшее человека на протяжении его земной жизни, оказываются для Канта решающими, так как после смерти человек может ожидать лишь дальнейшего движения в принятом при жизни направлении, но никак не кардинального изменения этого направления: «За моральным со-

⁵ Другим видом справедливости оказывается справедливость посредством особого решения. Об этом виде справедливости Кант ничего не говорит и призывает избегать ссылок на нее при объяснении явлений, по крайней мере в той степени, в которой мы способны объяснить их при помощи другого вида справедливости — справедливости в соответствии с естественным порядком — без ущерба для святости и благодати Бога (Kant, 1937, S. 146).

вершенствованием в этой жизни последует возрастание морали, так же как за моральным ухудшением в этой жизни — еще большее падение нравственности в жизни загробной» (Kant, 1937, S. 147). Таким образом, речь здесь не идет о распределении счастья в соответствии с достоинством быть счастливым в буквальном смысле, но скорее о том, что человек, который при жизни сделался достойным счастья, после смерти продолжит свое бесконечное развитие и в перспективе вечности может быть приравнен к морально совершенному, то есть достигшему полного соответствия предписаниям морального закона. И в этом уже угадывается постулат бессмертия души в том виде, в котором он представлен в «Критике практического разума», а именно: постулирование бессмертия души исходя из необходимости достижения святости, которое возможно для человека только в бесконечном (вечном) моральном прогрессе. Постулат бессмертия души оказывается связанным с весьма необычным (на первый взгляд) определением высшего блага как состоящего из святости и счастья, вопреки традиционной дефиниции Канта, определяющей высшее благо как состоящее из добродетели и счастья (Кант, 1994а, с. 506; A199). Эта замена не осталась незамеченной уже для современников Канта (Schulze, 1795, S. 52). В дальнейшем она не раз становилась объектом пристального внимания исследователей (Sala, 2004, S. 276; Zobrist, 2008, S. 305; Albrecht, 1978, S. 124–126), давая повод к утверждениям, что постулат бессмертия души на самом деле никак не связан с понятием высшего блага (Guttman, 1959, S. 68–69) и является избыточным (Albrecht, 1978, S. 126; Sala, 2004, S. 274; Guyer, 1997, S. 8; Wimmer, 1990, S. 69–70). И действительно, в данном случае мы сталкиваемся с кажущейся непоследовательностью аргументации. Постулирование бессмертия души как бесконечного процесса морального самосовершенствования имеет смысл только в том случае, если мы говорим именно о святости как о первом компоненте высшего блага, для добродетели же это вовсе не необходимо. Только святость (как состояние) не может быть в полной мере достигнута человеком. И лишь для того, чтобы все-таки иметь возможность представлять реализацию высшего блага при этом непротиворечивой, мы должны предполагать бессмертие как возможность бесконечного приближения к этому идеалу. Определяя высшее благо как состоящее из добродетели и счастья и неожиданно начиная говорить о необходимости святости, Кант, как кажется, противоречит сам себе, легко заменяя одно понятие другим, совсем не тождественным первому. Но, на мой взгляд, все же корректнее говорить не о прямой замене в понятии высшего блага добродетели на святость, а о наличии разных моделей высшего блага: идеальной и распределительной⁶. И если на основании текста только лишь «Критики практического разума» эти две модели могут казаться совершенно различными и в чем-то даже противоречащими друг другу, то сравнение с текстом лекций по рациональной теологии и текстом «Критики чистого разума» предоставляет нам ряд недостающих деталей, позволяющих рассматривать эти модели не только как непротиворечивые и тесно связанные между собой, но в каком-то смысле и вовсе как одну модель, изображенную с разных точек зрения.

⁶ Ср.: Beck L.W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago, 1960. P. 268; Hagerstrom A. Kants Ethik im Verhaltnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Upsala, 1902. S. 486–487.

Концепции высшего блага в критической философии Канта

Высшее благо является крайне важным понятием для этики Канта. Оно присутствует уже в «Критике чистого разума» (Кант, 1994в, с. 476; A814 / B842) и сохраняется в дальнейших критических работах Канта, посвященных этической проблематике. При этом мы можем встретить различные дефиниции этого понятия, что и дает нам право говорить о наличии разных моделей высшего блага в критической философии Канта.

Распределительная модель высшего блага включает в себя добродетель (как первую составную часть) и счастье, находящееся в точном соответствии с уровнем нравственности. Таким образом, можно говорить о том, что в соответствии с этой моделью каждый должен получать то, что заслуживает. Для реализации такого высшего блага нам и необходим Бог как управитель и знаток сердец, который один может точно знать, чего заслуживает человек, и воздать этому человеку по заслугам. Бессмертие души в данном случае будет всегда неявно подразумеваться как некая будущая жизнь, на которую мы должны надеяться, не видя такового справедливого воздаяния на земле. Именно эту модель, как кажется, имеет в виду Кант в «Критике чистого разума» и в ранних лекциях по моральной философии.

Идеальная модель включает в себя святость (как совершенную добродетель) и абсолютное счастье. Такая модель характерна, прежде всего, для «Критики практического разума», где она присутствует в качестве идеального состояния, к которому человек должен стремиться и ввиду невозможности реализации которого и вводятся постулаты бессмертия души и бытия Бога. Но ее следы мы находим уже в «Критике чистого разума», когда Кант говорит о «системе вознаграждающей себя самой моральности», в которой «свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего счастья, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия» (Кант, 1994в, с. 474; A809 / B837)⁷. Здесь уже не приходится говорить о распределении или воздаянии. Строго говоря, эта модель могла бы функционировать и без допущения бытия Бога. Но такая система возможна только «в умопостигаемом, то есть моральном, мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (склонностей)» (Кант, 1994в, с. 474; A809 / B837). Для нас, людей, она недостижима и есть «только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (Кант, 1994в, с. 473; A808 / B836).

Нередко эти модели рассматриваются как совершенно различные, несвязанные между собой понятия высшего блага; Канта же при этом обвиняют в непоследовательности: в «Критике чистого разума» и других критических работах он определяет высшее благо как состоящее из добродетели и справедливости, в «Критике практического разума» в разделе, посвященном бессмертию души, неожиданно начинает говорить о святости как об одном из двух необходимых компонентов высшего блага, не приводя достаточных объяснений замены. Однако эти недостающие объяснения мы находим в тексте лекций по рациональной теологии Пёлица.

⁷ Перевод исправлен по оригиналу.

Как и в первых двух «Критиках», в лекциях Пёлица проводится четкое различие между двумя принципиально несхожими компонентами. Здесь Кант именуется их счастьем (*Glückseligkeit*) и самоудовлетворенностью (*Selbstzufriedenheit*). Последнее представляет собой «наслаждение своей собственной персоной, а так как нашей отличительной чертой является ничто иное, как свобода, то самоудовлетворенность — это «наслаждение своей свободой или свойством своей воли» (Kant, 1937, S. 154). Первое же, то есть счастье, — это «наслаждение целокупностью нашего бытия» (Kant, 1937, S. 153), оно зависит от физических условий, в силу чего «ни одно творение не имеет в своем распоряжении естественных сил, чтобы оно могло привести счастье в согласие со своей самоудовлетворенностью», но «наша полная самоудовлетворенность, утешительное осознание порядочности, является благом, которое у нас никогда нельзя украсть, каким бы ни было наше внешнее состояние» (Kant, 1937, S. 154). При этом подчеркивается, что «это различие между самоудовлетворенностью и счастьем является столь же необходимым, сколь и важным. Ибо можно быть счастливым, не будучи блаженным, хотя к совершенному счастью (самоудовлетворенности) относится также и сознание своего собственного достоинства или же самоудовлетворенность» (Kant, 1937, S. 154). Таким образом, мы видим, что хотя Кант и использует в лекциях несколько иной терминологический язык, речь идет, по сути, о том же, о чем и в первых двух «Критиках», а именно об идеале высшего блага, состоящем из двух неоднородных компонентов — счастья и самоудовлетворенности, которую в своих печатных работах Кант называет добродетелью. То, что такое отождествление правомерно, подтверждает венчающая рассматриваемый пассаж полемика со стоиками, ошибочно полагавшими, что добродетель неразрывно связана с благополучием. В силу этого мы вполне можем говорить о наличии в лекциях Пёлица рассмотренной выше распределительной модели высшего блага, которое здесь носит название «совершенное счастье» (*vollkommene Glückseligkeit*).

Но в этом небольшом отрывке из лекций Пёлица дается одно важное пояснение. Когда речь идет о самоудовлетворенности, то есть наслаждении свободой своей воли, подчеркивается, что «если эта самоудовлетворенность распространяется на все наше существование, то оно именуется блаженством (*Seligkeit*)» (Kant, 1937, S. 154). Другими словами, Кант называет блаженством такое состояние, при котором во всей целокупности нашего существования мы всегда оказывались полностью свободны в определении нашей воли, то есть в каждом моменте нашего бытия были морально совершенными. Естественно, что такое состояние присуще только Богу и является тем, что в «Критике практического разума» будет названо святостью. В таком варианте изображения высшего блага мы без труда угадываем идеальную модель высшего блага как раз в том виде, в котором она представлена в первой «Критике», а именно в виде системы «вознаграждающей себя самое моральности», где «свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего счастья» (Кант, 1994в, с. 474; A809 / B837)⁸. Введение же в эту систему присущего только Богу блаженства (святости) наглядно демонстрирует нам, что и в случае идеальной модели высшего блага из второй «Критики» мы имеем дело все с тем же ее вариантом, наблюдаемым нами в первой «Критике».

⁸ Перевод исправлен по оригиналу.

Лекции Пёлица по рациональной теологии представляют особый интерес при исследовании взглядов Канта на вопросы морали и религии и их взаимосвязи. Будучи датированы зимним семестром 1783/84 года, они являются промежуточным звеном между вариантом моральной теологии, представленной в «Учении о методе» первой «Критики», скорее наброском, нежели развернутым обоснованием, и вариантом второй «Критики», и дают нам ряд важных пояснений и объяснений, позволяющих лучше понять как первую, так и вторую «Критики». Это становится особенно важным еще и потому, что нередко между этими двумя работами склонны проводить принципиальный водораздел. В «Критике чистого разума» мы видим пережитки ранней незрелой позиции Канта, характеризующейся привнесением в этику теомных элементов, а следовательно, и некоторой гетерономии в определение воли. В «Критике практического разума» перед нами предстает уже развитая, очищенная от подобного рода недоработок этическая система, которую мы и можем считать зрелой позицией философа. Рассматриваемые же лекции как раз и представляют нам доказательства того, что позиция «Критики чистого разума» ничем принципиально не отличается от более поздней позиции Канта в «Критике практического разума», напротив, позиция второй «Критики» — по сути, все тот же вариант моральной теологии, с которым мы имеем дело и в первой «Критике», но только более полно представленный и оснащенный рядом доработок (но не поправок), что позволяет нам рассматривать ее как последовательное развитие заложенных уже в «Критике чистого разума» идей без какого-либо принципиального изменения основных положений.

Список литературы

1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1994а. Т. 4.
2. Кант И. Критика способности суждения // Там же. 1994б. Т. 5.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994в.
4. Кант И. Лекции по этике. М., 2000.
5. Albrecht M. Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim, 1978.
6. Baumgarten A. G. Metaphysica. Halle, 1757.
7. Beck L. W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago, 1960.
8. Beyer K. Vorwort // Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.
9. Dieringer V. Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009.
10. Düsing Kl. Das Problem des höchsten Gutes // Kant-Studien. 1971. Bd. 62.
11. Eberhard I. A. Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle, 1781.
12. Förster E. Die Wandlungen in Kants Gotteslehre // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1998. Bd. 3 (52).
13. Guttmann J. Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Würzburg, 1959.
14. Guyer P. In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft // Philosophisches Jahrbuch. 1997. Bd. 104.
15. Hägerström A. Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Upsala, 1902.
16. Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre // Hrsg. von K. H. L. Pölitiz. Leipzig, 1830.
17. Kant I. Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von W. Stark. Berlin ; New York, 2004.
18. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.

19. Kühn M. Einleitung // Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von W. Stark. Berlin ; New York, 2004.
20. Sala G. Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar. Darmstadt, 2004.
21. Schulze G. E. Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Kiel, 1795.
22. Schwaiger Cl. Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999.
23. Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin ; New York, 1990.
24. Zobrist M. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation // Kant-Studien. 2008. Bd. 99.

Об авторе

Людмила Эдуардовна **Крыштон** — канд. филос. наук, ассист. кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, ricpatric@gmail.com

THE POSTULATES OF PRACTICAL REASON IN KANT'S LECTURES ON POELITZ'S PHILOSOPHICAL DOCTRINE OF RELIGION

L. Kryshtop

“Lectures on Poelitz’s philosophical theory of religion” are one of the four surviving manuscripts of Kant’s lectures on rational theology. The Lectures include an introduction, two parts, and an appendix. The introduction contains an overview of the basic questions and problems of rational theology, namely: the concept of theology, arts of natural theology, the idea of highest essence, possible types of arguments for the existent of God and their limitations etc. The first part is called “Transcendental theology”. It is of limited research interest, since it largely follows contemporary textbooks (first of all, Baumgarten’s Metaphysics). The second part “Moral Theology” is of considerable research interest, since it departs from the textbook material and presents Kant’s own ideas on the subject. This manuscript is dated winter semester 1783/84, i.e. the period between the first edition of the Critique of Pure Reason and the Critique of Practical Reason, and shortly before the publication of Groundwork of the Metaphysic of Morals. Thus, these lectures are of special important for studying the process of development of the key ideas of Kant’s philosophy. Being an interim variant between The Critique of Pure Reason and Critique of Practical Reasons, these lectures contain a number of explanations contributing to a better understanding of both Critiques. In particular, this holds true for the postulates of the existence of god and immortality of the soul and their role on Kant’s ethical system.

Key words: postulates, practical reason, existence of god, immortality of soul, freedom, highest good, axiom, moral theology, belief, happiness, virtue, holiness.

References

1. Kant, I. 1994a, *Kritika prakticheskogo razuma [Critique of practical reason]*, in: Kant I. *Sobr. soch.* w 8 t., Moscow, T. 4.
2. Kant, I. 1994b, *Kritika sposobnosti suzhdeniya [Critique of Judgment]*, in: Kant I. *Sobr. soch.* w 8 t., Moscow, T. 5., 414 p.
3. Kant, I. 1994c, *Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]*, Moscow.
4. Kant, I. 2000, *Lekcii po etike [Lectures on ethic]*, in: *Lekcii po etike*, translated by A.K. Sudakov, Moscow.
5. Albrecht, M 1978, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim.
6. Baumgarten, A.G. 1757, *Metaphysica*, Halle.

7. Beck, L.W. 1960, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago.
8. Beyer, K. 1937, *Vorwort*, in: *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K. Beyer, Halle.
9. Dieringer, V. 2009, *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
10. Düsing, Kl. 1971, *Das Problem des höchsten Gutes*, in: *Kant-Studien*, Bd. 62, S. 5–42.
11. Eberhard, I. A. 1781, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, Halle.
12. Förster, E. 1998, *Die Wandlungen in Kants Gotteslehre*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 3 (52), S. 341–363.
13. Guttman, J. 1959, *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung*, Würzburg.
14. Guyer, P. 1997, *In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 104, S. 1–18.
15. Hägerström, A. 1902, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Upsala.
16. Kant, I. 1830, *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K.H.L. Pölit, Leipzig.
17. Kant, I. 2004, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, Berlin ; New York.
18. Kant, I. 1937, *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K. Beyer, Halle.
19. Kühn, M. 2004, *Einleitung*, in: *Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, Berlin ; New York.
20. Sala, G. 2004, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar*, Darmstadt.
21. Schulze, G.E. 1795, *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Kiel.
22. Schwaiger, Cl. 1999, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
23. Wimmer, R. 1990, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin ; New York.
24. Zobrist, M. 2008, *Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation*, in: *Kant-Studien*, Bd. 99, S. 285–311.

About the author

Lyudmila KryshTOP, Department of History of Philosophy, Faculty of the Humanities and Social Science, Peoples' Friendship University of Russia, ricpatric@gmail.com