

УДК 1(091):2-141

ХРИСТИАН ВОЛЬФ И ИММАНУИЛ КАНТ
О БЫТИИ БОГАЛ. Э. Крыштон¹

Рассматриваются позиции Христиана Вольфа и Иммануила Канта по вопросу возможности доказательства бытия Бога. Анализируются критика Вольфа в адрес физико-теологического доказательства и предлагаемые им меры по его улучшению. Показывается, что Бог занимает центральное место в философской системе Вольфа и является фундаментальной предпосылкой как его теоретической, так и практической философии. Хотя Вольф настаивает на том, что естественный закон свойственен природе человека и по этой причине доступен познанию разумом человека без обращения к божественному откровению, по факту тем не менее именно Бог оказывается творцом этого естественного закона и причиной его совершенства. Соответственно, и вера в истинного Бога в философии Вольфа обязательна для достижения высшей степени добродетели, тогда как язычникам и атеистам доступна лишь низшая ее ступень. Кант предпринимает критику в адрес традиционных доказательств бытия Бога как в докритический, так и в критический период. Анализируется роль, которую Бог играет в практической философии Канта. В результате сравнения позиций Канта и Вольфа автор приходит к выводу о наличии большого числа сходств. Главное из них проявляется в том, что, хотя оба мыслителя рассматривали моральный / естественный закон в качестве универсального и повелевающего независимо от веры человека в Бога, однако по факту вера в Бога оказывалась неизбежным следствием подлинной моральной настроенности индивида.

Ключевые слова: Кант, Вольф, Бог, доказательство бытия Бога, мораль, естественный закон, физико-теологическое доказательство, онтологическое доказательство, постулат

¹ Российский университет дружбы народов (РУДН), Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.
Поступила в редакцию: 10.02.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-1

CHRISTIAN WOLFF AND IMMANUEL KANT
ON THE EXISTENCE OF GODL.E. Kryshton¹

The positions of Christian Wolff and Immanuel Kant on the possibility of proving the existence of God require some examination. Wolff's critique of the physical-theological proof and his proposed ways of improving it are here analysed. God is central to Wolff's philosophical system and the fundamental prerequisite of his theoretical and practical philosophy. Although Wolff insists that the natural law is inherent in human nature and can therefore be comprehended by human reason without turning to divine revelation, in reality God is the creator of this natural law and the cause of its perfection. Accordingly, faith in the true God in Wolff's philosophy is obligatory for achieving the supreme degree of virtue, whereas pagans and atheists can achieve only its lowest degree. Kant criticises traditional proofs of the existence of God both in his pre-critical and critical periods. The author looks at the role God plays in Kant's practical philosophy. Comparing the positions of Kant and Wolff, the author finds many similarities between them. Chief of them is that although both thinkers saw the moral/natural law as universal and obligating regardless of a person's faith in God, in fact faith in God turned out to be an inevitable consequence of the true moral attitude of the individual.

Keywords: Kant, Wolff, God, proof of the existence of God, morality, natural law, physical-theological proof, ontological proof, postulate

¹ Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University).
6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russia.
Received: 10.02.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-4-1

Проблема доказательства бытия Божия является одной из классических проблем традиционной метафизики. Ее осмысление мы находим в том числе и в трудах многих философов немецкого Просвещения — как раннего, так и позднего. Это тем более заслуживает отдельного внимания, так как бытует восприятие философии эпохи Просвещения как уже секуляризованной или, по крайней мере, быстрыми темпами продвигающейся в деле секуляризации, для которой Бог все больше и больше отходит на второй план и превращается из *causa sui* все больше в некий второстепенный предмет мышления, уже не столько фундамирующий человеческий разум, сколько, напротив, производный от него (Schneiders, 2014, S. 187–188). В этой связи Кант становится своего рода манифестацией этих процессов, выступая с критикой традиционных доказательств бытия Бога и предлагая свой постулат бытия Бога. Хр. Вольф же рассматривается как своего рода основатель движения в этом направлении. При этом в его философии подчеркивается, с одной стороны, развитие критериев оценки аутентичности божественного откровения (что станет впоследствии важной темой философских размышлений философов уже позднего Просвещения), с другой — утверждение возможности познания того, что морально, и без веры в Бога, на основе одного только разума, в силу чего моральными могут быть и язычники. На основе последнего этику Вольфа иногда оценивают как а-теистическую (Albrecht, 1985, S. XXXVI; Klemme, 2018, S. 295–296). Все это в целом складывается у нас в картину восприятия немецких просветителей как последовательно элиминирующих из философского рассмотрения теологические основания и предпосылки. В данной статье мы более подробно остановимся на проблеме доказательства бытия Бога у Вольфа и Канта и, поставив под сомнение стройность выше обозначенного восприятия философии раннего и позднего немецкого Просвещения, попробуем определить ту роль, которую Бог призван играть в философских построениях этих двух мыслителей.

Proof of the existence of God is a classical problem of traditional metaphysics. It engaged the minds of many philosophers of the German Enlightenment, both early and late. This merits attention all the more because Enlightenment philosophy is often seen as secularised philosophy or at least moving rapidly toward secularism, whereby God increasingly recedes into the background becoming not *causa sui* but a secondary object of thought, not the foundation of human reason, but its derivative (Schneiders, 2014, pp. 187-188). This makes Kant a manifestation of these processes, as it were, since he challenges traditional proofs of God's existence and offers his postulate of God's existence. Wolff in turn is seen as the philosopher who initiated movement in that direction. The aspects of his philosophy that are stressed are, on the one hand, the development of criteria of assessing the authenticity of divine revelation (which would later form an important theme for philosophers of the later Enlightenment) and, on the other hand, his claim that cognition of what is moral is possible without faith in God and solely by reason, so that pagans too can be moral. On the strength of this Wolff's critique is sometimes described as a-theistic (*cf.* Albrecht, 1985, p. XXXVI; Klemme, 2018, pp. 295-296). All this seems to suggest that German enlighteners were consistently eliminating theological grounds and prerequisites from their thinking. This article takes a closer look at the problem of the proof of God's existence in the works of Wolff and Kant and, questioning the rigour of the above perception of the philosophy of early and late German Enlightenment, attempts to determine the role God is called upon to play in the philosophies of the two thinkers.

Проблема доказательства бытия Бога в философии Вольфа

Уже в ранних работах Хр. Вольфа мы видим обращение к проблематике доказательств бытия Бога. При этом в центре внимания оказывается доказательство, которое мы могли бы назвать физико-теологическим, что само по себе не вызывает особого удивления, учитывая, насколько значим был именно этот вид доказательства в эпоху Просвещения и сколько большие надежды на него возлагались (Ciafardone, 1990, S. 211–212). В разных сочинениях Вольфа мы можем найти некоторые модификации этого доказательства, однако общая его направленность остается по сути своей неизменной. И уже в ранних сочинениях мы видим критические замечания Вольфа в адрес этого типа доказательства, что и приводит его самого в конечном счете к убежденности в несостоятельности классического вида данного доказательства и необходимости его существенной доработки. Именно это доказательство впоследствии станет прообразом одного из видов доказательств, подвергнутых Кантом критике уже в ранней работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» и затем в «Трансцендентальной диалектике» первой «Критики».

Особенностью Вольфова рассмотрения проблемы доказательств бытия Бога с самых ранних сочинений является попытка применения строго математического метода в этой области, суть которого заключалась в том, что «все отчетливо разъясняют, основательно доказывают и постоянно связывают одну истину с другой» (Wolff, 1743, Vorrede [zu der ersten Auflage]). Именно несоответствие этому методу Вольф и считает причиной непоследовательности традиционного физико-теологического доказательства, распространенного в его время. Такого рода замечания встречаются уже в первом издании его работы «Ratio praelectionum» и получают дальнейшее развитие в последующих его работах. При этом замечания, высказывае-

The Problem of the Proof of God's Existence in the Philosophy of Christian Wolff

The problem of the proof of the existence of God is already addressed in Wolff's early works. He focuses on the proof which may be called physical-theological, which is not surprising considering the importance that was attached to this proof during the Enlightenment era and the great hopes that were pinned on it (cf. Ciafardone, 1990, pp. 211-212). We find different modifications of this proof in Wolff's works, but the general thrust remains unchanged. Already in Wolff's early works we find critical remarks about this type of proof, which eventually lead him to the conclusion that the classical form of this proof is untenable and needs to be elaborated further. It is this proof that prefigures one type of proof which Kant criticised already in his early work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* and then in the "Transcendental Dialectics" in the first *Critique*.

From the earliest works, Wolff's approach to the problem of the proof of the existence of God is marked by an attempt to apply rigorous mathematical methods which "clearly explain, and thoroughly prove everything and constantly link one truth with another"² (Wolff, 1743, *Vorrede [zu der ersten Auflage]*). It is the failure to comply with this method that Wolff considers to be the cause of inconsistencies in the traditional physical-theological proof which was current in his time. Such remarks occur in the first edition of his work *Ratio praelectionum* and are elaborated in his following works. Wolff's remarks are in many ways similar to the later Kantian critique of this proof.

² "[...] alles deutlich erklärt, gründlich erweißt, und eine Wahrheit mit der andern beständig verknüpffet."

мые Вольфом, во многом напоминают основные моменты более поздней кантовской критики в адрес этого доказательства.

Физико-теологическое доказательство исходит из того, что, если существует некий порядок в мире, то должен существовать творец этого порядка, без которого этот порядок не был бы возможен. Однако уже в первой части «*Ratio praelectionum*» Вольф делает оговорку, что этот аргумент не может быть применим к тому случаю, когда порядок мира сам по себе является абсолютно необходимым. Впоследствии это замечание повторяется и во втором издании данной работы, и в других работах 1730-х гг., становясь одним из основных моментов критики данного типа доказательства (Marcolungo, 2011, S. 148–157). Для того чтобы мы могли заключать от существующего порядка в мире к его творцу, необходимо, чтобы этот порядок был сам по себе случаен. Однако в традиционном физико-теологическом доказательстве мы не видим обоснования этой посылки. Она предполагается негласно. В итоге же получается, что физико-теологическое доказательство представляет собой разновидность логического круга в аргументации, приходя к доказательству того, что изначально было заложено в его посылки. Это приводит Вольфа в конечном счете к заключению, что физико-теологическое доказательство в такой форме является несостоятельным, так как в строгом смысле ничего не доказывает, что вызвало неприятие со стороны пиетистов и послужило еще одним поводом к изгнанию Вольфа из Галле.

В то же время в критике пиетистов мы находим некое превратное понимание слов Вольфа, что и приведет его к необходимости прояснения своей позиции по этому вопросу в более поздних работах. Указывая на явные недостатки физико-теологического доказательства, Вольф тем самым вовсе не желал полностью опровергнуть какую-либо возможность доказательства бытия Бога как таковую (в чем, пожалуй, несмотря на все видимое сходство основных положений критики и будет состоять основное различие Вольфа и Канта). Напротив, он лишь указывал возможные направления доработки это-

The physical-theological proof proceeds from the assumption that if there is some kind of order in the world, then there must be a creator of this order without whom such order would be impossible. However, early on in *Ratio praelectionum* Wolff makes the reservation that this argument cannot be applied to the case where order in the world is absolutely necessary in itself. The remark is repeated in the second edition of the work and in other works of the 1730s to become one of the key aspects of the critique of this type of proof (cf. Marcolungo, 2011, pp. 148-157). If the existing order in the world is to lead us to the existence of its creator, the order itself must be accidental. However, we do not find this premise in the traditional physical-theological proof. It is assumed tacitly. As a result, the physical-theological proof turns out to be a variety of the logical circular argument leading to proof of what has been initially present in the premise. Thus, Wolff comes to the conclusion that the physical-theological proof in this form is untenable because it does not prove anything in the strict sense, a claim which was rejected by the Pietists and gave added reason for Wolff's eviction from Halle.

However, we find in the Pietists' critique a misinterpretation of Wolff's words, which would prompt him to explain his position on the issue in his later works. In pointing to the obvious shortcomings of the physical-theological proof, Wolff was not denying any possibility of proving the existence of God as such (which would constitute the main difference between Wolff and Kant, in spite of the apparent similarities of their critiques). On the contrary, he merely pointed to the paths of perfecting this proof, the need to prove that order in nature exists and that it is not accidental. It is

го доказательства, а именно необходимость доказательства того, что порядок природы вообще существует и что он случаен. Только после этого можно было бы переходить к выведению из порядка природы существования ее творца. Именно на этом сам Вольф и концентрируется в последующих своих рассуждениях.

Проблема мира и его свойств подробно рассматривается в его латинской «Космологии», а также в «Естественной теологии» (Wolff, 1736b, S. 745–752). Мир состоит из отдельных элементов, взаимосвязанных между собой. При этом любые изменения объясняются законом достаточного основания, четкую формулировку которого мы видим уже в «Немецкой метафизике»: «Все, что существует, должно иметь достаточное основание, почему оно существует» (Wolff, 1729, S. 16–17; Вольф, 2001, с. 242). В итоге как взаимосвязи между элементами, так и сами элементы оказываются случайными, что приводит нас к случайности самого мира в целом, из которой мы уже можем заключать к его сотворению в таком виде Богом. Однако стоит отметить, что в «Немецкой метафизике» случайность мира оказывается лишь составным элементом более обширных размышлений, которые, по сути, складываются в иной тип доказательства — доказательство космологическое. Именно оно является центральным для «Немецкой метафизики». И именно оно будет иметь большое значение в последующем сравнении позиции Вольфа с кантовскими взглядами на проблему доказательств бытия Бога, особенно в докритический период. Случайность мира входит составным элементом и еще в одно доказательство, представленное в философии Вольфа и занимающее центральное место в его «Немецкой метафизике».

Бог становится основным предметом рассмотрения в заключительной (шестой) главе сочинения. Такая структура работы может создавать впечатление того, что размышления о Боге оказываются скорее выводом, следствием из всего изложенного ранее, что вряд ли можно считать корректным. Скорее, Вольф здесь следует обратным путем — начиная от наиболее

only then that one can proceed to derive from the existence of order in nature the existence of its creator. This is what Wolff would concentrate on in his subsequent work.

The problem of the world and its properties is considered in detail in his Latin *Cosmologia* as well as in *Natural Theology* (Wolff, 1736b, pp. 745-752). The world consists of interconnected elements. Any changes are explained by the law of sufficient reason which is clearly formulated already in *German Metaphysics*: “[...] all that exists must have a sufficient reason why it exists [...]”³ (Wolff, 1729, pp. 16-17). As a result both the interconnections between elements and the elements themselves are accidental; this leads to accidents in the world as a whole, from which we may conclude that it was created in this shape by God. However, it is worth noting that in *German Metaphysics* the accidental character of the world is but one part of broader reflections which essentially add up to a different type of proof, the cosmological type. It is central to the *German Metaphysics*. It will be important in the subsequent comparisons of Wolff’s position with Kant’s views on the problem of the proof of the existence of God, especially in the pre-critical period. The accidental nature of the world becomes an element of yet another proof in Wolff’s philosophy, which is pivotal for his *German Metaphysics*.

God becomes the main object of analysis in the final (sixth) chapter of that work. The structure of the work may create the impression that reflections on God come as a conclusion, a consequence of all that precedes it, which is hardly the case. Rather, Wolff follows the reverse path,

³ “[...] so muß auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist [...]”

очевидных вещей и продвигаясь к рассмотрению вещей все более фундаментальных. В результате приходится согласиться скорее со следующим: несмотря на то что Бог рассматривается в самом конце, по факту мы вынуждены констатировать, что здесь мы имеем дело не с надстройкой, а, наоборот, с основанием вольфианской философской системы.

Примечателен и другой факт. Размышления Вольфа о Боге начинаются именно с доказательства его существования. И как раз в этом единственном аспекте мы и видим отсылку к предшествующему анализу (а именно к доказательству нашего собственного существования, представленному в главе 1). Именно отталкиваясь от нашего собственного существования, Вольф пытается доказать, что Бог существует, и притом с необходимостью. Размышления Вольфа здесь вполне традиционны. Если мы существуем (а то, что мы существуем, Вольф уже доказывал в главе 1), то причина нашего существования может быть либо в нас самих, либо вне нас. Далее Вольф делает некоторый скачок в аргументации, так как сразу же начинает рассматривать атрибуты той вещи, которая имеет основание своего существования в себе самой (без конкретизации, что же именно является этой вещью и насколько оправданными могут быть наши собственные притязания на такой статус). Такая вещь является самостоятельной сущностью (Wolff, 1729, S. 575; Вольф, 2001, с. 324), она является основанием существования других вещей (Wolff, 1729, S. 575–576; Вольф, 2001, с. 324). Она вечна (Wolff, 1729, S. 576; Вольф, 2001, с. 324), неизмерима (Wolff, 1729, S. 576–577; Вольф, 2001, с. 324), является первой и последней (Wolff, 1729, S. 577–578; Вольф, 2001, с. 324), нетленна (Wolff, 1729, S. 578; Вольф, 2001, с. 325), нетелесна (Wolff, 1729, S. 578; Вольф, 2001, с. 325), неделима ввиду своей простоты (Wolff, 1729, S. 578–579; Вольф, 2001, с. 325), независима и существует посредством своей собственной силы (Wolff, 1729, S. 579; Вольф, 2001, с. 325). И только после выведения основных свойств такой вещи Вольф переходит к доказательству того, что та-

starting with the more obvious things and moving towards more fundamental things. As a result, one has to concur with the following: although God is examined at the very end, in fact we are looking not at a superstructure, but at the very foundation of the Wolffian philosophical system.

Yet another fact is worth noting. Wolff's reflections on God begin with proof of his existence. This is the only pointer to the preceding analysis (i.e. proof of our own existence, presented in Chapter I). It is by proceeding from our own existence that Wolff tries to prove that God exists; moreover, that he exists necessarily. Wolff's reasoning takes a traditional course. If we exist (as Wolff has proved in Chapter I) the cause of our existence is either within us or without. Next Wolff makes a leap in his argumentation and starts examining the attributes of the thing that has the foundation of its existence within itself (without specifying what exactly this thing is and how justified our own claims to this status may be). Such a thing is an independent entity (Wolff, 1729, p. 575), it is the ground for the existence of other things (*ibid.*, pp. 575-576). It is eternal (*ibid.*, p. 576), immeasurable (*ibid.*, pp. 576-577), first and last (*ibid.*, pp. 577-578), immortal (*ibid.*, p. 578), incorporeal (*ibid.*, p. 578), indivisible owing to its simplicity (*ibid.*, pp. 578-579), independent and existing by its own force (*ibid.*, p. 579). It is only after deriving the main properties of such a thing that Wolff proceeds to prove that such a thing cannot be either the world (*ibid.*, pp. 579-580), or our own soul (*ibid.*, p. 580). Importantly, this thing cannot be the world because the world is accidental and composite. The soul cannot claim to be such a thing because its essence is in the representing force which depends on the world outside it, i.e. the soul is

кая вещь не может быть ни миром (Wolff, 1729, S. 579–580; Вольф, 2001, с. 325–326), ни нашей собственной душой (Wolff, 1729, S. 580; Вольф, 2001, с. 326). При этом важным оказывается, что миром такая вещь не может быть, так как мир является случайным и составным. Душа же не может претендовать на то, чтобы быть такой вещью, по причине того, что ее сущность состоит в представляющей силе, зависящей от мира вне ее, то есть душа не является самостоятельной, что также противоречит набору установленных свойств необходимой сущности. Таким образом доказывается, что необходимая вещь находится вне нас и при этом является вещью вне мира. Именно такая вещь обычно и называется Богом.

Итак, с одной стороны, мы видим, что такая классическая метафизическая тема, как доказательство бытия Бога, не была обойдена вниманием Хр. Вольфа. С другой стороны, можно утверждать, что сама эта проблема не находилась в центре внимания Вольфа и затрагивалась нередко как бы мимоходом. Более значимыми для Вольфа оказывались скорее рассмотрение атрибутов Бога и та связь, в которой так понимаемый Бог состоял с им сотворенным миром.

Место Бога в философской системе Вольфа

Одним из аспектов данного мира является естественный закон, регулирующий моральное поведение человека. Этот закон называется «естественным» именно в силу того, что он полностью выводится из самой природы, благодаря чему он и оказывается полностью доступен познанию одним лишь человеческим разумом. Именно этот закон является в моральной философии Вольфа первопринципом нравственности, в связи с чем его этическую концепцию иногда характеризуют как «атеистическую», поскольку такой взгляд на естественный закон, как кажется, уже не нуждается для своего обоснования и укрепления в какого-либо рода отсылках к Богу, а следовательно, и нравственность тогда не нуждается в вере в Бога

not independent; this also contradicts the set of established properties of the necessary entity. This proves that the necessary thing is outside us and outside the world. This thing is usually called God.

Thus, on the one hand, we see that Wolff gave the classical metaphysical theme its due – proving the existence of God. But, on the other hand, the problem was not central for Wolff who often touched upon it in passing, as it were. He paid more attention to the attributes of God and the connection between God thus understood and the world he created.

The Place of God in Wolff's Philosophical System

One of the aspects of the given world is the natural law which regulates man's moral behaviour. The law is called "natural" precisely because it is derived entirely from nature, owing to which it lends itself fully to human understanding. This law is, in Wolff's moral philosophy, the primary principle so that his ethical concept is sometimes described as "atheistic" since such a view of the natural law does not seem to need any grounding or reinforcement by any references to God, and morality consequently also has no need for God (still less a concrete Christian God) and becomes equally possible for Christians, pagans, deists and even atheists. At the same time this account of Wolffian moral philosophy cannot explain on what grounds Wolff seriously considers the human being's obligations to God to be an inalienable part of his *German Ethics* and why Wolff himself is convinced that divine blessing is necessary for achieving the maximum possible degree of virtue for humans which is out of reach for atheists and pagans. These obvious inconsistencies in Wolff's position prompt the need to take a closer look

(тем более конкретно в Бога христианского) и в равной степени становится возможной как для христиан, так и для язычников, деистов и даже атеистов. В то же время такая точка зрения на вольфианскую моральную философию не способна объяснить, на каком основании Вольф всерьез рассматривает обязанности человека по отношению к Богу в качестве неотъемлемой составной части своей «Немецкой этики» или почему он остается уверен в необходимости божественной благодати для достижения максимально возможной для человека степени добродетели и в недостижимости таковой для атеистов и язычников. Эти лежащие на поверхности видимые несостыковки в позиции Вольфа приводят нас к необходимости более глубокого рассмотрения того, какое место Бог призван занимать в его философской системе. И в данном случае мы склонны скорее согласиться с Р. Тайсом, утверждавшим, что необходимость обоснования Бога и важности христианской веры возникает не только при разборе Вольфом конкретных обязанностей человека по отношению к себе, окружающим и собственно к самому Богу, а коренится гораздо глубже, а именно в обосновании самих первопринципов и основных понятий Вольфовой этики и онтологии (Theis, 2013a, p. 5), таких как понятия естественного закона, совершенства и свободы воли.

Понятие естественного закона подробно рассматривается в его «Немецкой этике». Естественный закон является абсолютно необходимым по причине того, что встроен в природу человека. В любом случае свои действия человек выстраивает именно в соответствии с ним, независимо от того, знает он о нем или нет. Такое подчеркнутое внимание к заложенности этого закона в природе и вызывает впечатление того, что Вольфу удается вывести свое основное правило морали независимо от Бога.

В то же время при более внимательном рассмотрении этой проблемы мы видим, что подобное впечатление ложно. Хотя естественный закон и заложен в самой природе и в этом смысле может быть понят без непосредственных от-

at the place God occupies in his philosophical system. I am inclined to go along with Robert Theis (2013a, p. 5) who claims that the need to ground God and the importance of the Christian faith arises not only when Wolff analyses man's concrete obligations towards himself, the people around him and God, but has deeper roots in the grounding of the primary principles and main concepts of Wolffian ethics and ontology, such as the concepts of natural law, perfection and free will.

The concept of natural law is examined in detail in his *German Ethics*. Natural law is absolutely necessary because it is built into human nature. Whether or not a human being knows it, he acts in accordance with this law. The emphasis on the law being built into nature creates the impression that Wolff manages to derive his main moral rule independently from God.

But a closer analysis of the problem shows that this is a false impression. Although natural law is built into human nature and therefore can be understood without direct reference to God, ultimately it is God who created nature. It is precisely because nature was created by the inherently perfect God that the natural law is also perfect. Thus, although Wolff manages to avoid theonomy in grounding specific ethical prescriptions since all of them are derived from the nature of things through natural law and not from God's will, an indirectly atheonomic grounding of moral rules is made possible, according to Wolff, only thanks to God.

Similar paradoxes crop up in Wolff's attempt to apply his rules to the study of divine revelation (cf. Casula, 1986). In *German Metaphysics* we find a fairly detailed discussion of the criteria for distinguishing genuine revelation (cf. Wolff, 1729, pp. 623-629). Later we find a still more detailed discussion of revelation and its types in *Natural Theology* (Wolff, 1736, pp. 417-431). Likewise in *Latin Logic* he stress-

сылки к Богу, однако в конечном счете именно Бог является творцом этой природы. И именно потому, что эта природа сотворена совершенным по своей природе Богом, естественный закон тоже совершенен. Таким образом, хотя Вольфу и удается избежать теонности в обосновании конкретных этических предписаний, так как все они выводятся посредством естественного закона из природы вещей, а не из воли Бога, однако опосредованно это атеистическое обоснование правил морали становится возможным у Вольфа все равно не иначе, как только благодаря Богу.

Аналогичная парадоксальность отмечается и в попытках Вольфа применить выработанные им правила метода к исследованию божественного откровения (Casula, 1986). В «Немецкой метафизике» мы находим достаточно подробное обсуждение критериев, при помощи которых можно отличить подлинное откровение от ложного (Wolff, 1729, S. 623–629; Вольф, 2001, с. 340–342). Впоследствии мы видим еще более подробное рассмотрение откровения и его видов в «Естественной теологии» (Wolff, 1736б, р. 417–431). В «Латинской логике» Вольф также подчеркивает необходимость подчиненности истин откровения, по содержанию сверхъестественных, общим логическим правилам связи истин (Wolff, 1732, р. 687). Именно этот подход к божественному откровению, предполагающий для его оценки использование разумных критериев, в значительной степени определяет оценку Вольфа как мыслителя, поспособствовавшего развитию в Германии в эпоху Просвещения критики библейского откровения и основанного на нем христианского вероучения (Gawlick, 1986, S. 141).

Однако такая оценка упускает из виду один нюанс — Вольф неустанно подчеркивает, что Бог является творцом всех истин, как доступных естественному познанию силами человеческого разума, так и ему недоступных. Таким образом, гарантом критериев истинности, применяемых человеком для оценки достоверности сообщенного в откровении, оказывается в конечном счете сам Бог, что, по сути, представ-

es the need for subordinating the truths of revelation, which are essentially supernatural, to the general logical norms of the connection of truths (Wolff, 1732, p. 687). It is this approach to divine revelation implying the use of reasonable criteria that largely accounts for the assessment of Wolff as a thinker who, in Enlightenment Germany, contributed to the critique of biblical revelation and the Christian faith based on it (Gawlick, 1986, p. 141).

However, this assessment overlooks an important nuance: Wolff constantly stresses that God is the creator of all truths, both those that can be grasped by human reason and those that cannot. Thus the guarantor of the criteria of truth that man uses to ascertain the veracity of what the revelation says is, in the final analysis, God himself, which represents circular argumentation. We are faced with a situation when “human reason, as something created, acquired the legitimacy of its normative claims from the divine reason. When, however [...] it contradicts revelation, it can ultimately understand itself only as an *interpreter* of the divine norm and truth, but never falsely consider itself to stand above them as their measure”⁴ (Theis, 2013b, p. 59). This nuance prompts substantial adjustments to the notion of Wolff as a thinker who tried to put human reason above divine revelation. One would rather go along with Theis who claimed that Wolff was working out his rules of method and applied them to the study of the truths of revelation, not in order to annul them or even drastically restrict their sphere of influence, but, on the contrary, to prove the need for them with mathematical precision (Theis, 2013b, pp. 34-36).⁵

⁴ “[...] die menschliche Vernunft, als geschaffene, [hat] die Legitimität ihrer normativen Ansprüche von der göttlichen her [...]. Dort, wo sie gegenüber der Offenbarung [...] auftritt, darf sie sich letztlich nur als Ausleger der göttlichen Norm und Wahrheit verstehen, nie aber als deren Maßstab sich als über ihr stehend vermeinen.”

⁵ We find proof of this in Wolff’s autobiography. Describing his youth in Breslau, where he witnessed in-

ляет собой круг в аргументации. Мы сталкиваемся с ситуацией, когда «человеческий разум, как сотворенный, обретает легитимность своих нормативных притязаний от божественных. Тогда же, когда он... вступает в противоречие с Откровением, он может понимать себя в конечном счете только как интерпретатор божественной нормы и истины, но ни в коем случае не полагать себя ошибочно их мериллом, возвышающимся над ними» (Theis, 2013б, S. 59). Этот нюанс вносит существенные коррективы в представления о Вольфе как о мыслителе, пытавшемся подчинить божественное откровение человеческому разуму. И здесь, скорее, следует согласиться с Тайсом, утверждавшим, что Вольф разрабатывал свои правила метода и применял их затем к исследованию истин Откровения не для того, чтобы тем самым устранить последние или, по меньшей мере, крайне ограничить их сферу влияния, а, наоборот, для того, чтобы с математической достоверностью доказать их необходимость (Theis, 2013б, S. 34–36)².

² Последнее находит подтверждение в автобиографии Вольфа. Рассказывая о своей юности в Бреслау, где он вынужден был быть свидетелем нескончаемых и порой крайне ожесточенных споров между католиками и лютеранами, он пишет: «Так как я жил там в среде католиков и с самого раннего детства наблюдал ревность лютеран и католиков по отношению друг к другу, и при этом заметил, что каждый ошибочно полагает себя правым, то у меня появилась мысль, нельзя ли показать истину в теологии настолько отчетливо, что она не будет подвержена противоречию. Когда же я услышал, что математики доказывают их предметы столь достоверно, что каждый должен признать за истинное то же самое, я жаждал изучить математику ради метода, дабы постараться привести теологию к неоспоримой достоверности» (Wolff, 1841, S. 120–121). Об обусловленности интереса Вольфа к теологии и, шире, к практической философии в целом и его попытках применения и в этих разделах философии неоспоримого метода пишет и Т. Арно (Arnaud, 2008, p. 205). Ж.-П. Пачёни также рассматривает этот ранний период как решающий, полагая, что все основные темы Вольфовой философии и основы его математического метода сформировались именно в это время (Paccioni, 2006, p. 35–37). Другой точки зрения придерживается Ю. Шмидт, утверждающий, что основной сферой интересов Вольфа была математика и (лишь во вторую очередь) естествознание (Schmidt, 1862, S. 419). Среднюю позицию занимает К. Швайгер, полагающий, что определяющей для Вольфа была не теологическая проблематика сама по себе, а проблема «отношения *“fides”* и *“ratio”*, религиозной веры и философского разума» (Schwaiger, 2011, S. 213).

Wolff's craving to combine affirmation of logical laws of sufficient reason and contradiction which he derived as the first grounds of the existence of everything (including God) and the claim that God is the perfect creator of all that exists, leads to yet another insoluble paradox of his metaphysical system. On the one hand, Wolff seeks to explain how God creates the best of all possible worlds. On the other hand, while keen to let God preserve his traditional attributes of perfection and omnipotence, he is equally keen to preserve the significance for him of the logical laws on which his system is based. As a result Wolff has to transfer the

terminable and sometimes fierce arguments between Catholics and Lutherans, he writes: "Because I lived among Catholics and observed from early childhood the jealousy of Lutherans and Catholics toward each other, noticing that each mistakenly thought himself to be right, I began to wonder whether it is not possible to show the truth in theology so clearly as to be incontrovertible. When I heard that mathematicians proved their objects with such certainty that everyone had to recognise them as true, I was keen to study mathematics for the sake of the method in order to take up the task of bringing theology to incontrovertible certainty" (cf. *"Weil ich aber da unter den Catholiken lebte und den Eifer der Lutheraner und Catholiken gegen einander gleich von meiner ersten Kindheit an wahrnahm, dabei merckte, das ein ieder Recht zu haben vermeinete; so lag mir immer im Sinne, ob es dann nicht möglich sei, die Wahrheit in der Theologie so deutlich zu zeigen, dass sie keinen Widerspruch leide. Wie ich nun nach diesem hörte, daß die Mathematici ihre Sachen so gewis erwiesen, daß ein jeder dieselben vor wahr erkennen müsse, so war ich begierig die Mathematik methodi gratia zu erlernen, um mich zu befehligen, die Theologie auf unwidersprechliche Gewisheit zu bringen"*) (Wolff, 1841, pp. 120-121). T. Arnaud (2008, p. 205) also writes about Wolff's interest in theology and – more broadly – practical philosophy as a whole – and his attempts to apply incontrovertible method in these departments of philosophy as well. J.-P. Paccioni (2006, pp. 35-37) also considers this early period to be decisive, believing that all the main themes of Wolffian philosophy and the foundations of his mathematical method were formed at that time. A different view has been expressed by Schmidt (1862, p. 419) who claims that mathematics was the main sphere of Wolff's interests while natural science came second. Schwaiger (2011, p. 213) takes an intermediate position, noting that what mattered most to Wolff was not theological problems in themselves, but the problem of the "relation between *fides* and *ratio*, religious philosophy and philosophical reason".

Желание Вольфа совместить утверждение непреложности логических законов достаточного основания и противоречия, выведенных им в качестве первых оснований существования всего (в том числе и Бога), и утверждение того, что Бог является совершенным творцом всего сущего, приводит его к еще одному неразрешимому парадоксу его метафизической системы. С одной стороны, Вольф стремится обосновать, каким образом Бог творит наилучший мир из всех возможных. С другой — не в меньшей степени он желает сохранить за Богом его традиционные атрибуты совершенства и всемогущества и значимость для него логических законов, положенных в основание его системы. В результате Вольфу приходится переносить предлагаемое им для нашего мира разделение на возможное (логически непротиворечивое) и действительное (полнота возможности)³ на Бога⁴. В результате этого переноса получается, что Бог совершенен и всеведущ в той мере, в какой он представляет в своем совершенном рассудке все без исключения возможные миры (то есть те, которые логически непротиворечивы), однако не все из них могут быть воплощены в действительность в соответствии с законом достаточного основания. И из тех, которые могли бы стать действительными, лишь один вариант является наилучшим. В силу совершенства своего рассудка Бог способен оценить разные возможные миры и выбрать наилучший, который посредством своего волеизъявления он и претворяет в действительность.

При такой попытке подведения Бога под действие универсальных логических законов возникают по меньшей мере две сложности. Прежде всего, хотя сама аргументация Воль-

division into the possible (logically consistent) and the real (the fullness of possibility),⁶ which he proposes for our world, to God.⁷ As a result of this transfer it turns out that God is perfect and omniscient to the extent that he has in his perfect reason all the possible worlds (i.e. those that are logically non-contradictory) but not all of them can be translated into reality in accordance with the law of sufficient reason. Of the variants that can be translated into reality only one is the best. Owing to his perfect reason God can assess various possible worlds, choose the best one and will it into reality.

The attempt to explain God through universal logical laws raises at least two problems. First of all, although Wolff's argument is based on the division between the possible and the real and the need for God to exercise his free will in order to translate elements of the former into elements of the latter, this division is non-contradictory only with regard to human reason. Men can imagine many possible things but by no means all of them can be put into practice. For God, for whom thought is the creating word, to think a perfect world already means to create this world in reality. God, being perfect by nature, cannot create anything that is not perfect, and so he has practically no choice. It follows that we either have to deprive God of free will, recognising that he has to create perfection, or we have to admit that God makes no difference between the possible and the real, since God considers as real alternatives those that are merely possible choices, i.e. other, imperfect worlds which cannot

³ Р. Тайс отмечает, что данное разделение возможного и действительного фактически может быть сведено к традиционному для школьной философии разделению *ens universalis* и *ens singularis*, или же на сферы общего и единичного (Theis, 2013a, p. 25–26). Влияние традиции школьной философии на формирование ключевых терминов философии Вольфа отмечает также А. Корр (Corr, 1983, p. 33).

⁴ Ф. Маутнер усматривает в этом черты антропоморфизма (Mauthner, 2010, S. 207).

⁶ Theis (2013a, pp. 25-26) notes that the division into the possible and the real can actually be reduced to the traditional school division into *ens universalis* and *ens singularis*, or the spheres of the universal and the singular. A. Corr (1983, p. 33) also notes the influence of school philosophy on the shaping of key terms in Wolff's philosophy.

⁷ F. Mauthner (2010, p. 207) sees here features of anthropomorphism.

фа выстраивается на разделении возможного и действительного и необходимости проявления Богом свободной воли для претворения элементов первого в элементы второго, разделение это оказывается непротиворечивым только в отношении человеческого рассудка. Люди могут представлять себе многие возможные вещи, однако далеко не все из них могут претворяться в действительность. Для Бога же, для которого мысль есть творящее слово, помыслить совершенный мир уже оказывается идентичным с претворением этого мира в действительность. А так как Бог в силу совершенства своей природы не может сотворить несовершенство, то реального выбора у Бога фактически нет. Таким образом, мы либо вынуждены лишить Бога свободы воли, признав, что он вынужден творить совершенство, либо мы вынуждены признать, что для Бога нет различия между возможным и действительным, так как лишь возможные выборы других, несовершенных миров, которые в соответствии с законом достаточного основания никогда не смогут реализоваться, для Бога тем не менее рассматриваются как реально возможные альтернативы. Вольф же одновременно пытается отстоять как различие возможного и действительного, так и свободу воли Бога, и тем самым, по сути, исключает Бога из сферы действия закона достаточного основания, им же самим позиционируемого как универсальный.

На эти сложности, связанные с попытками Вольфа согласовать его собственные правила метода с анализом божественной природы, обращает внимание, в частности, российский кантовед В. А. Жучков. Некоторую парадоксальность аргументации Вольфа он склонен объяснять посредством ссылки на нарушение Вольфом им же самим предлагаемых «первых принципов» метафизического познания, которое тем не менее «оказывается необходимым для построения самой же системы, для решения ее собственных внутренних проблем» (Жучков, 2001, с. 82). И в этом с ним было бы сложно поспорить. Однако в дальнейшем это приводит В. А. Жучкова к крайне скептической

be realised in accordance with the law of sufficient reason. Wolff, however, simultaneously asserts the difference between the possible and the real and God's free will, thereby effectively excluding God from the sphere of the law of sufficient reason which he himself posits as universal.

These difficulties, stemming from Wolff's attempts to conjoin his own rules of method and the analysis of the divine nature, have been noted among others by the Russian Kant scholar Vladimir A. Zhuchkov. Zhuchkov (2001, p. 82) attributes the paradoxical elements of Wolff's argumentation to Wolff's own violation of his "first principles" of metaphysical cognition, which is nevertheless "necessary for building the system itself, for the solution of its own internal problems". Quite acceptable. However, it leads Zhuchkov to make an extremely sceptical assessment of the theological implications of Wolff's thinking and to claim that they are superfluous and irrelevant and have no cognitive value. In the final analysis, Zhuchkov considers the introduction of God who preserves his classical attributes as the prime entity to be simply an obeisance to tradition, which lacks proper grounding in Wolff's own philosophy.

Violation of the principle of division of the spheres of the real and the possible is also noted by Theis (2013a, pp. 25-26), who, however, comes to a fundamentally opposite opinion concerning the significance of theological premises for Wolff. Martin Pott (1992, p. 185) also stresses not only the importance of the initial theological premises for Wolff's philosophical system but also the significance of the theological consequences which directly explicate his main rules, such that he speaks about a "theological continuation" of the rules of Wolff's scientific method. This is arguably the most correct position.

оценке теологических импликаций построений Вольфа и к утверждению, что они являются излишними и посторонними, а в своем познавательном значении и вовсе ничтожными. В конечном счете введение в рассмотрение Бога и сохранение за ним классических атрибутов, присущих первосущности, В. А. Жучков считает скорее простой данью традиции, не находящей в самой философии Вольфа должного обоснования.

Несоблюдение в отношении Бога принципа разделения сфер действительного и возможного отмечает и Р. Тайс (Theis, 2013a, p. 25–26), приходя, однако, к принципиально противоположному мнению по вопросу значимости для Вольфа теологических посылок. М. Потт также подчеркивает не только важность исходных теологических посылок для философской системы Вольфа, но и значимость теологических следствий, являющихся непосредственной экспликацией его основных правил, в силу чего он говорит о некоем «теологическом продолжении» правил научного метода Вольфа (Pott, 1992, S. 185). Именно эта позиция и представляется более корректной.

Не менее значимым для понимания роли Бога в философской системе Вольфа становится анализ его понимания того, что есть добродетель. Добродетель является основным предметом рассмотрения в его «Немецкой этике», где она, по сути, оказывается стремлением к благу, тогда как благо определяется как то, что «делает совершеннее» (Wolff, 1743, S. 6), или же как то, что «совершенствует нас и наши состояния» (Wolff, 1729, S. 260; Вольф, 2001, с. 272; Wolff, 1736a, p. 390). Однако не менее интересна в нашем контексте рассмотрения его работа «Речь о практической философии китайцев», в которой в общих чертах мы видим изложение всех основных принципов его практической философии. Критерием добра в «Речи», так же как и в других сочинениях Вольфа по моральной философии, является совершенство. Все, что делает наше состояние совершеннее, является благом. Напротив, то, что делает нас менее совер-

No less important for understanding the role of God in Wolff's philosophical system is the analysis of his concept of virtue. Virtue is the main subject of analysis in his *German Ethics* where it is essentially defined as the pursuit of the good, while good is defined as that which "makes perfect"⁸ (Wolff, 1743, p. 6), or as that "which improves us and our state"⁹ (Wolff, 1729, p. 260; Wolff, 1736a, p. 390). However, in our context, his *Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese* is no less interesting. In it we find the formulation, in a general way, of all the main principles of his practical philosophy. The criterion of the good in the *Discourse*, as in Wolff's other works on moral philosophy, is perfection. Everything that makes our state more perfect is good. On the contrary, what makes us less perfect is evil (Wolff, 1985, pp. 51, 31-33). It is natural for the soul to choose the good and equally, to avoid evil (*ibid.*, p. 31), which leads Wolff to assert that the highest moral rule should be to follow the law of the nature of the human spirit (*ibid.*, p. 25). If the soul chooses evil, this is only because it is deluded into perceiving evil as good (*ibid.*, p. 31). That is why learning is so important because in the process the human being understands the nature of things and learns to avoid delusions concerning the good or evil of their nature (*ibid.*, pp. 45-47).

Thus, at first glance, it may seem that Wolff consistently adheres to the idea that the human being's natural forces are sufficient to achieve virtue, which consists in constant orientation toward improvement, and that no divine help is required (*ibid.*, p. 33). Wolff goes even further. Some passages in the *Discourse* may be

⁸ "[...] vollkommen machet [...]"

⁹ "Was uns und unsern Zustand vollkommener machet [...]"

шенными, оказывается злым (Wolff, 1985, S. 51, 31–33). Выбирать добро для души естественно, равно как естественно для нее избегать зла (Ibid., S. 31), в силу чего Вольф и утверждает, что высшим правилом морали должно стать следование закону природы человеческого духа (Ibid., S. 25). Если же душа и выбирает зло, то только потому, что заблуждается, представляя злое как доброе (Ibid., S. 31). Поэтому столь важную роль играет обучение, в процессе которого человек постигает природу вещей и становится способным избегать заблуждения относительно ее благости или злостности (Ibid., S. 45–47).

Таким образом, на первый взгляд может показаться, что Вольф весьма последовательно проводил мысль о том, что для достижения добродетели, заключающейся в постоянной ориентации на совершенствование, достаточно природных сил человека и не требуется божественное вспоможение (Ibid., S. 33). При этом Вольф идет еще дальше. Некоторые пассажи «Речи» дают основания полагать, что, с его точки зрения, отсутствие религии у китайцев не только не является преградой на пути совершенствования добродетели, но оказывается чуть ли не преимуществом: будучи лишены образа Бога, они не могут основывать нравственные поступки на внешних мотивах, таких как страх перед верховным господином (которым оказывается Бог) или надежда на вознаграждение свыше, но вынуждены руководствоваться только мотивами внутренними. Все их благие поступки проистекают исключительно из свободы воли, а не из принуждения, реализуемого Богом (Ibid., S. 47–51).

Однако более внимательное прочтение «Речи» показывает, что с добродетелью китайцев дела обстоят все же не так просто, так как еще в начале «Речи», прежде чем высказать предположение о пользе отсутствия у китайцев религии, Вольф оговаривается, что добродетель может быть трех видов: 1) добродетель, достигаемая только благодаря естественным силам; 2) добродетель, достигаемая благодаря разумному постижению свойств Бога (то

construed to mean that the fact that the Chinese have no religion, far from being an obstacle in the way of improvement of virtue, is arguably an advantage: not having the image of God, they cannot base their moral acts on external motives such as fear of the overlord (who turns out to be God) or the hope of a reward from above, and have to be guided solely by internal motives. All their good acts stem from free will, and not from coercion by God (ibid., pp. 47-51).

However, a more attentive reading of the *Discourse* shows that things with virtue among the Chinese are not as simple, since at the beginning of the *Discourse*, before suggesting that lack of religion benefits the Chinese, Wolff makes the reservation that virtue can be of three kinds: 1) virtue achieved solely owing to natural forces; 2) virtue achieved through an understanding of God's properties by reason (i.e. natural religion); and 3) virtue achieved thanks to divine guidance through truths set forth in revelation (ibid., p. 27). Wolff calls the first kind "philosophical virtue," the second "philosophical piety" and the third "theological or Christian virtue" (ibid., p. 139). It can readily be seen that only virtue of the first, lowest, kind is ascribed to the Chinese.

We see that, although Wolff tries to build his philosophical system without reference to God as the ultimate ground, he still has to appeal to the supreme being. The fact that the reference occurs toward the very end and that the chapters devoted to the investigation of the essence of God are set forth strictly in accordance with his method, does not eliminate the fact that without God the key provisions of Wolff's philosophical system hang in the air, having no solid basis. Thus, theology and

есть естественной религии); 3) добродетель, достигаемая благодаря божественному водительству посредством истин, явленных в Откровении (Ibid., S. 27). Первая называется Вольфом «философской добродетелью», вторая — «философским благочестием», третья — «теологической или христианской добродетелью» (Ibid., S. 139). Как несложно понять, китайцам приписывается только добродетель первого вида, то есть самая низшая ступень.

Таким образом, мы видим, что, несмотря на стремление Вольфа выстраивать свою философскую систему, не прибегая к ссылке на Бога как последнее основание, ему все равно приходится обращаться к высшей сущности. И то, что это обращение происходит в самом конце и изложение разделов, посвященных исследованию сущности Бога, проводится строго в соответствии с выработанным им методом, не отменяет того факта, что без Бога основные положения философской системы Вольфа остаются подвешенными в воздухе, не имея под собой прочной основы. Теология и теологическое исследование природы и предикатов высшей сущности, следовательно, оказываются не просто одним из разделов его метафизики, а структурообразующим звеном, не менее значимым, чем правила математического метода. При этом как в логике, так и в других разделах философской системы Вольфа Бог играет определяющую роль, являясь творцом всех истин и всех совершенств и тем самым гарантируя подлинность человеческой познавательной деятельности и нравственной жизни (Theis, 2013b, S. 58–59).

Кант о доказательствах бытия Бога

Обратимся теперь к рассмотрению доказательств бытия Бога и их критике в философии Канта. Данная тема является поистине безбрежной, так как интерес Канта к рассмотрению абсолютно необходимой сущности, ее природы, атрибутов, возможности доказательства ее существования отмечается на протя-

теологическом изучении природы и предикатов высшей сущности. Как выясняется, вывод о том, что бытие высшего существа не является лишь одним из глав в его метафизике, а структурной связью не менее значимой, чем правила математического метода. И это имеет значение, так как в других частях системы Вольфа Бог играет определяющую роль, являясь творцом всех истин и совершенств и тем самым обеспечивая подлинность человеческой познавательной деятельности и нравственной жизни (cf. Theis, 2013b, pp. 58-59).

Kant on Proof of the Existence of God

Let us now examine the proofs of the existence of God and their critique in Kant's philosophy. This is a truly boundless topic because Kant had an abiding interest in the absolutely necessary being, its nature, attributes and the possibility of proving its existence. It accompanied him throughout his career from the early pre-critical period (Kopper, 1955/1956, p. 31), and all through the critical period. Kant's approach, of course, evolves. In the pre-critical period and in the first *Critique* he discusses the attributes of God and proof of his existence (or refutation of it). In the *Critique of Practical Reason* and later God interests Kant above all as the object of faith and, consequently, as a postulate of practical reason. Although Kant treats it as the object of theoretical inquiry, it is clearly not his prime concern (cf. Krysh-top, 2016, pp. 179-224). The key, of course, is provided by Kant's critique of the possibility of proving the existence of God and his placing God outside the framework of possible experience, hence beyond the framework of possible knowledge. That is why Kant's critique of the proof of the existence of God, presented in the first *Critique*, is perceived as the central turning point in Kant's examination of God. I think this per-

жении всего его творческого пути, как в ранний докритический период (Kopper, 1955/1956, S. 31), так и на протяжении всего критического периода. Безусловно, кантовское рассмотрение претерпевает некоторую трансформацию. В докритический период и в первой «Критике» речь идет о выведении атрибутов Бога и доказательстве его существования (или опровержении возможности такового). В «Критике практического разума» и позже Бог интересует Канта прежде всего уже именно как предмет веры, а следовательно, как постулат практического разума. Хотя Кант и обращается к рассмотрению его в качестве предмета теоретических изысканий, это явным образом уже не находится для него на первом плане (Крыштоп, 2016, с. 179–224). Безусловно, ключевой здесь оказывается кантовская критика возможности доказательства бытия Бога и выведение Бога за рамки возможного опыта, а значит, и за рамки предметов возможного знания. В связи с этим нередко кантовская критика доказательств бытия Бога, представленная в первой «Критике», воспринимается как центральный переломный момент в кантовском рассмотрении Бога. На наш взгляд, однако, это неверно, так как при более детальном рассмотрении именно этот фрагмент первой «Критики» оказывается максимально приближенным к кантовским размышлениям докритического периода, хотя и не полностью идентичным с ними. Для того чтобы подтвердить наше предположение, обратимся к более подробному анализу кантовской позиции докритического периода (представленной прежде всего в работе 1763 г. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»⁵) и ее сравнению с позицией

⁵ В данной работе Кант впервые представляет подробную классификацию доказательств бытия Бога и систематически рассматривает вопрос о возможности такого доказательства. Однако отдельные виды доказательств мы находим и в более ранних работах Канта. Так, в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) Кантом разрабатываются физико-теологическое и космологическое доказательства. При этом философ не высказывает сомнений в их достоверности. В «Новом освещении первых принци-

ception is wrong because on closer inspection this fragment of the first *Critique* is very close to, though not identical with, Kant's thinking of the pre-critical period. To prove this point, let us take a closer look at Kant's position in the pre-critical period (represented above all in his 1763 work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*¹⁰) and compare it with Kant's position on the issue of the possibility of proving the existence of God in the first *Critique*.

The 1763 work has the following classification of available proofs. To begin with, all proofs are divided into two kinds: the first kind seeks to derive the existence of God solely from concepts, while the second proceeds from experience. In turn, Kant divides each of the two kinds into two. In the case of proof based only on concepts an attempt can be made to proceed from the possible as ground to existence as a consequence (the Cartesian proof), but conversely, one may proceed from possible things as consequences to the being of God as the foundation. If one proceeds from experience, one may either conclude toward the existence of an independent cause of all that exists and then, by splitting the concept of this independent and necessary cause, move toward the divine properties of the supreme being (according to Kant, Wolff followed that path) or one may conclude directly from experience toward the existence of God and divine attributes. Kant

¹⁰ In this work Kant for the first time presents a detailed classification of proofs of the existence of God and systematically considers the issue of the possibility of such proof. However, we find some kinds of proof in his earlier works. Thus, in *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755) Kant works out physical-theological and cosmological proofs. He does not question their validity. In *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (1755) we find the Kantian version of the ontological proof, while the Cartesian proof is not the subject of critique. For more on proofs of the existence of God in pre-critical works see Laberge (1973) and Schmucker (1980).

Канта по вопросу возможности доказательств бытия Бога в первой «Критике».

В работе 1763 года мы находим следующую классификацию имеющихся доказательств. Прежде всего все доказательства делятся на два вида: первый вид пытается вывести существование Бога из одних только понятий, второй же исходит из опыта. Каждый из этих видов, в свою очередь, подразделяется Кантом еще на два. В случае с доказательствами из одних только понятий могут пытаться от возможного как основания заключать к существованию как следствию (это и будет так называемое картезианское доказательство), но могут и, напротив, заключать от возможных вещей как следствий к бытию Бога как основанию. Если же исходят из опыта, то могут либо заключать сначала к существованию независимой причины всего существующего, а потом уже расчленением понятия этой независимой и необходимой причины приходиться к божественным свойствам первосущности (таким путем шел, по мысли Канта, Вольф), либо могут сразу от опыта заключать к существованию Бога и божественным свойствам. Первые доказательства обоих родов (и картезианское, и вольфианское) Кантом признаются невозможными, то есть «они не только не доказывают с надлежащей строгостью, но и вообще не доказывают» (AA 02, S. 162; Кант, 1994а, с. 497). Два других вида доказательств (онтологическое и космологическое) получают гораздо более высокую оценку. Интересен, однако, не сам вывод мыслителя о степени доказательности этих доказательств, но ход его рассуждений.

Картезианское доказательство признается ранним Кантом несостоятельным на том основании, что оно ошибочно принимает существование за предикат, тогда как существование ни в коем случае не есть предикат или определе-

пов метафизического познания» (1755) мы находим кантовский вариант онтологического доказательства, картезианское же доказательство уже здесь подвергается критике. Подробнее о доказательствах бытия Бога в докритических работах см.: (Laberge, 1973; Schmucker, 1980).

declares the first proofs of both kinds (Cartesian and Wolffian) to be impossible (“I do not mean that they are proofs which simply lack proper rigour; I mean that they prove nothing at all”) (BDG, AA 02, p. 162; Kant, 1992, p. 201). The two other kinds of proof (the ontological and cosmological) get higher marks. What is more interesting, however, is not Kant’s conclusion about the validity of these proofs, but the train of his thought.

Early Kant considers the Cartesian proof to be untenable on the grounds that it mistakenly takes existence to be a predicate whereas existence is by no means a predicate or an attribute of a thing. Consequently, the concept of an existing thing contains just as much as the concept of a thing that is merely possible. Yet, according to Kant, the Cartesian proof is based entirely on this false assumption. As for the Wolffian proof, Kant claims that it ultimately boils down to the same Cartesian argument. It is only at the first stage that the concept of an independent cause is derived from experience. But thereafter, a very dubious transition occurs to necessary existence and an attempt is made to split the concept thus obtained to arrive at divine properties of the supremely perfect being and unity, i.e. only concepts are dealt with, which is what happens in the Cartesian argument. It is important to note that in general Kant’s critique of the ontological and cosmological proofs in the *Critique of Pure Reason* would repeat the arguments put forward in the 1763 work.

In *The Only Possible Argument* Kant pays far more attention to the proof which is here called cosmological (which is in fact physical-theological). It is sufficiently convincing to simulate moral impulses, which makes it the most preferable of all possible proofs. Apart from being practical, the underlying method has such advantages as simplicity (it can be understood by the most ordinary brain) and

ние вещи. Следовательно, понятие о существующей вещи содержит в себе ничуть не больше, чем понятие о вещи лишь возможной. Декартовское же доказательство, по мысли Канта, целиком и полностью основывается именно на этом ложном допущении. Что же касается доказательства вольфианского, то оно, по Канту, фактически сводится все к тому же картезианскому аргументу. Лишь на первом этапе понятие независимой причины выводится из опыта, потом же, делая весьма сомнительный переход к необходимому существованию, пытаются расчленением уже этого полученного понятия прийти к божественным свойствам высшего совершенства и единства, то есть начинают оперировать одними только понятиями, что и имеет место в картезианском аргументе. Важно отметить, что в общих чертах предлагаемая Кантом критика онтологического и космологического доказательств в «Критике чистого разума» будет впоследствии повторять высказываемые уже в данной работе 1763 г. аргументы.

Гораздо большее внимание Кант уделяет в «Единственно возможном основании» тому доказательству, которое здесь получает название космологического (и которое, по сути, является физико-теологическим). Оно обладает достаточной убедительной силой для стимулирования нравственных побуждений, что и делает его наиболее предпочтительным из всех возможных видов доказательств. Кроме своей практичности лежащий в его основе метод имеет также такие преимущества, как простота (оно понятно даже самому заурядному уму) и естественность, так как «каждый, несомненно, начинает именно с него» (AA 02, S. 117; Кант, 1994а, с. 445). Все это делает данное доказательство заслуживающим не только того, чтобы признать его возможным, но и чтобы «объединенными усилиями довести его до надлежащего совершенства» (AA 02, S. 159; Кант, 1994а, с. 494), так как оно «всегда остается одним из наиболее соответствующих и достоинству, и слабости человеческого ума» (AA 02, S. 123; Кант, 1994а, с. 451). Это и пытается сде-

natural character since “it is with this proof that everybody initially starts” (BDG, AA 02, p. 117; Kant, 1992, p. 159). Thus this proof “wholly deserves to be brought to proper perfection by the concerted efforts of philosophers” (BDG, AA 02, p. 159; Kant, 1992, p. 198), since it is most in harmony both with the dignity and with the weakness of the human understanding” (BDG, AA 02, p. 123; Kant, 1992, p. 164). This is exactly what Kant tries to do in offering his variant of physical theology. Having said that, even in this improved form the argument can only be moral and not mathematically rigorous. Besides, it cannot lead us to a definite concept of the supreme being (we can speak about its greatness, power, omniscience, but not about its supreme perfection). Nor can we prove its singularity.

His analysis leads Kant to the conclusion that either it is in general impossible to prove God’s existence with logical rigour, or the proof should be ontological, i.e. it should move from the concept of the possible as a consequence to the existence as the ground. We should proceed not from the concept of conditioned possibility (in that case we could never arrive at an absolutely necessary being) but from an inner and absolute possibility of the existence of things in general. It is the inner possibility that, if abolished, abolishes all that is thinkable. That denying divine existence is total nonsense is what distinguishes its existence from the existence of all other things. It follows that either this attribute contains the only possible proof or attempts to find one should be abandoned altogether. That said, Kant himself does not consider this property to be proof, calling it merely ground for proof, only initial touches of the main drawing based on which a grand building can be erected (BDG, AA 02, p. 66; Kant, 1992, pp. 111-112).

Thus we see that early Kant does not deny the existence of God and is in fact eager to find

лать Кант, предлагая свой вариант метода физикотеологии. Впрочем, даже в этом улучшенном виде данный аргумент не может обладать математической достоверностью, но обладает лишь достоверностью нравственной. Кроме того, он не может привести нас к определенному понятию о первосуществе (мы можем заключать о его величии, могуществе, большом знании, но не о его всесовершенстве). Не можем мы также заключать и к его единственности.

Проделанный анализ приводит Канта к выводу о том, что либо вообще невозможно доказать бытие Бога с логической строгостью, либо это доказательство должно быть онтологическим, то есть заключать от понятия возможно-го как следствия к существованию как основанию. При этом мы должны исходить не из понятия обусловленной возможности (в таком случае мы никогда не сможем прийти к абсолютно необходимой сущности), но из внутренней и абсолютной возможности существования вещей вообще. Именно внутренняя возможность есть то, упразднение чего уничтожает все мыслимое. А в том, что отрицание божественного существования есть полный вздор, и заключается отличительный признак его от существования всех других вещей. Следовательно, либо в этом признаке следует искать единственно возможное доказательство, либо и вовсе следует отказаться от попыток найти таковое. Впрочем, предлагаемый признак сам Кант вовсе еще не считает доказательством, но именуется лишь основанием для доказательства, лишь наброском первых штрихов главного чертежа, руководствуясь которыми можно было бы возвести превосходное здание (AA 02, S. 66; Кант, 1994а, с. 386).

Таким образом, мы видим, что ранний Кант вовсе не опровергает существование Бога и даже крайне озабочен поиском возможных оснований для доказательства его бытия, причем не просто доказательства, достаточного для убеждения в бытии некоей необходимой первопричины (что мы имеем в случае доказательства космологического), но аподиктически достовер-

possible proof of his existence, and not only proof sufficient to demonstrate the existence of the necessary prime cause (which is offered by the cosmological proof), but also apodictically valid proof of the existence of the Christian God with all his attributes (omnipotence, omniscience, extra-temporality, singularity etc.). It has to be noted, though, that already here Kant does not insist on proof being found: "it is absolutely necessary that one should convince oneself that God exists; that His existence should be demonstrated, however, is not so necessary" (BDG, AA 02, p. 163; Kant, 1992, p. 201).

At the same time, the third and fourth arguments of the first chapter are more important for the comparison of the positions of Kant and Wolff. Here Kant dwells on the concept of absolutely necessary existence and derives its main properties. Such properties are singularity, simplicity, immutability and eternity, the highest reality as well as spiritual nature (BDG, AA 02, pp. 81-89; Kant, 1992, pp. 126-133). He then concludes that precisely such a being is God, hence God exists. This part replicates Wolff's reasoning in terms of structure. The sequence of deriving the main properties of the necessary entity is also the same. The fundamental difference is that Wolff makes a point of stressing, in the first paragraph of Chapter Six, that he proceeds from the existence of ourselves which has been proved earlier. Even so, as we have seen above, much of the rest of the reasoning makes no reference to our existence purported to be the key aspect of the argument. In fact, a return to the examination of our existence as an examination of the capacity of our soul to be necessary existence turns out to be a fiction. This return has nothing to do with the proof of our own existence mentioned at the beginning. In other words, all the proofs presented by Wolff can be cited without any reference to the fact that our own existence has been proved. Yet

ного доказательства существования именно христианского Бога, со всеми соответствующими свойствами (всемогущество, всезнание, вневременность, единственность и т.д.). Впрочем, следует отметить также и то, что уже здесь Кант вовсе не считает необходимым для человека это доказательство найти, так как «безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать его» (AA 02, S. 163; Кант, 1994а, с. 498).

В то же время при сравнении позиций Канта и Вольфа для нас большее значение имеют третье и четвертое рассуждения первого раздела. В данном случае Кант подробно рассматривает само понятие безусловно необходимого существования, выводит основные его свойства. Такими свойствами оказываются единственность, простота, неизменность и вечность, высшая реальность, а также духовная природа (AA 02, S. 81–89; Кант, 1994а, с. 404–413). Далее делается вывод о том, что именно такое существо и является Богом, и Бог, следовательно, существует. Данный раздел полностью повторяет по своей структуре рассмотрение Вольфа. Той же самой остается и последовательность выведения основных свойств необходимой сущности. Принципиальное отличие заключается лишь в том, что Вольф специально оговаривает в первом параграфе шестой главы, что отталкивается от уже ранее доказанного существования нас самих. Хотя, как мы уже видели выше, далее значительная часть рассмотрения проводится без какой-либо отсылки к этому нашему существованию как якобы ключевому пункту рассмотрения. По факту, возвращение к рассмотрению нашего существования в виде рассмотрения возможности нашей души быть необходимым существованием также оказывается фиктивным. Это возвращение к нам не имеет никакого прямого отношения к вспоминаемому в начале доказательству существования нас самих. Другими словами, все представляемые Вольфом доказательства вполне могут проводиться и без какой-либо отсылки к факту доказанности нашего собственного существования. Однако мы

we see that Wolff claims otherwise, stressing that the existence of ourselves and of the whole world is assumed in this proof and is its point of departure. It is this point that Kant criticises. Leaving the core of Wolff's proof, Kant claims that it is an *a priori* proof which need not be based on experience since "it presupposes neither my own existence, nor that of other minds, nor that of the physical world" (BDG, AA 02, p. 91; Kant, 1992, p. 135).

Let us compare Kant's view of the problem of the possibility of proving God's existence in the pre-critical and critical periods. In the corresponding section of "Transcendental Dialectics" in the *Critique of Pure Reason* we find three speculative proofs of God's existence: ontological, cosmological and physical-theological. The ontological and cosmological proofs are transcendental, whereas the physical-theological one is empirical. What immediately catches the attention is that in spite of some changes in terminology the classification of proofs is practically unchanged. And so are the main points of criticism of these arguments. Strangely, the conclusion which Kant repeats again and again in this section is also unchanged: the ontological proof (based solely on pure concepts) is the only possible proof, if it is at all possible to prove the existence of God (*KrV*, A 625 / B 653, A 630 / B 658, A 789 / B 817; Kant, 1998, p. 580, 583, 668).

Thus, at first glance, it seems that by refuting all possible proofs of the existence of God Kant thereby contradicts the claim he made in an early 1763 book to the effect that an ontological proof of the existence of God is possible. But on closer inspection we find that the proof proposed in *The Only Possible Argument* is not criticised at all in the *Critique of Pure Reason*. Repeating all the main points of the critique of

видим, что сам Вольф настаивает на обратном, подчеркивая, что существование как нас самих, так и всего мира в этом доказательстве предполагается и является его отправной точкой. Именно этот момент Кант, по сути, и подвергает критике. Оставляя неизменным остов Вольфова доказательства, Кант относит его к доказательствам априорным, которые могут проводиться без обращения к опыту, так как «ни мое собственное существование, ни существование других мыслящих существ, ни существование телесного мира [при этом] не предполагается» (AA 02, S. 91; Кант, 1994а, с. 416).

Сравним кантовский взгляд на проблему возможности доказательства бытия Бога докритического периода с его критической позицией. В соответствующем разделе «Трансцендентальной диалектики» «Критики чистого разума» мы находим три возможных спекулятивных доказательства бытия Бога: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. Онтологическое и космологическое доказательства суть доказательства трансцендентальные, физико-теологическое же является эмпирическим. Сразу бросается в глаза, что, несмотря на некоторые терминологические изменения, классификация доказательств остается практически неизменной. Неизменны и основные моменты критики этих аргументов. Как ни странно, без изменений остается и вывод, неоднократно повторяемый Кантом на страницах данного раздела: онтологическое доказательство (исходящее из одних только чистых понятий) есть единственно возможное доказательство, если только вообще возможно доказать существование Бога (A 625 / B 653, A 630 / B 658, A 789 / B 817; Кант, 1994г, с. 376, 379, 463).

Таким образом, на первый взгляд кажется, что Кант, опровергая все возможные доказательства бытия Бога, тем самым противоречит высказываемой уже в ранней работе 1763 г. мысли о возможности онтологического аргумента бытия Бога. Однако при более внимательном рассмотрении видим, что предлагаемое в «Единственно возможном основании» доказа-

the three main proofs in the above-mentioned early work, he sidesteps the ontological ground on which such great hopes were pinned earlier. In effect, it means that Kant again, as in 1763, maintains that if it is at all possible to prove the existence of God, it has to be looked for only in the sphere of pure concepts. But almost in the same breath he claims that cognition of the existence of God is *a priori*-synthetic cognition. And the latter is possible for a human being only with regard to things of possible experience to which God as a transcendental idea does not belong. Consequently, speculative reason can neither prove nor disprove his existence (*KrV*, A 641 / B 669; Kant, 1998, p. 589). Speculative reason is of no avail to help us in establishing the fact of the existence of God. But the inference should not be made that no other way is possible. Practical use of reason is such a way. Thus, Kant's main conclusion in the *Critique of Pure Reason* remains the same as in *The Only Possible Argument*: "It is absolutely necessary that one should convince oneself that God exists; that His existence should be demonstrated, however, is not so necessary" (*BDG*, AA 02, p. 163; Kant, 1992, p. 201).

At the same time, in considering the cosmological proof, Kant stresses that it only seems to proceed from experience, but in fact with the very next step switches to the track of ontological proof, no longer turning to experience. This gives him grounds not only to refute the possibility of ontological proof, but the possibility of the cosmological proof (and then the physical-theological proof) proceeding from the critique of the ontological proof. Behind the analysis of the cosmological proof and its illusory relation to experience there lurks critique of Wolff's proof which Kant presented in *The Only Possible Argument* as early as the beginning of the 1760s.

тельство в «Критике чистого разума» вовсе не подвергается какой-либо критике. Кант, повторяя все основные моменты критики основных трех доказательств, имевшие место и в упомянутой ранней работе, обходит вниманием то онтологическое основание, на которое ранее возлагались столь большие надежды. По сути же это означает, что Кант по-прежнему, как и в 1763 г., утверждает, что если и возможно доказательство бытия Бога, то его следует искать только в сфере чистых понятий. Но вслед за этим он недвусмысленно констатирует, что познание существования Бога является априорно-синтетическим познанием. Оно же возможно для человека лишь в отношении вещей возможного опыта, к каковым Бог, как трансцендентальная идея, не относится. А следовательно, и установить его существование спекулятивный разум не может, но равно не может и опровергнуть (А 641 / В 669; Кант, 1994г, с. 385). Спекулятивный разум оказывается неспособен помочь нам в деле установления факта существования Бога. Но это не будет означать, что нам недоступен некий иной путь. Этим иным путем становится практическое применение разума. Таким образом, основной вывод Канта в «Критике чистого разума», как и в «Единственно возможном основании», по-прежнему гласит: «Безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать это» (АА 02, S. 163; Кант, 1994а, с. 498).

В то же время при рассмотрении космологического доказательства Кант подчеркивает, что оно лишь иллюзорно начинается с опыта, по факту же уже на втором шаге перескакивает на рельсы онтологического доказательства, к опыту более не обращаясь. Это и дает ему основание опровергнуть не только возможность онтологического доказательства, но и возможность космологического (а вслед за ним и физико-теологического), опираясь на уже произведенную критику онтологического доказательства. При этом при анализе космологического доказательства и его иллюзорной соотнесенности с

The Role of the Postulate of the Existence of God in Kant's Ethical System

The existence of God, immortality of the soul and freedom turn out to be premises which, as we have seen above, can neither be proved nor disproved by the theoretical application of reason because their objects are not objects of possible experience (indeed, precisely for this reason are not, strictly speaking, objects). These conclusions give Kant grounds to start crafting his practical philosophy proceeding from the three above-mentioned premises as postulates. These premises are premises of faith and are accepted solely in the interest of practical reason, which is the following of prescriptions of the moral law. These objects have to be real for human morality. Without freedom there would be no point in talking about morality as such. But without faith in the existence of God and the immortality of the soul the moral predisposition of the subject would lose much, though not all, of its power: "Thus without a God and a world that is now not visible to us but is hoped for, the majestic ideas of morality are, to be sure, objects of approbation and admiration but not incentives for resolve and realization" (*KrV*, A 813 / B 841; Kant, 1998, p. 681).

This position, reflected in the first *Critique*, is still seen by many as introducing heteronomy and is attributed to the hangovers of eudaimonism, characteristic of Kant in the pre-critical period (Schmitz, 1989, pp. 81-100), or as an obeisance to the Christian tradition (Wimmer, 1990, p. 31). Perhaps Kant himself was aware of a certain ambiguity here, which prompted him to address this aspect of critical philosophy in more detail in his subsequent works. Kant never tired of stressing that the postulates of practical reason do not affect the purity of the self-determination of will toward a moral act and do not introduce any heteronomy, a claim which prompts questions and ob-

опытом недвусмысленно проглядывает критика Вольфова доказательства, представленная Кантом уже в «Единственно возможном основании» в начале 1760-х гг.

Роль постулата бытия Бога в этической системе Канта

Бытие Бога, как бессмертие души и свобода, оказываются теми положениями, которые, как мы видели выше, невозможно подтвердить или опровергнуть посредством теоретического применения разума, ввиду того что их предметы не относятся к предметам возможного опыта (и, собственно, в строгом смысле и предметами по этой причине не являются). Именно эти заключения дают основание Канту перейти к построению своей практической философии, приняв три упомянутых положения в качестве постулируемых. Эти положения суть положения веры и принимаются исключительно в интересе практического разума, которым является следование предписаниям морального закона. Действительность этих предметов необходима для нравственности человека. Без свободы не было бы смысла говорить о морали как таковой. Но без веры в бытие Бога и бессмертие души моральная настроенность субъекта хотя и не устранялась бы полностью, но значительно теряла бы свою силу: «Следовательно, без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» (A 813 / B 841; Кант, 1994г, с. 476).

В этой позиции, нашедшей отражение в первой «Критике», многие исследователи и по сей день склонны усматривать привнесение гетерономности и объяснять это пережитками эвдемонизма, характерного для Канта в докритический период (Schmitz, 1989, S. 81–100), или данью христианской традиции (Wimmer, 1990,

jections to this day. The biggest problems here are precisely the postulate of the existence of God and the postulate of the immortality of the soul inseparably linked with it.

In the *Critique of Practical Reason* Kant shifts his accents a little in considering the postulates of practical reason, above all the existence of God and the immortality of the soul. As in the *Critique of Pure Reason*, it deals with the highest good, which is a combination of virtue and happiness, in which the second component – happiness – is as important for the human being as the first, but unlike the first, is absolutely outwith his control. But the first *Critique* stressed the independence of happiness from virtue and the need of exertion to propose conditions that would make the combination harmonious. Kant underscores that the primary task is virtue, which is impossible if the moral law is followed only out of hope for a reward or out of fear of punishment. So, it would not be proper to see heteronomy here. However, what comes to the fore is the attempt to explain how it would be possible to combine happiness in a fair proportion with the individual's virtue. In the second *Critique* the highest good comes to the fore, with the moral law prescribing efforts to contribute to its realisation. Kant still defines the highest good as consisting of two inherently heterogeneous components: virtue, which depends on the human being,¹¹

¹¹ Kant usually defines the highest good as consisting of virtue and happiness. It is only in the chapter in the *Critique of Practical Reason* devoted to the immortality of the soul postulate that we encounter the definition of the highest good as consisting of sanctity (understood as total congruence of the subject's will with the bidding of the moral law) and happiness (*KpV*, AA 05, p. 110; Kant, 2015, p. 99), which leads to a modification in the course of postulating the immortality of the soul. Life after death is necessary not because it will reward the righteous man but because the soul must continue to exist after death so that the process of moral improvement could continue to infinity, which is the only possible condition of realisation of the sanctity component (if not in statics at least in dynamics in the eyes of the eternal observer,

S. 31). Вероятно, некоторую двусмысленность здесь усматривал и сам Кант, что привело его к более детальной проработке этого аспекта его практической философии в дальнейших работах. При этом Кант неустанно подчеркивал, что постулаты практического разума не нарушают чистоту самоопределения воли к моральному поступку и не привносят никакой гетерономности, однако это и по сей день вызывает вопросы и возражения. И наиболее проблемными здесь оказываются именно постулат бытия Бога и неразрывно связанный с ним постулат бессмертия души.

При рассмотрении постулатов практического разума, и прежде всего бытия Бога и бессмертия души, в «Критике практического разума» Кант немного иначе расставляет акценты. Как и в «Критике чистого разума» речь идет о высшем благе, представляющем собой соединение добродетели и счастья, второй компонент которого — счастье — столь же важен для человека, как и первый, однако, в отличие от первого, совершенно не зависит от него. Но в первой «Критике» упор делался именно на независимости счастья от добродетельности и необходимости предполагать условия, которые делали бы возможным гармоничное их сочетание. При этом Кант подчеркивает, что первостепенной является добродетельность, которая невозможна, если моральному закону следуют только из надежды на воздаяние или из страха наказания. Следовательно, усматривать здесь гетерономность было бы все же некорректно. Однако на первый план здесь выходит попытка объяснить, как могло бы быть возможным соединение счастья в справедливой пропорции с добродетельностью индивида. Во второй «Критике» на первый план выходит само высшее благо, способствовать реализации которого предписывает моральный закон. Высшее благо по-прежнему определяется Кантом как состоящее из двух неоднородных по своей природе компонентов — зависящей от человека добро-

and happiness, which does not. But it is necessary to posit the existence of God and immortality of the soul not in order to acquire hope for happiness after death, but to have hope for the implementation of the highest good whose promotion the moral law prescribes. Thus Kant's conviction of the need to introduce God and immortality of the soul in his ethics as objects of faith is still present but the eudaimonic notes that can be detected in the first *Critique* are substantially muted.

It is in these terms that he casts the postulates of an immortal soul and God's existence in the third *Critique*. On the one hand, Kant again stresses that morality does not depend on religion. The existence of God and the immortality of the soul are not necessary for following the moral law or fulfilling one's moral duty.¹² Consequently, we can well imagine "a righteous man (Spinoza, for example) who actively reveres the moral law [but] who remains firmly persuaded that there is no God" (*KU*, AA 05, p. 452; Kant, 1987, pp. 341-342).

But in the third *Critique* Kant comes to the conclusion that genuine morality still inevitably leads to religion because "[a] dogmatic unbelief in a person is incompatible with his having a moral maxim prevail in his way of thinking (since reason cannot command us to pursue a purpose that we cognize as being nothing but a chimera)" (*KU*, AA 05, p. 472; Kant, 1987, p. 366). On closer examination, the Spinoza example has a continuation whose significance is noted by Sala (1990, p. 443) and Striet (2005, p. 180). The lengthy passage which begins with the oft-quoted words about "a righteous man

i.e. God). The shift did not pass unnoticed by Kant's contemporaries (Schulze, 1795, p. 52). It was noted later, and was considered to be inconsistent and superfluous (cf. Sala, 1990, p. 276; Zobrist, 2008, p. 305; Albrecht, 1978, pp. 124-126).

¹² Fugate takes the opposite view (Fugate, 2014, p. 328-329).

детельности⁶ и не зависящего от него счастья. Но бытие Бога и бессмертие души оказывается необходимым предполагать не для того, чтобы получить надежду на обретение загробного счастья, а для того, чтобы иметь надежду на реализацию высшего блага, способствовать чему предписывает моральный закон. Таким образом, неизменной остается убежденность Канта в необходимости введения в свою этику Бога и бессмертия души как предметов веры, однако нотки эвдемонизма, улавливавшиеся в первой «Критике», при таком варианте аргументации существенно затушевываются.

Именно в таком варианте находим мы постулаты бессмертия души и бытия Бога и в третьей «Критике». С одной стороны, здесь Кант снова подчеркивает, что мораль не зависит от религии. И существование Бога, и бессмертие души не являются необходимыми для следования моральному закону и выполнения своего морального долга⁷. Следовательно, ничто не мешает нам представить себе «добропорядочного человека (например, Спинозу), который твердо уверился в том, что Бога нет» (AA 05, S. 452; Кант, 1994в, с. 295).

⁶ Высшее благо обычно определяется Кантом как состоящее из добродетели и счастья, и только в разделе «Критики практического разума», посвященном рассмотрению постулата бессмертия души, мы встречаем определение высшего блага как состоящего из святости (понимаемой как полное соответствие воли субъекта повелениям морального закона) и счастья (AA 05, S. 110; Кант, 1994б, с. 505–506), что приводит и к модификации хода постулирования бессмертия души. Речь уже не идет о необходимости загробного мира, в котором праведнику должно воздаться по заслугам, но о необходимости продолжения существования души после смерти для возможности продолжения процесса морального совершенствования в бесконечность, что и оказывается единственно возможным условием реализации компонента святости (если не в статическом, то хотя бы в динамическом состоянии, в глазах вневременного наблюдателя, то есть Бога). Эта замена не осталась незамеченной современниками Канта (Schulze, 1795, S. 52). Отмечалась она и в дальнейшем, причем чаще всего ее считали непоследовательной и избыточной (Sala, 1990, S. 276; Zobrist, 2008, S. 305; Albrecht, 1978, S. 124–126).

⁷ Противоположную точку зрения высказывает К. Фугате (Fugate, 2014, p. 328–329).

(Spinoza, for example) who actively reveres the moral law but who remains firmly persuaded that there is no God” ends with an unexpected and frequently forgotten conclusion:

And so this well-meaning person would indeed have to give up as impossible the purpose that the moral laws obligated him to have before his eyes, and that in compliance with them he did have before his eyes. Alternatively, suppose that, regarding this [purpose] too, he wants to continue to adhere to the call of his inner moral vocation, and that he does not want his respect for the moral law, by which this law directly inspires him to obey it, to be weakened, as would result from the nullity of the one ideal final purpose that is adequate to this respect’s high demand (such weakening of his respect would inevitably impair his moral attitude): In that case he must — from a practical point of view, i.e., so that he can at least form a concept of the possibility of [achieving] the final purpose that is morally prescribed to him — assume the existence of a *moral* author of the world, i.e., the existence of a God (KU, AA 05, pp. 452-453; Kant, 1987, p. 342).

In other words, we can imagine a well-meaning person who is persuaded that there is no God. But in imagining such a person we would have to admit that such a person cannot remain an atheist without impairing morality since, in giving up the purpose set for him by the moral law, he thereby renounces his moral vocation, i.e. is in principle unable to fully perform his moral duty (cf. Wagner, 1975, pp. 515-519; Schaeffler, 2005, p. 170).

Thus, we see that beginning from the first *Critique* and throughout his career Kant kept coming to one and the same conclusion: morality does not need religion, but it “inevitably leads to religion” (RGV, AA 06, p. 6; Kant, 1998, p. 35). Kant invariably stressed not only morality’s independence from religion but also their close interconnection. Direct dependence on re-

Но и в третьей «Критике» Кант снова приходит к выводу, что подлинная моральность тем не менее неизбежно ведет к религии, поскольку «догматическое *неверие* несовместимо с господствующей в мышлении нравственной максимой (ибо разум не может повелевать следовать цели, признанной просто иллюзией)» (АА 05, S. 472; Кант, 1994в, с. 316–317). И пример со Спинозой при ближайшем рассмотрении имеет свое продолжение, значимость которого отмечают Дж. Сала и М. Штриет (Sala, 1990, S. 443; Striet, 2005, S. 180). Представляя собой достаточно продолжительный текстовый пассаж и начинаясь часто цитируемыми словами «мы можем, следовательно, представить себе добропорядочного человека (например, *Спинозу*), который твердо уверился в том, что Бога нет», он заканчивается весьма неожиданным и часто забываемым выводом:

От цели, следовательно, которая стояла перед этим благонамеренным человеком и должна была стоять перед ним, когда он следовал закону, он должен, признав ее недостижимой, отказаться; или если он стремится сохранить в этом верность голосу своего внутреннего нравственного назначения и не хочет, несмотря на недействительность идеальной конечной цели... умалить уважение, которое ему непосредственно, требуя послушания, внушает этот закон (что не может совершаться без нанесения ущерба моральному убеждению), то он должен... признать существование *морального* творца мира, т.е. Бога (АА 05, S. 452-453; Кант, 1994в, с. 295–296).

Другими словами, мы можем представить себе благонамеренного человека, уверившегося в том, что Бога нет. Однако, представляя себе такого человека, мы будем вынуждены признать, что оставаться атеистом без ущерба для моральности такой человек не может, так как, отказываясь от цели, обозначенной для него моральным законом, он отказывается тем самым и от своего морального назначения, то есть в принципе не может исполнить свой моральный долг в полной мере (Wagner, 1975, S. 515–519; Schaeffler, 2005, S. 170).

ligion would eliminate morality. The moral law cannot be broken and it is man's duty to follow its prescriptions regardless of the consequences, be it in this or in another world. Indeed, this is why we can well imagine a virtuous atheist. Nevertheless, an equally natural consequence of a true moral attitude and sincere desire to fully follow the prescription of the moral law is faith in the existence of God and the immortal soul (cf. Stangneth, 2003, p. XLI).

Summing up

Thus, we see that the problem of proof of the existence of God played an important role in the philosophical reasoning of both Kant and Wolff, with both insisting that the physical-theological proof is untenable (in spite of its many merits). And on the main points the Kantian critique of this proof replicates the main thrust of Wolff's thinking; this is particularly apparent when we compare the latter's position with the critique of proofs of the existence of God presented by Kant in his pre-critical work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* where Kant still believes that an ontological proof of the existence of God is possible. At the same time it has to be noted that Wolff's proof prefigures Kant's critique of the cosmological proof which is also thought to be untenable.

In any case, for both Wolff and Kant the problem of the search for proof of God's existence is arguably of secondary importance. But while for Wolff it is important to understand the relation between God and the world he has created (including the universal law of sufficient reason which determines the changes taking place in this world), for Kant the problem of proof of the existence of God is but one of the steps in moving from the sphere of theoretical philosophy to practical philosophy.

Таким образом, мы видим, что начиная с первой «Критики» и на протяжении всего последующего своего творческого пути Кант приходил к одному и тому же выводу: мораль не нуждается в религии, но «неизбежно ведет к религии» (АА 06, S. 6; Кант, 1994д, с. 8). Кант неизменно подчеркивал не только независимость морали от религии, но также и их тесную взаимосвязь. Непосредственная зависимость от религии устранила бы моральность. Моральный закон повелевает с абсолютной необходимостью, и долг человека заключается в том, чтобы следовать его предписаниям вне зависимости от ожидающих его последствий — на этом свете или на том. Собственно, поэтому мы вполне можем представить себе добродетельного атеиста. Тем не менее естественным следствием подлинной моральной настроенности и искреннего стремления наиболее полно реализовывать требование морального закона оказывается вера в существование Бога и бессмертие души (Stangneth, 2003, S. XLI).

Итоги

Таким образом, мы видим, что для Канта, так же как и для Вольфа, проблема доказательства бытия Бога играла важную роль в их философских построениях. При этом оба мыслителя настаивали на несостоятельности физико-теологического доказательства (несмотря на множество его достоинств). Основные моменты кантовской критики данного доказательства в целом повторяют основное направление размышлений Вольфа, что особенно явно прослеживается при сравнении позиции последнего с критикой доказательств бытия Бога, представленной Кантом в его докритической работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», где Кант еще предполагает возможность онтологического доказательства бытия Бога. В то же время примечательно, что само Вольфово доказательство становится прообразом кантовской критики космологического доказательства, которое также полагается недостоверным.

It is also important to note a certain similarity as to the role God is called upon to play in the sphere of the two thinkers' moral philosophy. On the one hand, they stress that the moral/natural law is valid regardless of faith in the existence of God, which is why it preserves its significance also for atheists: "Therefore if it were also possible that God did not exist and that this present nexus of things could exist without him, all the free acts of people would still be either good or evil"¹³ (Wolff, 1743, p. 7). On the other hand, both Kant and Wolff come to the conclusion that God must be introduced into moral philosophy, as faith in his existence is evidence and an inevitable consequence of an individual having a true moral disposition. We see that the problem of proof of the existence of God is one of the central problems for the thinkers of early and later Enlightenment and although it undergoes certain changes, in general it remains constant, permeating as it does the spheres of theoretical and practical philosophy and forming in many ways a bridge between the former and the latter. It is the problem of the proof of the existence of God that best demonstrates the diversity and richness of philosophical thought in the era of Enlightenment, which is often wrongly and simplistically depicted as a step-by-step process of accelerating secularisation.

References

Albrecht, M., 1978. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. Hildesheim: Olms.

Albrecht, M., 1985. Einleitung. In: C. Wolff, 1985. *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch*. Edited by M. Albrecht. Hamburg: Meiner, pp. IX-LXXXVIII.

¹³ "Wenn es derowegen gleich möglich wäre, daß kein Gott wäre, und der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte; so würden die freyen Handlungen der Menschen dennoch gut oder böse verbleiben."

Вместе с тем как в случае Вольфа, так и в случае Канта можно утверждать, что проблема поиска доказательства бытия Бога оказывается скорее второстепенной. Однако если для Вольфа важным оказывается прояснение взаимоотношения, в котором Бог состоит с сотворенным им миром (включая и универсальный закон достаточного основания, определяющий изменения, происходящие в этом мире), то для Канта рассмотрение проблемы доказательства бытия Бога является лишь одной из ступеней перехода из сферы теоретической философии к философии практической.

Важно отметить также и определенное сходство в отношении того, какую роль Бог призван играть в сфере моральной философии обоих мыслителей. С одной стороны, подчеркивается, что моральный / естественный закон обладает непреложной действенной силой, не зависящей от веры в существование Бога, в силу чего не теряет своей значимости также и для атеистов: «Поэтому если бы также было возможно, что Бога не было бы и что актуально данная связь вещей могла бы существовать без него, то свободные поступки людей все же оставались бы благими или злыми» (Wolff, 1743, S. 7). С другой стороны, Кант и Вольф в конечном счете все же приходят к необходимости введения Бога в моральную философию, поскольку вера в его существование оказывается свидетельством и неизбежным следствием наличия у индивида подлинной моральной настроенности. Таким образом, мы видим, что проблематика доказательства бытия Бога является одной из центральных для мыслителей как раннего, так и позднего Просвещения и, хотя и претерпевает некоторые изменения, в общих чертах остается неизменной, пронизывая сферы теоретической и практической философии и во многом оказываясь своего рода мостом от первой ко второй. При этом именно проблема доказательств бытия Бога как нельзя лучше показывает разнообразие и богатство философской мысли эпохи Просвещения, которую нередко представляют как постепенный, ступенчатый процесс набирающей обороты секуляризации, что по факту не соответствует действительности, являясь сильным ее упрощением.

Arnaud, T., 2008. La place de la philosophie pratique dans l'œuvre de Christian Wolff. In: J.-F. Goubet, F. Fabbianelli, O.-P. Rudolph, eds. 2008. *Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne*. Bordeaux: Pu de bordeaux, pp. 195-205.

Casula, M., 1986. Die Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung. In: W. Schneiders, ed. 1986. *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*. Hamburg: Meiner, pp. 129-138.

Ciafardone, R., 1990. Religion und Philosophie. In: R. Ciafardone, ed. 1990. *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Stuttgart: Reclam, pp. 211-215.

Corr, C.A., 1983. Introduction. In: C. Wolff, 1983. *Gesammelte Werke. Abt. 1. Deutsche Schriften. Volume 2. Vernünftige Gedanken*. Edited by C.A. Corr. Hildesheim: Olms, pp. 1-47.

Fugate, C.D., 2014. *The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. Berlin: De Gruyter.

Gawlick, G., 1986. Christian Wolff und der Deismus. In: W. Schneiders, ed. 1986. *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*. Hamburg: Meiner, pp. 139-147.

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

Kant, I., 2015. *Critique of Practical Reason*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1987. *Critique of Judgement*. Translated by W. Pluhar. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kant, I., 1992. The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God. In: I. Kant, 1992. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-201.

Kant, I., 1998. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1998. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Translated and edited by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31-191.

Klemme, H., 2018. Der Grund der Verbindlichkeit. Mendelssohn und Kant über Evidenz in der Moralphilosophie (1762/64). *Kant-Studien*, 109(2), pp. 286-308.

Список литературы

Вольф Хр. Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще // Христиан Вольф и философия в России / ред. В. А. Жучков. СПб. : РХГИ, 2001. С. 229–358.

Жучков В. А. Метафизика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени // Христиан Вольф и философия в России / ред. В. А. Жучков. СПб. : РХГИ, 2001. С. 8–106.

Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 1. С. 383–498.

Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 373–565.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 5.

Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994г.

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 6. С. 5–230.

Крыштон Л. Э. Учение о постулатах в философии И. Канта. М. : Изд-во РУДН, 2016.

Albrecht M. Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim : Olms, 1978.

Albrecht M. Einleitung // Wolff Ch. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch / hrsg. von M. Albrecht. Hamburg : Meiner, 1985. S. IX–LXXXVIII.

Arnaud Th. La place de la philosophie pratique dans l'œuvre de Christian Wolff // Christian Wolff et la pensée encyclopédique européenne / ed. J.-F. Goubet, F. Fabbianelli, O.-P. Rudolph. Bordeaux : Pu de bordeaux, 2008. P. 195–205.

Casula M. Die Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung // Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur / hrsg. von W. Schneiders. Hamburg : Meiner, 1986. S. 129–138.

Ciafardone R. Religion und Philosophie // Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung / hrsg. vom R. Ciafardone. Stuttgart : Philipp Reclam, 1990. S. 211–215.

Corr Ch.A. Introduction // Wolff Ch. Gesammelte Werke. Abt. 1 : Deutsche Schriften. Bd. 2 : Vernünftige Gedanken / hrsg. von Ch.A. Corr. Hildesheim : Olms, 1983. P. 1–47.

Fugate C. D. The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy. Berlin : De Gruyter, 2014.

Gawlick G. Christian Wolff und der Deismus // Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur / hrsg. von W. Schneiders. Hamburg : Meiner, 1986. S. 139–147.

Kopper, J., 1955/1956. Kants Gotteslehre. *Kant-Studien*, 47, pp. 31-61.

Krysh-top, L., 2016. *Uchenie o postulatah v filosofii I. Kanta [The Doctrine of Postulates in Kant's Philosophy]*. Moscow: RUDN University Press. (In Rus.)

Laberge, P., 1973. *La théologie kantienne précritique*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.

Marcolungo, F.L., 2011. Christian Wolff und der physiko-theologische Beweis. In: M. Albrecht, ed. 2011. *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff*. Hamburg: Meiner, pp. 147-161.

Mauthner, F., 2010. *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Heppenheim: m-presse.

Paccioni, J.-P., 2006. *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff. L'ontologie et la métaphysique*. Paris: Vrin.

Pott, M., 1992. *Aufklärung und Aberglaube*. Tübingen: Niemeyer.

Sala, G., 1990. *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin: De Gruyter.

Sala, G., 2004. *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: ein Kommentar*. Darmstadt: WBG.

Schaeffler, R., 2005. Ist dem Verstand jeder Weg zu Gott verschlossen? Religionsphilosophie nach Kant. In: I. Kaplow, ed. 2005. *Nach Kant: Erbe und Kritik*. Münster: Lit, pp. 162-184.

Schmidt, J., 1862. *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessing's Tod. 1681-1781*. Leipzig: Wilhelm Grunov.

Schmitz, H., 1989. *Was wollte Kant*. Bonn: Bouvier.

Schmucker, J., 1980. *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Berlin & New York: De Gruyter.

Schneiders, W., 2014. Radikalaufklärung in philosophiehistorischer Perspektive. In: J.I. Israel, M. Mulsow, ed. 2014. *Radikalaufklärung*. Berlin: De Gruyter, pp. 187-202.

Schwaiger, C., 2011. Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten. In: M. Albrecht, ed. 2011. *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff*. Hamburg: Meiner, pp. 213-227.

Stangneth, B., 2003. Einleitung. In: I. Kant, 2003. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Meiner, pp. XI-LXIII.

Klemme H. Der Grund der Verbindlichkeit. Mendelssohn und Kant über Evidenz in der Moralphilosophie (1762/64) // Kant-Studien. 2018. Bd. 109, H. 2. S. 286–308.

Kopper J. Kants Gotteslehre // Kant-Studien. 1955/1956. Bd. 47. S. 31–61.

Laberge P. La théologie kantienne précritique. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973.

Marcolungo F.L. Christian Wolff und der physikotheologische Beweis // Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 23 : Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff / hrsg. von M. Albrech. Hamburg : Meiner, 2011. S. 147-161.

Mauthner F. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Heppenheim : m-presse, 2010.

Paccioni J.-P. Cet esprit de profondeur. Christian Wolff. L'ontologie et la métaphysique. Paris : Vrin, 2006.

Pott M. Aufklärung und Aberglaube. Tübingen : Niemeyer, 1992.

Sala G. Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin ; N.Y. : de Gruyter, 1990.

Sala G. Kants "Kritik der praktischen Vernunft": ein Kommentar. Darmstadt : WBG, 2004.

Schaeffler R. Ist dem Verstand jeder Weg zu Gott verschlossen? Religionsphilosophie nach Kant // Nach Kant: Erbe und Kritik / hrsg. von I. Kaplow. Münster : Lit, 2005. S. 162–184.

Schmidt J. Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessing's Tod. 1681–1781. Leipzig : Wilhelm Grunov, 1862. Bd. 1.

Schmitz H. Was wollte Kant. Bonn : Bouvier, 1989.

Schmucker J. Die Ontotheologie des vorkritischen Kant. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 1980.

Schneiders W. Radikalaufklärung in philosophiehistorischer Perspektive // Radikalaufklärung / hrsg. von J.I. Israel, M. Mulsow. Berlin : De Gruyter, 2014. S. 187–202.

Schwaiger C. Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten // Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 23 : Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff / hrsg. von M. Albrech. Hamburg : Meiner, 2011. S. 213–227.

Schulze G. E. Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Kiel : Bohn, 1795.

Stangneth B. Einleitung // Kant I. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hamburg : Meiner, 2003. S. XI–LXIII.

Striet M. "Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote". Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie // Kant und die Theologie / hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt : DBG, 2005. S. 162–186.

Striet, M., 2005. „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: G. Essen and M. Striet, eds. 2005. *Kant und die Theologie*. Darmstadt: DBG, pp. 162-186.

Schulze G.E. *Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*. Kiel: Bohn, 1795.

Theis, R., 2013a. La question du fondement chez Christian Wolff. In: R. Theis, 2013. *De Wolff à Kant. Études*. Hildesheim: Olms, pp. 3-33.

Theis, R., 2013b. Philosophie und Offenbarung: Aspekte eines „mirus consensus“ In: R. Theis, 2013. *De Wolff à Kant. Études*. Hildesheim: Olms, pp. 35-60.

Wagner, H., 1975. Moralität und Religion bei Kant. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29(4), pp. 507-519.

Wimmer, R., 1990. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin: De Gruyter.

Wolff, C., 1732. *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. Frankfurt & Leipzig: Renger.

Wolff, C., 1736. *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt & Leipzig: Renger.

Wolff, C., 1736. *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars I*. Frankfurt & Leipzig: Renger.

Wolff, C., 1743. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Halle: Renger.

Wolff, C., 1729. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. 4. Auflage hin und wieder vermehret. Frankfurt & Leipzig: s.n.

Wolff, C., 1841. *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung.

Wolff, C., 1985. *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch*. Hamburg: Meiner.

Zhuchkov, V.A., 2001. Wolff's Metaphysics and Its Place in the History of Modern Philosophy. In: V.A. Zhuchkov, ed. 2001. *Khristian Vol'f i filozofiya v Rossii [Christian Wolff and Philosophy in Russia]*. Saint Petersburg: RHGI, pp. 8-106. (In Rus.)

Zobrist, M., 2008. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation. *Kant-Studien*, 99(3), pp. 285-311.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Theis R. La question du fondement chez Christian Wolff // *Theis R. De Wolff à Kant. Études.* Hildesheim : Olms, 2013a. P. 3–33.

Theis R. Philosophie und Offenbarung: Aspekte eines “*mirus consensus*” // *Theis R. De Wolff à Kant. Études.* Hildesheim : Olms, 2013b. S. 35–60.

Wagner H. Moralität und Religion bei Kant // *Zeitschrift für philosophische Forschung.* 1975. Bd. 29, H. 4. S. 507–520.

Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin : De Gruyter, 1990.

Wolff Ch. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 4. Aufl. hin und wieder vermehret. Frankfurt ; Leipzig : s.n., 1729.

Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankfurt ; Leipzig : Renger, 1732.

Wolff Ch. Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata. Frankfurt ; Leipzig : Renger, 1736a.

Wolff Ch. Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars I. Frankfurt ; Leipzig : Renger, 1736b.

Wolff Ch. Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle : Renger, 1743.

Wolff Ch. Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Leipzig : Weidmann'sche Buchhandlung, 1841.

Wolff Ch. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Latein-Deutsch. Hamburg : Meiner, 1985.

Zobrist M. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation // *Kant-Studien.* 2008. Bd. 99, H. 3. S. 285–311.

Об авторе

Людмила Эдуардовна **КрышТОП**, доктор философских наук, доцент, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия.

E-mail: kryshTOP-le@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1012-5953>

Для цитирования:

КрышТОП Л. Э. Христиан Вольф и Иммануил Кант о бытии Бога // *Кантовский сборник.* 2022. Т. 41, № 4. С. 7–37.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-1>

© КрышТОП Л. Э., 2022.

The author

Prof. Dr Ludmila E. **KryshTOP**, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia.

E-mail: kryshTOP-le@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1012-5953>

To cite this article:

KryshTOP, L.E., 2022. Christian Wolff and Immanuel Kant on the Existence of God. *Kantian Journal*, 41(4), pp. 7-37.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-4-1>

© KryshTOP L.E., 2022.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))