

**ФИЛОСОФИЯ
РЕЛИГИИ КАНТА
ОТ «КРИТИКИ ЧИСТОГО
РАЗУМА» ДО «РЕЛИГИИ
В ПРЕДЕЛАХ
ТОЛЬКО РАЗУМА»**

Альберт Швейцер*

Предисловие

Обширная и глубокомысленная литература о философии религии Канта вменяет каждому новому опусу, посвященному этой философской теме, в обязанность оправдать свое появление в мире. Может показаться, что, несмотря на большой интерес к Канту со стороны современных философских исследований, нет оснований надеяться на новые труды, которые обогатили бы понимание кантовской философии религии.

Предлагаемая работа основана на следующем аргументе в оправдание своего появления: она не хочет быть очередным опусом о философии религии Канта; она не ставит себе целью стать очередным опытом-суждением об этой философии, но стремится помимо текста сочинений Канта дать возможность вновь непосредственно услышать живой голос самого Канта в современной реальности. Вот почему эта работа предлагает прежде всего критический анализ тех мыслей Канта, каковые в той или иной степени связаны с религиозно-философскими проблемами нашего времени. Не следует считать попытку подобного анализа чем-то излишним, а вот судить о его научном значении я предоставляю другим.

Здесь же, с целью предотвратить возможные недоразумения, считаю необходимым предупредить о следующем: в предпринятом анализе религиозно-философских разделов в основных произведениях Канта несколько нарушена привычная картина его философии религии по причине рассмотрения ее развития на отдельных этапах. Благодаря этому достигается большее богатство мыслей Канта при анализе, однако за счет потери единства и законченности изложения. В работе в большей степени, чем обычно, выде-

* Поступила в редакцию: 15.03.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-8

© Гильманов В.Х., пер., 2016

ляются различные периоды в развитии кантовской философии религии. Было бы неверным полагать, что предлагаемая в работе картина поэтапно-го развития по причине вполне допустимой большей исторической точности ставит целью вытеснить привычные подходы к Канту в рамках религиозно-философских изысканий. Тот основной костяк философии религии Канта, каковой определил развитие религиозно-философской мысли в XIX веке, не нуждается больше в изложении и анализе. Он блестяще представлен в трудах Куно Фишера. Суть этой философии ориентирована прежде всего на основные идеи «Критики практического разума». Те же аспекты кантовской философии религии, которые были выявлены в ходе проделанного в работе анализа, едва ли оказали какое-либо серьезное влияние на религиозно-философское развитие XIX века. В чем же тогда ценность предлагаемой работы?

На первый взгляд кажется, что раскрытие точного эволюционного гештальта, не различимого за исторически действенным костяком философии религии Канта, не представляет особого интереса. Однако совсем иначе обстоит дело, если принять к сведению следующие соображения. Кантовская философия религии проделала в своем развитии довольно большой путь, и он, по необходимости, представляется закономерным. Если удастся выявить закономерности этого пути, то нельзя исключить и возможность того, что они окажутся идентичными общим закономерностям всего религиозно-философского развития XIX века. Другими словами, допустима постановка вопроса: не является ли развитие философии религии Канта преобразованием всего развития религиозной философии в XIX веке?

Полагаю, что приведенные соображения достаточны для пробуждения интереса к предлагаемой работе.

Следование языковой манере Канта в работе обусловлено спецификой аналитического исследования. Если же порой в ходе изложения «кантовский стиль» будет казаться избыточнее, чем требует точное отражение его взглядов, то данное обстоятельство следует объяснить тем, что долгое занятие философией Канта неизбежно сказалось на авторской манере изложения.

Идейным вдохновителем предлагаемой работы явился многоуважаемый учитель автора проф., д-р Теобальд Циглер из Страсбурга. Многие позиции первого раздела исследования сформулированы благодаря дружеским советам и замечанием проф., д-ра Виндельбанда в Страсбурге. Им обоим автор выражает сердечную благодарность.

Страсбург, декабрь 1899 года
А. Швейцер

Введение

Кантовская философия религии — это попытка построения религиозной философии прежде всего с опорой на кантовское понимание нравственного закона, основанное на принципах критического идеализма в том его облике, каковой развит в «Критике чистого разума». Поскольку же все последующие сочинения Канта в большей или меньшей степени также затрагивают религиозно-философское значение критического идеализма, то при более систематизированном исследовании необходимо, соответствен-

но, и их ввести в круг рассматриваемых текстов. При этом возникает вопрос, следует ли отдельные смысловые построения различных сочинений включать в единый общий план кантовской философии религии без фиксации их различий, исходя из их связи в рамках этого плана с критическим идеализмом, по причине чего отдельные построения используются для создания единой картины; или же наоборот, рассмотренные в контексте отдельных сочинений, эти построения распознаются как несогласующиеся в рамках единой картины. Исследование последней из двух возможностей оправданно уже потому, что исключает исходную предпосылку первого пути, основанную на предубеждении, что кантовская философия религии представляет собой единый проект, в конструкцию которого вписывается каждая религиозно-философская мысль в работах после «Критики чистого разума». Независимо от этого чисто теоретического соображения имеются и другие доводы в пользу избрания второго пути, а именно целый ряд признаков того, что сужение плана и идей философии религии Канта лишь до его суждений в «Критике практического разума» может привести к серьезным осложнениям при формировании единого представления об истинной сути этой философии. Эти сложности возникают сразу при рассмотрении разных подходов к происхождению и значению понятия постулата, одного из основных в философии религии Канта, как это видно из работы П. Лоренца «О введении постулатов как философском методе у Канта», в которой он указывает на колебания Канта в отношении числа, порядка следования и толкования постулатов.

Для общего исследования кантовской философии религии эти размышления о понятии постулата получают еще большее значение, если поставить целью прояснить причину того, почему данное понятие, доминирующее в «Критике практического разума», еще не достигает своей методологической значимости в религиозно-философских разделах «Критики чистого разума», в то время как в этикотеологии «Критики способности суждения» и в «Религии только в пределах разума» оно полностью отступает на задний план. Другим внешним обстоятельством, связанным каким-то образом с движением мысли у Канта, является бросающееся в глаза отступление Канта от употребления выражения «интеллигибельный» в пользу «сверхчувственный» в работах после «Критики практического разума». При рассмотрении работ разных лет остается неясной также смысловая суть кантовского понимания выражений «высшее благо», «моральный законодатель», «мудрый правитель мира». В этом плане вызывает вопрос и кантовское понимание религии. Ее точная дефиниция в религиозно-философской части «Критики чистого разума» отсутствует, что порождает неясность о соотношении кантовского понимания религии и ее содержательной сути. С одной стороны, содержание религиозного мыслится как наличествующее в связности трех идей, или постулатов, — «бог, свобода и бессмертие»; с другой же — определение религии как «познания всех обязанностей как божественных заповедей» напрямую относится только к первому постулату. В то же время в «Критике способности суждения» это определение выводится не из первого постулата, а вырастает из взаимодействия телеологических и этикотеологических размышлений «о Боге, то есть творце мира, действующего по моральным законам». Из них видно, что даже чисто формально содержание религиозного в кантовском понимании, ориентированное на три постулата, богаче и обширнее, чем его дефиниция религии.

Итак, любое толкование философии религии Канта без учета ее смысловых построений в разных текстах вызывает законные вопросы и сомнения, что говорит в пользу правомерности особого исследования отдельных шагов религиозно-философских рассуждений Канта в его различных работах, прежде чем они могут быть объединены в единое целое. Этот подход труднее и требует большей тщательности и кропотливости, чем привычный взгляд на суть философии религии Канта лишь с позиции «Критики практического разума», основываясь на которой надеются пролить свет на любую отдельную религиозно-философскую мысль в других его сочинениях. Однако затрачиваемые усилия по преодолению отмеченной трудности представляются оправданными уже по той причине, что предлагаемое исследование непосредственно связано с попыткой ответа на вопрос, стоящий перед каждым исследователем философии религии Канта: удалось ли Канту провести обоснование философии религии на основе критического идеализма? Предпринятый в работе подход не ставит целью дать ответ на этот центральный вопрос, предварив последующие теоретические аргументы; предполагается, что ответ будет рожден в ходе последовательного развития исследования. Ответ должен проявиться сам по себе, поскольку применяемый подход призван прояснить, могут ли религиозно-философские размышления Канта в разных сочинениях быть сведены в единую, целостную картину, представляющую собой философию религии критического идеализма. Именно этим обосновывается план изложения в предлагаемом исследовании в надежде на то, что оно представляет интерес для всех, кого занимают проблемы кантовской философии религии.

Часть 1

«Религиозно-философский набросок» в «Критике чистого разума»

Название «религиозно-философский набросок», используемое мной для обозначения той части «Критики чистого разума», которая проникнута морально-религиозными размышлениями Канта, объясняется характером их изложения. Те страницы «Канона чистого разума», которые образуют «набросок», оставляют впечатление незаконченного эскиза, составленного из следующих друг за другом мыслей, не объединенных в единое целое, в контрасте к тексту «Критики практического разума». В «наброске» чувствуется смысловая незавершенность понятия постулата, отсутствует ясность в выражении кантовского понимания религии, не достигнуто всеобъемлющего обоснования автономии нравственного закона и связанной с ним необходимой глубины толкования вопроса о свободе. Весь данный раздел представляет собой только лишь завершение критического исследования границ человеческого познания: речь идет о практическом применении чистого разума в отличие от спекулятивного его использования. Однако именно тесная связь «наброска» с общим исследованием принципов критического идеализма делает его столь ценным для более глубокого постижения философии религии Канта, основанной на этих принципах.

Вот почему исходя из этой тесной связи «религиозно-философского наброска» с кантовской концепцией критического идеализма в «Критике чистого разума» вполне допустимо предположить, что этот раздел трактата, пусть даже только в общих чертах, представляет собой последователь-

ное изложение философии религии Канта, поскольку он включен в общую композицию работы. Но действительно ли смысловые построения «наброска» соответствуют общему плану философии религии критического идеализма, как это представляется на первый взгляд в контексте общей канвы «Критики чистого разума»? Согласуется ли план «религиозно-философского наброска» с религиозно-философским планом трансцендентальной диалектики, заявленной как фундамент «наброска»? Эти кажущиеся неожиданными вопросы объясняются уже хотя бы тем обстоятельством, что в большинстве работ о философии религии Канта «религиозно-философскому наброску» вообще не уделяется никакого внимания; и это вызывает недоумение, если исходить из того, что именно «набросок» представляет в общих чертах собственно сам план религиозной философии Канта, развиваемый им на основе критического идеализма. Для ответа на поставленные вопросы необходимо прежде всего представить в общих чертах смысловые построения, прокладывающие путь от трансцендентальной диалектики «Критики чистого разума» к «религиозно-философскому наброску».

Итак, развитие кантовской мысли в отделе трансцендентальной диалектики позволяет вскрыть диалектическую видимость трансцендентальных идей, посредством которых чистый разум стремится привести все свои знания в систему (3, с. 299). Это три класса идей: они касаются сущности «души», полноты познания мира и содержащей в себе высшее условие возможности всего — первосущности. В определенной связи и единстве они образуют определенный порядок следования от одного к другому. «Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» (3, с. 299). В дальнейшем, однако, показано, что все теоретические утверждения разума, ссылающиеся на эти идеи, превосходят границы сущности и способа нашего познания, выдавая тем самым факт их взаимного саморазрушения. Это неизбежно ведет к скепсису по отношению ко всем синтетическим утверждениям, не касающимся предметов опыта. Роковой, однако, является невозможность скептического удовлетворения внутренне раздвоенного в самом себе чистого разума, как только скептицизму, который противопоставляет себя догматизму, открывается его собственная истинная сущность и он хочет избежать того, чтобы самому стать догматизмом. Вследствие этого кантовский ход мысли ведет к необходимости подготовить почву для намеченной постройки прочного здания совокупности всех знаний чистого разума. В качестве строительной площадки этого здания решено использовать поприще трансцендентальных гипотез. «Если способность воображения должна не *выдумывать*, а *творить* под строгим надзором разума, то до этого должно существовать нечто совершенно достоверное, а не вымышленное или лишь мнение, и это достоверное есть *возможность* самого предмета. Тогда относительно его действительности нам дозволено прибегать к мнению, которое, однако, чтобы не быть неосновательным, должно быть как с основанием для объяснения приведено в связь с тем, что действительно дано и, следовательно, достоверно; такое мнение называется гипотезой» (3, с. 564 — 565). Эти трансцендентальные гипотезы основаны на результатах критического идеализма. В отношении психологической идеи такая гипотеза получает примерно следующую формулировку: указывается на допу-

щение «нематериальной и не подверженной телесным изменениям природы души» (3, с. 570). В духе критического идеализма в пользу этого допущения приводится аргумент, что «наше тело есть не более как первичное явление, с которым как со своим условием связана в теперешнем состоянии (в жизни) вся способность чувственности и вместе с тем все мышление. Обособление от тела есть конец этого чувственного применения наших познавательных способностей и начало интеллектуального их применения» (3, с. 570). Значение этих размышлений Канта усиливается вопросом при «мысли о вечной продолжительности существа» несмотря на случайность начала и конца его телесной жизни. В отношении вопроса о вечности «все-го рода человеческого» эти размышления имеют «мало значения». Но в отношении отдельного индивидуума можно предложить трансцендентальную гипотезу, «а именно что вся жизнь, собственно, интеллигибельна; что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением и не заканчивается смертью; что земная жизнь есть только явление, то есть чувственное представление о чисто духовной жизни, и что весь чувственно воспринимаемый мир есть лишь образ...» (3, с. 571). Этим завершается ряд примеров трансцендентальных гипотез: они затрагивают только психологическую идею без какого-либо обращения к космологической и теологической.

При этом, однако, эти гипотезы, даже если они и разворачиваются в русле критического идеализма, суть не что иное, как чистая игра с возможными суждениями, которые не могут быть ни опровергнуты, ни доказаны. В области чистого разума не могут содержаться никакие мнения¹: «...то, о чем чистый разум судит асерторически, или должно быть необходимым (как все, что познается разумом), или совсем не представляет собой ничего» (3, с. 572). Каждое утверждение в сфере чистого разума должно сопровождаться доводами, которые «обладают аподиктической достоверностью демонстрации» (3, с. 577). «В самом деле, желание сделать действительность таких идей только вероятной было бы бессмысленным, вроде того как если бы кто-нибудь задумал дать только вероятное доказательство положений геометрии» (3, с. 568).

Таким образом, трансцендентальные гипотезы значимы не сами по себе, но только на случай, если разум при учете этих трех идей сможет удостоверить их необходимость не спекулятивным образом, а на каком-то другом пути. Этот новый путь будет в дальнейшем показан: «Но впоследствии мы узнаем, что в отношении *практического применения* разум имеет право допускать нечто такое, над чем он не властен в сфере чистой спекуляции без достаточных оснований для доказательства» (3, с. 569). И вот мы стоим у начала этого единственного пути разума в его жажде «стать твердой ногой где-то за пределами опыта»: «Он предчувствует предметы, представляющие для него огромный интерес. Он вступает на путь чистой спекуляции, чтобы приблизиться к ним; однако они бегут от него. Надо предполагать, что на единственном пути, который еще остается для него, а именно на пути *практического применения*, он может надеяться на большее счастье» (3, с. 582). И поэтому все сводится к правильному применению чистого разума

¹ См.: «Если приведенные здесь в качестве примера утверждения разума (нетелесное единство души и существование высшей сущности) выдаются не за гипотезы, а за доказанные a priori догмы, то нам нечего говорить о них здесь» (3, с. 568).

с практической точки зрения, с тем чтобы по ходу развития идеи разума получили свою опытную реализацию. Именно так в практическом использовании проявляется значение трансцендентальных гипотез: здесь, в сфере практики разума, они должны защищать его позиции от вражеских атак до прибытия подкрепления. В союзе с ним они могут добиться превосходства над вражескими силами, что, однако, не приведет к полному изгнанию последних и снятию блокады. Кант выражает это так: «...в выгодном положении оказывается здесь тот, кто утверждает нечто как практически необходимое предположение (*melior est conditio possidentis*)» (3, с. 569).

Практическое применение разума ведет в сферу морали и религии. Материал для трансцендентальных гипотез, открывающих возможности идей разума, поставляет критический идеализм. Поэтому то, как трансцендентальные гипотезы соотносятся с возможным практическим применением разума, одновременно соответствует тому, как критический идеализм соотносится с основывающейся на нем философией религии. Идеи, реализуемые в практической сфере, подготовлены к этому средствами критического идеализма: они введены им в положение своеобразного равновесия, из которого разум затем в своем практическом применении перетягивает их в сферу своей способности. Это соотношение дает о себе знать и в кантовской терминологии в «Критике чистого разума», где Кант все время толкует о теоретическом (спекулятивном) и практическом применении чистого разума, но не так, как позже в «Критике практического разума», где он уже проводит различие между «теоретическим» и «практическим разумом». Данное терминологическое различие объясняется различным ходом мысли в двух «Критиках». Ясно в достаточной степени, что способ языкового выражения в «Критике чистого разума» свидетельствует о неприменном стремлении Канта сохранить в ней единство разума. Это обстоятельство является очень важным для плана философии религии в соответствии с этим единством: оно говорит о том, что если речь идет об идеях разума, то все они как в теоретическом, так и в практическом применении находятся в едином владении разума. Идеи, которые реализует практический разум, суть абсолютно те же самые, каковые до этого разум в своем теоретическом намерении безуспешно пытался защитить «от нападков противника». В этом заключена основная предпосылка для возведения здания религиозной философии на строительном участке, расчищенном для него критическим идеализмом. Об этом говорит и способ, каковым разум в практическом применении неспешно продвигается по выбранному пути. Его исходную точку образует невозможность пребывания разума в скептицизме по отношению к возможности догматического странствия к полноте нашего познания. Речь здесь идет о тех идеях разума, которые он создал, завершая познание на основе рассудка и пытаясь найти безусловное в сферах психологии, космологии и теологии для доступа к обусловленному. Эти удерживаемые в равновесии критическим идеализмом идеи должны из проблематичного состояния, в каковом они, согласно теоретическому применению разума, пребывают, через его практическое применение достичь состояния соответствующей объективной реальности. Так идентичность идей для практического и теоретического применения разума является предпосылкой для претворения в жизнь представленного здесь религиозно-философского плана.

В этой точке кантовского исследования ожидаешь того, что благодаря утверждению о возможности практического применения разума все три идеи теоретического разума одним махом в одно и то же время, каждая независимо от других, найдут свою практическую реализацию. В момент равновесия все они демонстрируют одну и ту же смысловую нагрузку. Они пребывают на одной и той же высоте, не будучи связаны друг с другом. И поэтому если какая-либо сила вызовет их движение вниз, то твердой поверхности земли они должны достигнуть одновременно. Однако это ожидание, вызванное сущностью изложенного выше плана, оказывается тщетным, что выясняется как из последующего изложения хода мыслей Канта в «религиозно-философском наброске» «Критики чистого разума», так и из всех других его текстов, развивающих философию религии. Впечатление от этого сравнимо с переживанием на ипподроме, когда видишь несущихся вровень друг с другом скаковых рысаков, а потом теряешь их из вида из-за изгиба бегового отрезка вплоть до мгновения пересечения финишной черты. И здесь замечаешь, вопреки ожиданию, что все они финишируют порозному, и не знаешь, что произошло вне твоей зоны видимости и что явилось причиной неравного движения скакунов, когда они пропали на некоторое время из поля зрения, — разница в мастерстве жокеев или в их собственном движении?

Сразу не объяснить. Так же обстоит дело с практической реализацией идей разума: пока они в поле нашего внутреннего зрения, они движутся вровень, но в момент практической реализации расходятся: сначала идет идея свободы, а затем вровень друг с другом две другие идеи. Причину этого расхождения можно искать только в пределах того мгновения, в которое происходит переключение теоретического применения разума в практическое. Этот поиск обязывает нас прояснить вопрос о числе и сущности идей разума как в теоретическом, так и в практическом его применении.

Точнее, вопрос звучит так: на каких принципах осуществляется выбор касающихся психологии, космологии и теологии идей, на основании каких при их практической реализации эти три идеи — Бог, свобода и бессмертие — группируются в последовательность «свобода, Бог, бессмертие (или будущая жизнь)»?

Кант не дает ответа. Но в деле поиска его весьма поучительным для нас является примечание, внесенное Кантом во второе издание «Критики чистого разума»: именно в нем Кант связывает психологические, космологические и теологические идеи, выделенные им до этого в системе трансцендентальных идей и подготовленные для дальнейшего диалектического рассмотрения, с идеями Бога, свободы и бессмертия: «Настоящая цель исследований метафизики — это только три идеи: *Бог, свобода и бессмертие*, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Все, чем эта наука занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности. Она нуждается в них не для целей естествознания, а для того, чтобы выйти за пределы природы. Проникновение в эти идеи сделало бы *теологию, мораль* и, путем их соединения, *религию* — стало быть, высшие цели нашего существования зависимыми исключительно от способности спекулятивного разума, и ни от чего больше. В систематическом изложении этих идей приведенный порядок их как *синте-*

тический был бы самым удобным; но в исследовании, которое необходимо должно предшествовать изложению, *аналитический* порядок, обратный предыдущему, более соответствует цели, так как в таком случае мы осуществляем свой великий план, переходя от того, что непосредственно дается нам в опыте, а именно от *психологии*, к *космологии* и от нее к *познанию Бога*» (3, с. 299). Это примечание Канта очень важно для занимающего нас вопроса. Здесь ясно видно, хотя в дальнейшем уже не так отчетливо, что в приведенном порядке идея свободы представляет класс космологических идей. Выбор идей — это дело метафизики, и она именно только в этих трех идеях видит основной продукт занятий психологическими, космологическими и теологическими вопросами: они суть некое подведение итогов диалектического исследования всех трех классов идей. Тот факт, что эти идеи в момент, когда они вступают в сферу морали или религии, не претерпевают формальных изменений (согласно общему плану «наброска»), показывает, что Кант делает ставку на гипотетический случай, в котором их практическая реализация связывается только со способностью спекулятивного разума. В том же примечании, однако, Кант отменяет самостоятельность и уверенность этих трех идей по отношению друг к другу, ставя их, путем соединения теологии и морали в религию, в систематическое отношение друг к другу, в котором «второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу». Тем самым устраняется самостоятельность идеи бессмертия, поскольку в сфере религиозной философии понятийно она результируется только из идеи Бога и свободы. Этот подход показывает, что понятие религии у Канта складывается только на основе прибавления идеи бессмертия к теологии и морали. В дальнейшем, однако, как в «Критике чистого разума», так и в «Критике практического разума» реализация этих идей не осуществляется ни в намеченной в примечании синтетической связности, ни в выделенном там же порядке, что резко бросается в глаза внимательному читателю. Но при этом в ходе изложения философии религии в «наброске» в «Критике чистого разума» сохраняется порядок следования идей — свобода, Бог, бессмертие, а в «Критике практического разума» реализация идеи бессмертия осуществляется перед разработкой идеи Бога.

Со всей ясностью «только три идеи» появляются в «Каноне чистого разума», но не в синтетически обусловленном порядке следования, как раньше, а в новой последовательности: «свобода воли, бессмертие души и бытие Бога» (3, с. 583). С учетом того, что именно здесь Кант начинает развивать практические законы морали и их связь с «каким-нибудь Богом и невидимым нам теперь миром» (3, с. 593), то есть со сферой религиозного — «стало быть, с высшей целью нашего существования» (3, с. 299), — это изменение синтетического порядка «Бог, свобода, бессмертие» также довольно резко бросается в глаза. Контраст этой «высшей цели» с отсутствием практической пользы спекуляций разума в исследовании природы отражен в следующих соображениях Канта: «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен, и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось

бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, которое доказало бы свою пользу *in concreto*, то есть в исследовании природы» (3, с. 583). Свобода воли имеет отношение только к интеллигибельной причине хотения, поскольку поступки, осуществляемые в пространстве и времени, подпадают под механизм природы. Духовная природа души (а вместе с тем и ее бессмертие) также не может содействовать в объяснении положения дел в мире явлений. Признание существования высшей интеллигенции способно в определенных границах предоставить телеологическое рассмотрение мироустройства и его порядка, однако объяснение происходящего в мире может основываться только на законах природной механики. «Поэтому, если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего знания, но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение, собственно, должно касаться только практического» (3, с. 584). Вот так они, эти три идеи, переводятся в сферу практического применения разума.

Но тут возникает вопрос: что следует понимать под разумом в практическом применении, раз уж он обуславливает интерес к реализации этих идей?

Перевод с нем. В. Х. Гильманова

(Продолжение следует)

О переводчике

Владимир Хамитович Гильманов – доктор филологических наук, профессор кафедры исторического языкознания, зарубежной филологии и документоведения, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, gilmanov.wladimir@rambler.ru

About the translator

Prof Vladimir Gilmanov, Department of Historical Linguistics, International Philology, and Records Management, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, gilmanov.wladimir@rambler.ru