

Б. Дёрфлингер

ИИСУС
В ТРАКТОВКЕ КАНТА

Рассматривается соотношение исторического христианства и чистой религии разума, фигура библейского Иисуса из Назарета и кантовская трактовка его личности. Основное внимание уделяется вопросу о том, является ли библейский Иисус как реальное историческое лицо персонификацией идеи абсолютного добра и морального совершенства.

This article considers the correlation between the historical Christianity and the pure religion of reason, the figure of the biblical Christ of Nazareth and Kant's interpretation of his personality. The author focuses on the question, whether the Biblical Christ, as a real historical person, is the personification of the idea of the absolute good and moral perfection.

Ключевые слова: мораль, религия разума, автономия морали, категорический императив, моральное учение, чистый практический разум, Бог, Иисус.

Key words: morals, religion of reason, autonomy of morals, categorical imperative, moral teaching, pure practical reason, God, Jesus.

Лишь религия разума, согласно Канту, адекватным образом выполняет «великое требование истинной церкви», которое заключается в «притязании на всеобщность» или «значимости для каждого» [1, с. 168], так как она как моральная религия не содержит ничего другого, кроме учения об универсальной морали. Что делает ее религией? То, что она преподносит моральные законы как божественные. При этом мысль о Боге как законодателе морали не противоречит автономии морали, так как Бог здесь — привносимая, производная идея, предполагающая наличие данной автономии. Что касается обоснования морали, то человек сам, без помощи какого-либо высшего существа, просто в силу своего собственного чистого практического разума [1, с. 5] признает действительными моральные императивы, которые являются законами самопринуждения. Но если

человек размышляет о последствиях морального поведения в мире, то он, считает Кант, обязательно приходит к идее Бога, согласно которой Бог нужен для того, чтобы компенсировать дефицит разума в этом мире. Под дефицитом здесь понимается то, что в мире связь между моральностью, правом быть достойным счастья, и действительным счастьем не является необходимой и не зависит от воли человека. Бог, который мыслится для того, чтобы преодолеть этот дефицит, т.е. ради достижения полной рациональности в отношениях между нравственностью и счастьем, не может рассматривать в качестве обязательного для людей никакое другое законодательство, кроме такого, которое они сами уже в силу своего чистого практического разума возложили на себя в качестве обязательного. Это означает, что Бог мыслится как составная часть собственного законодательства чистого практического разума в человеке, так сказать, как второй моральный законодатель, как отчужденный продукт этого самого чистого практического разума.

В соответствии с этим совпадением между чистым моральным учением и религией разума, имеющим далеко идущие последствия, речь в кантовской «Религии в пределах только разума» идет об идее морального совершенства (в той мере, в какой она может быть представлена индивидуальной личностью — *in individuo*¹), которая по своему существенному содержанию относится к ним обоим. Принимая во внимание минимальное различие между чистым моральным учением и религией разума, эта идея морального совершенства обозначается нейтральным с точки зрения религии выражением «олицетворенная идея принципа добра», а в варианте религии разума, которая включает в себя тезис о мыслимом Боге, — идеей «богоугодных людей». Эту идею религии Кант также определяет как идею «единородного сына» Божьего [1, с. 61].

Это определение явно метафорично, ибо его буквальное прочтение здесь исключено из-за имеющегося в нем ограничения по половому признаку, но оно сразу вызывает ассоциацию, выходящую за пределы религии разума. А на передний план выходит историческая религия — христианская, которая объявляет свой центральный образ, а именно Иисуса из Назарета, в качестве единородного сына Бога и как историческое осуществление морального совершенства. Здесь возникает вопрос, может ли оно считаться таковым согласно Кантовым критериям рациональности. Если да, то мы должны были бы констатировать исключительный случай и утверждать, что чистая практическая идея разума, а именно идея персонифицированного принципа добра, стала объективной реальностью или получила свое конкретное эмпирическое воплощение. Посредством идеи морального совершенства отдельной личности стало бы возможным — в случае подтверждения этого — не только мыслить чисто умозрительную вещь, которая может служить лишь регулятивной идеей, но и можно было бы назвать существовавшего в действительности человека, посредством которого она была реализована.

Но прежде чем проводить надлежащую проверку, необходимо подумать над тем, что бы было, если бы Иисус не являлся воплощением идеи персонифицированного добра в глазах разума. Здесь следует сразу же заметить, что это никоим образом не затронуло бы ценности самой идеи как таковой, так как Кант говорит следующее: «Нет необходимости ни в каком

¹ В единичности (лат.) — прим. ред.

примере, взятом из опыта, чтобы дать нам представление об образце идеи морально угодного Богу человека. Она как таковая уже заложена в нашем разуме» [1, с. 63]. Кант сравнивает действующую независимо от опыта регулятивную функцию этой идеи с заповедью следовать нравственному закону, который имел бы силу и в том случае, если бы «даже никогда не существовало человека, оказавшего безусловное повиновение данному закону» [1, с. 63].

Таким образом, источником идеи персонифицированного добра как чистой идеи разума не является какой-либо реально существующий в опыте человек, а значит, не является им и Иисус из Назарета. Напротив, эта идея задает критерий для проверки, соответствуют ли ей существующие ныне или существовавшие ранее личности, среди них также и Иисус, а следовательно, могут ли они служить в качестве примера ее осуществления в действительном опыте. Такой подход представляет собой спецификацию основного принципа Кантовой герменевтики Библии, а именно, что Библию следует толковать, исходя из морали, а не основывать мораль на Библии (ср. [1, с. 116]). Тем самым здесь проявляется примат практического разума по сравнению с любой формой откровения, или, иными словами, примат религии разума по отношению к любой исторической религии.

В изложении Канта то, о чем нам сообщает Библия как о реальном событии, т.е. с претензией на эмпирическую истину, чтобы убедить нас в том, что Иисус — это объективно реальная персонифицированная идея добра, по своей сущности двояко. С одной стороны, это его (Иисуса) «совершенно безукоризненный и, более того, полный достоинств образ жизни, какой только можно потребовать, а с другой — это «его учение» [1, с. 67].

Не будем подробно останавливаться на чудесах, которые Библия приписывает Иисусу. Но то, что Кант отбрасывает библейские рассказы о чудесах, по крайней мере в виде повествования о реальных событиях, хотя и оставляет открытым вопрос об их символическом значении, не должно удивлять. Однако одна из причин, по которой он отвергает буквальное прочтение Библии, релевантна и для нашей темы. Иисус, творящий чудеса, был бы поднят над людским родом и не подходил бы больше на роль примера для парадигматической оценки ситуации естественного человека. Его несомненная принадлежность к людскому роду имеет силу также и для его морального статуса.

Ибо приписывание ему [Иисусу] с самого начала не «приобретенной, а природенной неизменной непорочности воли», т.е. полагание его святым, «возвышающимся над всеми слабостями человеческой природы», привело бы к тому, что «его дистанция по отношению к естественному человеку была бы настолько велика», что он как божественное существо «не мог бы служить более примером для естественного человека» [1, с. 65]. Таким образом, отличаясь от естественного человека по своему роду, он не имел бы никакого значения для естественного человека. Следовательно, отрицать наличие у Иисуса упомянутой врожденной неизменной чистоты воли — это приписывать ему наличие той склонности естественного человека, которую Кант называет склонностью ко злу и которую он рассматривает в своей теории зла как результат свободы человека, суть которой состоит в возможности как следовать морали, так и быть аморальным. Теперь возникает вопрос о том, был ли Иисус, находясь в полном подчинении условиям естественного человека, действительно примером персонифицированного добра? Не использовал ли он, следовательно, когда-либо свою свободу в аморальных целях?

Для того чтобы подтвердить его [Иисуса] моральное совершенство, необходимо выполнить требование, которое сам Кант формулирует следующим образом: «Должно быть возможным, чтобы был дан опыт, в котором мог бы быть дан пример такого человека» [1, с. 64]. Совершенно очевидно, что употребляемое здесь понятие опыта не является понятием теоретического разума, согласно которому необходимо, чтобы предмет опыта познавался бы с помощью схематизированных категорий, примененных к чувственному восприятию, т.е. с привлечением ощущений. Требуемый опыт должен быть опытом практического разума, результатом применения практической способности суждения, для которой должна иметься возможность познания того, что образ жизни такого-то человека — адекватный пример идеи морального совершенства личности. Если это последнее должно существовать как возможное, то мы имели бы дело, согласно учению Канта об идеях, с исключением, так как, с его точки зрения, ни для одного предмета, мыслимого с помощью разума, не может быть получено адекватное опытное знание.

То, что Кант осознавал эту проблему, видно по тому, что в абзаце, в котором после процитированного выше требования приведения из опыта в качестве примера человека, согласующегося с подобной персонифицированной идеей принципа добра, далее следуют сплошные ограничения. К требованию такого опыта он тотчас же добавляет следующее: «...насколько от внешнего опыта вообще можно ожидать и требовать подобных доказательств внутреннего нравственного образа мыслей» [1, с. 64]. Кант не оставляет без ответа также и вопрос о том, в какой мере внешний опыт (а следовательно, и то, что с очевидностью известно из жизни Иисуса) может служить в качестве подобного доказательства. Этот ответ почти полностью отменяет первоначальный постулат опыта, который гласит, что первообразу в разуме», т.е. прототипу персонифицированного добра, «никакой пример во внешнем опыте не адекватен, так как он не раскрывает внутренней глубины образа мыслей» [1, с. 64]. Поэтому если относительно внутреннего содержания образа мыслей, т.е. того, что единственно имеет решающее значение для оценки качества морального поступка, не возможен никакой опыт, приводящий извне, то для получения требуемого опыта все же остается, по крайней мере предварительно, опыт неадекватный.

Даже если к глубинам умонастроения нет прямого доступа, то к ним должен существовать какой-то обходной путь, при условии, что постулат об опыте вообще имеет какую-либо силу. Но и неадекватный опыт должен опираться на что-то данное, чтобы иметь право называться «опытом». Это данное в явлении и есть то, что у Канта везде определяется как «жизненный путь» [Lebenswandel]. Жизненное поведение, которое некоторым образом находится перед нашим взором, хотя и не так, как предметы чувственного восприятия предстают перед взором теоретического разума, — это то, что, по Канту, «позволяет лишь сделать заключение» о сути убеждения [1, с. 64]. Итак, жизненный опыт выступает для практической способности суждения в качестве знака, выражения или следствия внутренней убежденности. Из него она должна иметь возможность получения косвенного представления об образе мыслей.

Хотя тем самым можно было бы корректно описать то, как в действительности обычно выносятся моральные суждения, Кант все же оказался бы позади своих собственных стандартов, не высказав своего отношения в до-

полнение к вопросу *quid facti*¹ и к вопросу *quid iuris*², т.е. о потенциальных возможностях [Tragfähigkeit] и легитимности такого умозаключения. Свою позицию по отношению к этому Кант ясно выражает в рассматриваемом здесь пассаже из «Религии в пределах только разума» следующим образом: данное умозаключение производится «без строгой достоверности» [1, с. 64]. Если это так, то ни об одном человеке нельзя было бы никогда с полной достоверностью сказать, что он действительно является примером осуществления идеи разума о персонификации принципа добра.

Сверх того, что уже было сказано, Кант приводит в другом месте «Религии в пределах только разума» настолько весомые аргументы против рассмотрения человеческих поступков в качестве решающих оснований для моральных оценок, что от постулата о том, что должен быть возможен опыт, в котором мог бы быть дан пример осуществления идеи персонифицированного добра, ничего в конце концов не остается. В контексте своей теории зла он говорит о том, что человек способен так перевернуть отношение мотивов, что удовлетворение чувственных помыслов становится условием выполнения нравственных требований, а это уже является примером злого умонастроения. И все же внешние поступки могли бы оказаться «законными», «как если бы они произошли из истинных принципов» [1, с. 38]. В качестве примера Кант приводит тот довод, что во избежание дурных последствий от лживого умысла правдивость может быть поднята до статуса максимы, то есть исходя из чувственного мотива; от этого, правда, «эмпирический характер будет добрым, а умопостигаемый — все еще злым» [1, с. 38]. Другими словами, жизненное поведение внешне может выглядеть безупречным, и все же в его основе может при этом лежать злой образ мысли. Более того, некоторые внешние действия [Erscheinungen] могут создавать впечатление нарушения долга, не будучи таковыми. При таком соотношении внешних действий и образа мыслей моральные оценки с точки зрения их рациональной легитимности становятся совершенно сомнительными. Даже если в жизни невозможно было бы избежать того, что по совершенно обычным жизненным поступкам можно заключить о нравственном умонастроении, то такие оценки все же имели бы статус фактической неизбежности, при этом никогда такой, по которому они могли бы претендовать на необходимость. Но это было бы обязательно, чтобы утверждать, что какой-то определенный человек является действительным примером осуществления идеи персонификации принципа добра.

Скепсис Канта относительно достоверности моральности образа мысли так велик, что он считает недостижимой такую достоверность даже в отношении субъекта к себе самому. Человек не может, так считает Кант, «из непосредственного сознания... получить никакого прочного и определенного понятия о своем действительном образе мыслей» [1, с. 81]. Если он желает «хотя бы до некоторой степени знать свой характер» [1, с. 80], то для этого необходимы рефлексия и самооценка, благодаря которым, преодолевая дискретность непосредственного сознания, т.е. охватывая весь отрезок жизни, можно бы было проверить историю становления образа мысли и соответствующего ему образа жизни. Но такая самооценка связана с возможностью ошибки: «Нигде так легко не ошибаются, как в том, что льстит нашему доброму мнению о себе самих» [1, с. 70].

¹ По факту, фактически (лат.) — прим. ред.

² По праву (лат.) — прим. ред.

Этот результат недостоверности, сохраняющийся и в отношении моральной самооценки, делает проблематичными передаваемые в Священном Писании слова Иисуса о самом себе, в которых он объявляет себя «посланником неба» [1, с. 138], называет себя сыном Божиим. Если, как это и произошло, Иисусу или любому другому кандидату на воплощение персонифицированной идеи доброго принципа не даны никакие другие условия бытия человеком, кроме тех, какие есть у других, тогда такая же принципиальная недостоверность собственных моральных мотивов должна была наложить и на них свой отпечаток. Слова Иисуса о том, что он сын Божий, которые, по мнению Канта, содержат в себе притязание на моральное совершенство в смысле персонифицированной идеи принципа добра, кажутся в свете рефлексии о границах морального самопознания высокопарными, выходящими за пределы того, что позволяет критическая предосторожность.

Вероятно, потому, что у самого Канта в итоге побеждает критическая предосторожность, которая тем более должна главенствовать при моральной оценке других, он обосновывает правомочность [Berechtigung] использования Иисуса в качестве образца морального совершенства, не обращаясь к позитивному опыту, как это требовалось прежде. Его обоснование гласит: «Однако вполне справедливо полагать, что безукоризненный пример самого учителя в том, чему он учит, и если, более того, это является долгом для каждого, следует приписывать никакому иному, а только чистейшему образу мыслей последнего, если нет никаких доказательств обратного». Отсутствие примера, таким образом, служит здесь в качестве обоснования. Так как против Иисуса на основе его образа жизни [Lebenswandel] в действительности не может быть выдвинуто какое-либо порицание, ибо он не дает повода для заключения о нечистоте своих помыслов [unlautere Gesinnung], то Кант считает справедливым приписывать ему абсолютную чистоту образа мыслей [lautere Gesinnung]. В качестве дополнения приводится тот аргумент, что учение Иисуса — чисто моральное учение, на чем мы позже еще остановимся.

Приписывание морального совершенства, обоснованное таким образом, следует во многих отношениях считать относительным с точки зрения теории морально-практической оценки, начала которой заложены самим Кантом, т.е. не позволяет вынести окончательное суждение, обладающее такой силой, чтобы можно было сказать: «Этот человек является примером персонифицированной идеи принципа добра».

Прежде всего, надо заметить, что даже если бы Иисус давал повод для того, чтобы можно было бы сделать заключение о нечистоте его помыслов, то такой вывод в виду постоянно существующей амбивалентности толкования внешних явлений никогда не будет надежным и, следовательно, никогда не может служить «доказательством обратного» по отношению к совершенной чистоте помыслов. Допустим, что нет повода для вывода о безупречном образе мыслей, то, соответственно, отсутствие такого повода также не есть доказательство. Согласно примеру, приводимому самим Кантом о некоем правдивом человеке, никогда не лгущему в корыстных целях, примеры безупречного образа жизни в мире явлений, очевидно, существуют, однако они не позволяют сделать вывод о безукоризненной чистоте устроения. Если к этому человеку применить упомянутый выше критерий, согласно которому невольному наблюдателю позволительно выносить заключение о чистоте помыслов лишь только потому, что нет ни одного противоположного признака, то результатом было бы явно ложное приписывание морального совершенства. Тем самым Иисус, на чьей личности

здесь делается основной акцент, потерял бы свое исключительное положение, сохранить которое хотя и не должно было бы быть в интересах Канта как поборника религии разума, но, по крайней мере, в интересах церковной веры, объявляющей его своим единственным центральным образом.

Хотя Кант, как мы видели, и считает допустимым приписывать Иисусу моральное совершенство, однако такое приписывание не может быть строгим суждением морально-практической способности суждения, претендующей на объективность. Скорее, это следует рассматривать как некоторое допущение, где указанная теоретическая неуверенность дополняется благосклонностью. На это указывает также и «одобрение», участвующее в акте приписывания абсолютно чистого образа мыслей. В оригинальном теоретико-правовом контексте термина «одобрение» — это такое притязание на признание, которое «согласно строгому праву» может быть и отклонено [2, с. 258]. Следовательно, его признание предполагает определенное снисхождение, смягчение строгости.

На особый вид приписывания указывает и употребляемое Кантом выражение для обозначения подведения. Мы «подводим», как говорят, первообраз, т.е. олицетворенную идею добра, которую «всегда следует искать в нас самих (хотя мы и обычные люди), под «данное явление» [1, с. 64] — явление образа жизни личности Иисуса. Такое подведение как внешнее проявление идеи в нас можно также назвать проекцией. Идея, которую мы имеем в себе, — это идея чего-то совершенно внутреннего, а именно абсолютно морального поведения личности; хотя об этом внутреннем никогда не может быть дано непосредственное внешнее представление, мы все же выражаем его таким образом, что при определенном условии приписываем это представление внешнему образу жизни какой-либо личности как ее внутреннее содержание. Это условие является негативным — *conditio sine qua non*¹, т.е. недостаточным, а именно: биографические сведения еще ничего не доказывают относительно непорочности образа мысли. Это условие, которое, следовательно, является условием признания [существования] проекции, Кант, по-видимому, считает выполненным благодаря известным нам по Библии сведениям об образе жизни Иисуса. Однако возможность служить местом для проекции указанного выражения рациональной идеи необходимо допустить, при равной для всех «справедливости», для каждого человека, чей внешний образ жизни не содержит никакого повода для негативного вывода о его внутреннем образе мысли. Оговорки теории суждения, которые не позволяют в полной мере приписать какой-либо личности моральное совершенство, сохраняются при этом в любом случае.

Следует еще остановиться на том, что Кант обосновывает признание возможности *подведения под* Иисуса идеи персонифицированного добра не просто на основе его безупречного образа жизни, но также и на основе его учения [1, с. 67]. Кант рассматривает как «не вызывающее серьезных возражений» то, что Иисус как учитель изложил впервые публично основы «чистой, всему миру понятной (естественной) религии... Это та «всеобщая религия разума» [1, с. 169], «которая для всех людей может быть изложена понятно и убедительно с помощью их собственного разума» [1, с. 174]. Тем самым здесь утверждается, что Иисус первым проповедовал моральное учение чистого практического разума, т.е. категорический императив, дополненный тем, что в случае рационально-религиозного морального учения

¹ Необходимое условие (лат.) — прим. ред.

то самое моральное законодательство, которое имеет силу уже на основании одной лишь автономии разума, и дополняет его как проявление божественного законодателя.

Если теперь встает вопрос, какое же различие возникает в данном случае, то станет очевидным, что вопрос о том, может ли Иисус служить конкретизацией идеи персонифицированного добра, совершенно не относится к этой проблеме. Приобретаемое отличие — это, не учитывая возможные новые исторические данные, неоспоримое фактически единственное изложение учения, развитие которого принципиально находится в пределах того, что под силу всем людям. Любой разумный [человек] мог бы и до Иисуса разработать это чистое моральное учение, как и любой разумный [человек] после [Иисуса], а именно в силу наличия «собственного разума» [1, с. 174]. А из всех тех, кто сделал это после Иисуса, можно, пожалуй, назвать Канта. Как проповедник чистого морального учения Иисус хотя и может быть особо отмечен среди людей, но не единственным образом, а так, что этой исключительности может достигнуть любой, кто приходит к ясному осознанию того, что вменяется ему в обязанность его морально-практическим разумом. Эта ступень человеческого самопознания может даже быть наделена атрибутом божественного, что Кант и делает. Однако при том, что во всех нас нам говорит наш чистый практический разум, в Иисусе или в ком-нибудь другом речь идет о «боге в нас» [3, с. 118], а не о каком-то внешнем боге, без послания которого через Иисуса мы бы, вероятно, должны были бы пребывать в неведении относительно наших моральных обязанностей.

Можно предположить, что Иисус проповедовал чистое моральное учение практического разума. Но вопрос о том, можно ли считать его [Иисуса] реализацией идеи персонифицированного принципа добра, т. е. можно ли приписать ему как индивиду идею морального совершенства в строгом смысле этого слова, этим не разрешается. Ибо этот вопрос решается не на уровне учения, даже если оно полностью выражает требования практического разума, а только на практике, т. е. в деятельной жизни. Однако субъективный моральный статус учителя может все еще быть позади его объективного морального учения. И для учителя объективной морали жизнь предстает как цепь морально релевантных ситуаций, в которых исход разбирательства уже не гарантирован его учением. Как и все другие люди, несмотря на постоянное присутствие в сознании того, что требуется согласно учению о морали, он оказывается в разных ситуациях перед свободным выбором, «какой из обоих» мотивов — закон или чувственное побуждение — он «считает условием выполнения другого» [1, с. 37]. Если он делает «мотивы себялюбия... условием соблюдения морального закона» [1, с. 37], то он пребывает с точки зрения этого закона согласно известной теории Канта все еще на позициях зла. Следовательно, зная то, что требует чистое моральное учение, он действует против этого учения. Тем самым учение Иисуса, считающееся безупречным, не может выступать в качестве аргумента в пользу приписывания ему статуса конкретизированной идеи персонифицированного добра. На этом месте мы вынуждены вновь обратиться к реальному жизненному пути Иисуса, который был признан безукоризненным, однако не позволял сделать надежного вывода о главном в вопросе о *конкретности* и *индивидуальности* осуществленного блага, а именно к образу мыслей. Последний в рассматриваемом случае морально-

го совершенства должен быть таким, чтобы ни в одной морально релевантной ситуации решение о выборе между моральным законом и мотивом себялюбия не было бы принято в пользу последнего, т.е. в пользу зла. Но образ мысли есть нечто совершенно внутреннее, недоступное для надежной оценки ни в отношении отдельных жизненных ситуаций, ни тем более в отношении всего жизненного пути, так что тем самым невозможно получить с достаточной надежностью убедительного вывода. Следовательно, никогда нельзя быть до конца уверенным в том, является ли какой-то конкретный человек воплощением идеи персонифицированного добра. Таким образом, эта идея не представляет собой исключения среди других идей, а разделяет участь всех других кантовских идей в том, что существование их предмета стоит под вопросом. Как идея она этим не дискредитируется, так как она находится «в нашем морально законодательствующем разуме» [1, с. 63], т.е. выполняет в том, что касается поступка, ориентирующую или предписывающую функцию. «Мы должны соответствовать ей», — говорит Кант [1, с. 63]. Так как мы должны следовать этому и имеем благодаря этой идее цель, даже не будучи убеждены в возможности ее отдельной конкретной реализации, она принадлежит к регулятивным практическим идеям. Поскольку она включает долженствование, следует даже сказать: мы «должны» «иметь возможность» ей соответствовать [1, с. 63]. Но это понимание необходимости осуществления вытекает чисто аналитически из понятия долга, т.е. из простой мыслительной операции, которую можно сформулировать примерно так: долг очевиден; уже из одного этого следует возможность осуществления его, так как невозможность возможности [unmögliches Können] упраздняет долженствование. Таким образом, вывод о том, что должно быть возможно, чтобы пример осуществления персонифицированной идеи добра имел место, не зависит от того, что когда-то такой случай уже был и что он был воспринят как таковой. Познание случаев осуществления той идеи должно бы быть здесь совершенно исключено, но не во вред «чисто аналитическому» пониманию того, что подобные примеры должны быть возможны. Был ли Иисус таким примером — мы возвращаемся к исходному вопросу — никто не может сказать. Правда, для религии разума это не имеет никакого значения.

Перевод с нем. А. Н. Саликова

Список литературы

1. Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 6.
2. *Ego же*. Метафизика нравов // Там же.
3. *Ego же*. Спор факультетов. Калининград, 2002.

Об авторе

Дёрфлингер Бернд — проф. университета г. Трир, Германия, первый председатель Кантовского общества Германии, doerflin@uni-trier.de

About the Author

Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier, the first chair of the Kant Society of Germany, doerflin@uni-trier.de