

**РОЛЬ ВОЗВЫШЕННОГО В «РЕЛИГИИ
В ПРЕДЕЛАХ ОДНОГО ТОЛЬКО РАЗУМА»
КАНТА: МОРАЛЬНАЯ МОТИВАЦИЯ
И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ**

А.Р. Сандру¹

Изображение фигуры Христа, предложенное Кантом в «Религии в пределах только разума», не является, на мой взгляд, случайным, но объясняет ее функционирование двумя основными способами – в качестве представления о максимуме моральности, который может обосновать наше моральное умонастроение, и в качестве стандарта моральности, осуществляя такое обоснование. Это доказывается так: 1) возвышенная природа образа Христа как образа всеобщего уважения к закону пробуждает моральное чувство субъектов, понимаемое как возможность преодоления своей извращенной природы; 2) как моральное совершенство образ Христа обеспечивает непосредственную прозрачность конечной цели морали; 3) как и при ассоциативном конструировании эмпирических понятий, возвышенное обеспечивает прообраз для ассоциации, посредством которой эмпирические действия определяются как моральные; 4) образ Христа также действует как мотиватор, включая указанную прозрачность и стандарт в идею морального совершенства. Эти четыре пункта показывают, что образ Христа функционирует двояким способом. В пунктах 1 – 3 речь идет о Христе как о прообразе (Urbild), пробуждающем и делающем возможным моральное переопределение субъекта, а в пункте 4 – о Христе как о примере (Vorbild), поддерживающем моральное переопределение в качестве мотивирующей модели.

Ключевые слова: Кант, «Религия в пределах только разума», возвышенное, Христос, моральная мотивация, умонастроение, эмпирическая мораль.

Введение

Это исследование, основанное на «Религии в пределах только разума» Иммануила Канта, посвящено значению фигуры Христа для эмпирической морали и моральной мотивации. Кант указывает на необходимость моральной мотивации, опирающейся на субъективные внутренние представления, которые не могут быть актуализированы

¹ Тюбингенский университет, 72070, Германия, Тюбинген, Зельхаусгассе, д. 14. Поступила в редакцию: 23.08.2019 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-2
© Сандру А.Р., 2020.

**THE ROLE OF THE SUBLIME
IN KANT'S RELIGION: MORAL MOTIVATION
AND EMPIRICAL POSSIBILITY**

A.R. Sandru¹

I show that Kant's depiction of the christic figure in Religion within the Boundaries of Mere Reason is not contingent but explains how this figure functions in two essential ways: as a representation of a maximum of morality that can ground our moral disposition and in so doing acts as a standard for morality. More precisely, the following argument is made: 1) the sublime nature of the image of Christ – as an image of universal respect for the law – awakens the moral feeling of subjects in the sense of the possibility of overcoming one's perverted nature; 2) as moral perfection it provides immediate transparency to the end goal of morality; 3) just as in the case of associative construction of empirical concepts, the sublime provides the prototype for association through which empirical acts are determined as moral ones; 4) the image of Christ also acts as motivator by encompassing said transparency and standard in the idea of moral perfection. These four points show that the image of Christ functions in a dual manner. Points 1) to 3) address Christ as a prototype/archetype (Urbild) – awakening and making possible a moral redefinition of the subject – while point 4) addresses Christ as an example (Vorbild) – sustaining and entertaining the moral redefinition as a motivating model.

Keywords: Kant, Religion within the Boundaries of Mere Reason, sublime, Christ, moral motivation, disposition, empirical morality.

Introduction

This is an inquiry into the role of the christic figure for empirical morality and moral motivation based on Kant's *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* (referred to below as *Religion*). Kant points to the necessity of moral motivation based on subjective inner representations, which cannot be

¹ University of Tübingen, 14 Seelhausgasse, Tübingen, 72070, Germany. Received: 23.08.2019.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-2
© Sandru A. R., 2020.

ны в рамках эпистемического опыта, но тем не менее обосновывают наши моральные убеждения. Эти представления, как следует заметить, согласны с постулатами практического мышления (AA 05, S. 122–134; Кант, 1997б, с. 617–651; A 633 / B 666; Кант, 2006, с. 819) и, в соответствии с моим прочтением, основаны на идее морального совершенства, воплощаемой в образе Христа. В этом качестве Христос представляет собой не просто идею, но идеал, то есть идею *in individuo*, или представление, полностью согласующееся с идеей (A 568 / B 596; Кант, 2006, с. 737), что, в свою очередь, придает ему прозрачность и соотносимость, как будет показано далее. Более того, я намерен продемонстрировать, что идея морального совершенства действует как разумная благодать, компенсируя тем самым случайность эмпирического и предоставляя доступную аналогию для универсального уважения к моральному закону и, следовательно, для формы морального суждения. Я утверждаю, что Кант достигает этого благодаря возвышенности морального совершенства.

Кант часто описывает идею морального совершенства, Христа или моральный закон в терминах возвышенного (см.: AA 06, S. 23, 33, 50, 60, 100, 138, 176, 197). Я уверен, что возвышенное важно в «Религии...» — работе, рассматривающей и вопросы морали, — из-за его роли в открытии разумному индивиду его свободы. «Критика способности суждения» дает объяснение возвышенным представлениям об огромных величинах (количество) или силах (качество), которые слишком велики, чтобы быть определены как объекты. Следовательно, возвышенное — это часть рефлексивных суждений, то есть таких, которые не определяют представление посредством понятий, а скорее судят о представлениях на основании их адекватности, определяемой понятиями. Рефлексивные суждения могут быть либо о прекрасном, показывая его адекватность понятиям рассудка, либо о возвышенном, которое как неопределенное чувство избыточного, мыслимое как целое, служит неопределенным средством представления идей чистого разума.

Возвышенное (например, яростная безграничность океана), само по себе лишнее целесообразности, дает нам чувство восхищения, выступающее в качестве основания для представления понятий независимо от природы, и тем самым сподвигает нас искать целесообразность в нас самих (в разуме) и раскрывает нашу несвязанность строгими каузальными отношениями природы, то есть способ-

actualised within epistemic experience, but nonetheless do ground moral beliefs. These representations, it will be argued, conform with the postulates of practical thinking (*KpV*, AA 05, pp. 122-134; Kant, 1996c, pp. 238-247; *KrV*, A 634 / B 662; Kant, 1998, p. 585) and are in my reading grounded in the idea of moral perfection portrayed as Christ. As a portrayal of the idea of moral perfection, Christ is not simply an idea but also an ideal, i.e. an idea *in individuo* or a representation that totally agrees with its idea (*KrV*, A 568 / B 596; Kant, 1998, p. 551), which provides transparency and relatability, as it will be shown in this paper. Furthermore, it will be shown that the idea of moral perfection acts as a rational grace, compensating for the contingency of the empirical and providing a graspable analogy for the universal respect for the moral law and thus for the form of moral judgment. It will be argued that Kant achieves this by making use of the sublimity of moral perfection.

The idea of moral perfection, Christ or the moral law are often described by Kant in terms of sublimity (*cf.* *RGV*, AA 06, p. 23, 33, 50, 60, 100, 138, 176, 197; Kant, 1996a, p. 72, 80, 93, 103, 134, 164, 194, 211). I hold sublimity to be of importance in *Religion* — a morally oriented work — because of its role in illuminating the rational individual with regard to his freedom. The *Critique of the Power of Judgment* gives us an account of the sublime representations of immense magnitude (quantity) or force (quality), too great to be determined as objects. The sublime is thus part of the reflective judgments, i.e. judgments that do not determine a representation via concepts, but rather judge representations based on their adequacy to be determined by concepts. The reflective judgments can be either about the beautiful, which shows adequacy with concepts of the understanding, or the sublime, which as an indeterminate feeling of excess thought as a whole, serves as indeterminate means of representing ideas of pure reason.

The sublime (e.g. the angry boundlessness of the ocean), which in itself lacks purposiveness, provides us with a feeling of awe, which acts as the basis for representing concepts of totality to ourselves independently of nature. It thus motivates us to find purposiveness within ourselves (in reason) and as such reveals that we are not bound to the strict

ность быть свободными². Как следствие, возвышенное обладает моральным значением уже в третьей «Критике».

В «Религии...» этот моральный аспект возвышенного, как я покажу далее, получает дальнейшее развитие, обосновывая моральную мотивацию и возможность эмпирической моральности. Согласно моему прочтению, возвышенное определяет единство между «Критикой способности суждения» и «Религией...» и подготавливает почву для возможности эмпирической морали³. Тут оно выступает в двух качествах: как представление о максимуме моральности, способном потрясти наше моральное устроение, а также как стандарт моральности.

Дуалистическое понимание образа Христа у Канта позволяет мне лучше встроить мою позицию в имеющиеся исследования. Христос как *Urbild* лучше всего соотносится с так называемой интерпретацией *религии как апологетики*, наделяющей Христа трансцендентальную ролью в моральной эволюции человека. Основными представителями этого подхода можно считать К.Л. Файерстоуна и Н. Джейкобса (Firestone, Jacobs, 2008), причем они доходят до того, что утверждают наличие у Христа трансцендентной роли. Я не согласен с таким прочтением и вижу в прообразе чисто разумный моральный мотиватор и инициатор поступков. Христос как *Vorbild* может быть соотнесен с так называемыми *религией как переводом* (Hare, 1996; Reardon, 1988) и *религией как символом* (Palmquist, 2015; Ward, 1972), говорящими о Христе либо как о критической переинтерпретации библейских текстов, либо как о символе. Обе рассматривают Христа как действующего в первую очередь в качестве мотиватора морального прогресса или веры. Моя же позиция стремится синтезировать различные описания Христа в кантовской философии в единый образ, раскрыв его функции. Моя интерпретация также предлагает

² С самого начала важно отметить, что только внутренняя субъективная цель и связанные с ней идеи тотальности могут быть возвышенными. Таким образом, никогда нельзя назвать возвышенным объект восприятия, но только чувство, которое он пробуждает в нас.

³ Эта возможность здесь понимается как возможная устойчивая эмпирическая актуализация морали, а не ее возможность вообще. Важно упомянуть это здесь, поскольку религия является следствием морали для Канта, а не наоборот (AA 05, S. 5; Кант, 1994а, с. 6–7). Палмквист (Palmquist, 1992) также выступает за религию как эмпирическую актуализацию морали. Кроме того, с точки зрения эвиденциалистов (Van Fraassen, 1984; Van Inwagen, 1996; Ryan, 2015; Wood, 2002), эмпирическое представление — обязательное условие для эмпирической морали. Я считаю, что возвышенное может объяснить, как совершается эмпирическая актуализация морали.

causalities of nature and that we as such can also be free.² As a consequence, the sublime already has moral relevancy in the third *Critique*.

This moral aspect gains further relevancy in *Religion*, as I will explain, in grounding moral motivation and the possibility of empirical morality. The concept of the sublime secures in my reading the unity between the third *Critique* and *Religion* and sets the stage for the possibility of empirical morality.³ It functions as such in two essential ways, namely, as a representation of a maximum of morality that can shake our moral disposition and in doing so also acts as a standard for morality.

Understanding Kant's christic image as a duality better allows me to situate my position within the literature. Christ as *Urbild* would accord with the so called *religion as apologetics*, which considers Christ to have a transcendental role in the moral revolution of humans — represented primarily by Chris L. Firestone and Nathan Jacobs (2008). They go as far as to argue that Christ has a transcendent role. This paper does not agree with this reading and sees in the prototype a purely rational moral initiator and motivator. Christ as *Vorbild* would fall in line with the so called *religion as translation* (Hare, 1996; Reardon, 1988) and *religion as symbol* (Palmquist, 2015; Ward, 1972) interpretations, which talk of Christ either as a critical translation of biblical accounts or as a symbol. Both of these seem to think that Christ acts mainly as a motivator in moral progress or faith. My position thus seeks to mediate between the various accounts of Christ in Kant's transcendental moral philosophy and provide a unitary account of the function of the

² It is important to note from the beginning that only the inner subjective purposiveness and the ideas of totality associated with it can be sublime. The objects of perception can thus never be called sublime, only the feeling that they awaken in us.

³ This possibility is here understood as the possible sustained empirical actualisation of morality and not its possibility as such. It is important to state this here, as religion is a consequence of morality for Kant and not the other way around (RGV, AA 06, p. 5; Kant, 1996a, p. 58). Palmquist (1992) also argues for religion as the empirical actualisation of morality. Furthermore, evidentialist approaches (Van Fraassen, 1984; Van Inwagen, 1996; Ryan, 2015; Wood, 2002) state that empirical representation is a necessary condition for empirical morality. I believe that the sublime can further explain how this is achieved.

дальнейшее определение образа Христа как возвышенного, на что не обращается внимания в большинстве публикаций и что помогает лучше объяснить, почему Кант видит в образе Христа возможную помощь для разума в определении морального характера. В отношении общей структуры «Религии...» я буду придерживаться в основном интерпретации Л. Пастернака (Pasternack, 2017), согласно которой «Религия...» — это целостное сочинение о возможности представления моральных идей.

Чтобы продемонстрировать, как именно возможно это представление, я сначала покажу, как «Религия...» вообще вписывается в разработанную Кантом теорию возможности моральной мотивации. После этого я опишу роль Христа, опираясь на вышеуказанную логику возвышенного.

1. Моральная мотивация и религия

Кант считает проблему мотивирующей надежды решенной в «Религии...» (AA 09, S. 25). Ассоциируя религию и моральную мотивацию, мы первым делом вспоминаем постулаты практического мышления. Действительно, как утверждает Кант, хотя моральные действия и не детерминируются внешними целями, такие цели все же необходимы, чтобы сделать моральное действие возможным. Будучи конечными существами, мы должны предполагать вечную жизнь, чтобы гарантировать постепенное достижение конечной цели моральности (AA 05, S. 122–124; Кант, 1997б, с. 617–623). Более того, предположение неконечного существа требуется для того, чтобы допустить благодать творения и телеологию моральности (AA 05, S. 124–132; Кант, 1997б, с. 623–645). Здесь я не буду углубляться в детали этих вопросов, поскольку мой основной фокус — идея о том, что Христос представляет собой продолжение этой логики моральной мотивации в качестве того, кто пробуждает чувство возможности воплощения моральных принципов в повседневной жизни. Я обращаю особое внимание на эмпирическую мораль и объясняю, почему Кант рассматривает мотивацию моральных агентов как зависимую от архетипического образа Христа. Итак, в этом разделе я намереваюсь объяснить, как бесконечное движение к абсолютному благу поддерживается религиозно-эстетическим феноменом, то есть образом Христа: «Возвышаться к этому идеалу морального совершенства, т.е. к первообразу (Urbild) нравственного убеждения во всей его чистоте, — это общечеловеческий долг, силы для испол-

christic figure. My interpretation also provides a further determination of the figure of Christ as sublime — mostly neglected in the literature — which can better explain why Kant sees in the representation of Christ a possible rational aid in determining one's moral character. Regarding the general structure of *Religion* I will mostly adhere to Lawrence Pasternack's (2017) interpretation of *Religion* as a unitary work on the possibility of representing moral ideas. In order to see how this is possible I shall first show how *Religion* in general fits into Kant's moral system as related to the possibility of moral motivation. I shall then move on to describe the role of Christ based on the logic of the sublime described above.

1. Moral Motivation and Religion

Kant sees the problem of hope — which motivates — as resolved by *Religion* (*Log*, AA 09, p. 25; Kant, 1992, p. 538). The first thing that springs to mind when associating religion and moral motivation are the postulates of practical thinking. Indeed, Kant states that, even though moral actions are not determined by external goals, these are required in order to make moral action possible. As finite agents we require the presupposition of eternal life, which would guarantee the gradual accomplishing of the end goal of morality (*KpV*, AA 05, pp. 122-124; Kant, 1996c, pp. 238-239). Furthermore, the presupposition of a non-finite being is required in order to assume the good character of creation and the teleology of morality (*KpV*, AA 05, pp. 124-132; Kant, 1996c, pp. 239-246). I will not discuss these matters in detail here, as the primary focus is the idea that Christ continues this logic of moral motivation by awakening the feeling of possibility of actualising moral principles in everyday life. I will, as such, thematise the inclusion of morality within the empirical and explain why Kant sees the motivation of moral agents as dependent on the archetypal christic image. This section thus seeks to explain how the infinite movement towards the absolute good is sustained by a religiously aesthetic phenomenon, i.e. the image of Christ: “Now it is our universal human duty to *elevate* ourselves to this ideal of moral per-

нения которого может дать нам и сама эта идея, поставленная перед нами разумом в качестве объекта стремления (*Vorbild*)» (AA 06, S. 61; Кант, 1994а, с. 61).

Эту цитату можно разделить на следующие ключевые компоненты: 1) достижение морального совершенства есть моральная обязанность человека; 2) моральное совершенство есть прототип морального умонастроения (*Gesinnung*)⁴; 3) данный разумом прототип морального умонастроения действует также и в качестве мотивирующего фактора. Возникает вопрос: что же такое моральное совершенство и почему оно выступает в качестве прототипа? Кант значительно упрощает для нас поиск ответа, поясняя, что прототипом является образ Христа как идея чистого разума: моральное совершенство, персонифицированное в идее Христа (эстетически, то есть как репрезентация, а не исторически, то есть как эмпирическая модель), отображает представление о чистой максиме и бесконечное уважение к ней. Кант обращает внимание на тот факт, что эта персонификация работает только на уровне аналогии и служит лишь прояснению понятия морального совершенства. Если бы мы понимали ее в эпистемическом смысле, то такая персонификация вела бы к антропоморфизму. Таким образом, мы оказываемся на один шаг ближе к пониманию причин потребности в такой персонификации. Ключевым здесь становится различие между *сотворенным* и *единородным*. Как *сотворенные существа* мы конечны и не способны схватить саму возможность морального совершенства. Христос же, будучи (опять же — эстетически, не исторически) *единородным Сыном Божиим*, способен воплотить идею морального совершенства и тем самым сделать зримым моральный поступок, совершенный согласно высшей максиме и не загрязненный природными склонностями. В этом качестве Христос представляет моральное совершенство, понимаемое как не требующее внешнего определения добро само по себе. Иными словами, он обладает моральной универсальностью, то есть действует морально в любой возможной ситуации, воплощая тем самым моральное совершенство: «...оно должно быть добрым во всех отношениях, то есть безусловно или абсолютно, а следовательно, при любых возможных обстоятельствах» (Engstrom, 2009, p. 15).

⁴ Моральное умонастроение определяется Кантом как «основа» всех максим, что само по себе является максимой. Таким образом, моральное умонастроение — это максима, определяющая структуру максимы, которая допускает греховные или добродетельные решения.

fection, i.e. to the prototype [*Urbild*] of moral disposition in its entire purity, and for this the very idea, which is presented to us by reason for emulation [as *Vorbild*], can give us force” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 1996a, p. 104).

This quotation can be broken down as follows: 1) the moral obligation of humans is to reach moral perfection; 2) moral perfection is the prototype of moral disposition (*Gesinnung*);⁴ 3) the prototype of moral disposition — provided by reason — also acts as motivational factor. The question which imposes itself is what is moral perfection and why does it act like a prototype? Kant makes this task easy for us and responds that the prototype of morality is the image of Christ as an idea of pure reason: moral perfection personified (aesthetically, i.e. as representation of an idea, and not historically, i.e. not as an empirical model) in the idea of Christ depicts the representation of the pure maxim and the perpetual respect towards it. Kant draws attention to the fact that this personification functions on a strictly analogical level and only serves to clarify the concept of moral perfection. If it were to be understood in an epistemic way, the personification of moral perfection would lead to anthropomorphism. This brings us a step closer to understanding the need for such a personification. The key lies in the distinction between *creatum* and *begotten*. We as *creatum* are finite beings which cannot grasp the possibility of moral perfection. Christ as the *begotten Son of God* — again, aesthetically and not historically — can embody the idea of moral perfection and thus make visible the moral act according to the highest maxim, despite every impure drive. As such, Christ represents moral perfection as it can be understood as good in itself, without requiring an external determining factor. Christ is then morally universal, i.e. in any given situation, and as such embodies moral perfection: “it must be good in all respects, that is unconditionally, or absolutely, and hence in all possible circumstances” (Engstrom, 2009, p. 15).

Furthermore, moral perfection personified allows us to associate our moral character to the pos-

⁴ Moral disposition is defined by Kant as a “common ground” of all maxims, which is itself a maxim. The moral disposition is thus a maxim-structure determining maxim, which allows for sinful or virtuous decisions.

Более того, персонификация морального совершенства позволяет нам ассоциировать свой моральный характер с возможностью достижения морального совершенства. Мы можем представить себе моральное совершенство как «свое собственное совершенство» посредством Христа как прототипа человечества⁵. Так, образ Христа действует в качестве прототипа морального поступка, каким этот поступок может быть в идеале, и тем самым не только пробуждает чувство его моральной возможности, определенной максимой, но и мотивирует своим примером. Эта дуальность идеи Христа лучше всего видна в том, как сам Кант употребляет термины *Urbild* (прототип) и *Vorbild*⁶ (модель или пример) в отношении Христа.

Хотя это объясняет роль для Канта идеи Христа, заключающейся в том, чтобы осветить моральное совершенство и мотивировать нас стремиться к его достижению, мы пока не можем объяснить, как именно это происходит. Я намереваюсь дополнительно исследовать механизм работы мотивационной / архетипической двойственности идеи Христа. Я считаю, что понятие возвышенного служит герменевтическим ключом к пониманию функции этой двойственности Христа. Я полагаю, что представление о Христе как о моральном совершенстве — ключ к тому, что Кант называет моральной революцией. Моральная революция состоит в том, чтобы очистить извращенное моральное умонастроение. Я утверждаю, что мотивация сделать это зависит от обладающих силой моральных представлений, способных обосновать наше умонастроение, что, в свою очередь, также побуждает нас к достижению добра. Теперь перейдем к самому вопросу.

2. Мотивация, основанная на умонастроении

Как уже отмечалось, персонификация морального совершенства необходима, поскольку мы не способны воспринять возможность такого совершенства исходя лишь из нашего собственного част-

⁵ Это первый шаг к ответу на вопрос о разумных целях, поставленный Кантом в сноске к его предисловию.

⁶ «Вот это и есть идеал Сына Божьего, который явлен нам как прообраз» (AA 06, S. 66; Кант, 1994а, с. 68). См. также: «Грех (злонамеренность в человеческой природе) сделал необходимыми уголовные законы (словно для рабов), милость же (т.е. надежда на развитие доброго, которую животворит вера в изначальные задатки доброго в нас и пример, подаваемый Сыном Божиим богоугодному человечеству) может и должна стать еще могущественнее в нас (как свободных), если мы только позволяем ей действовать в нас, т.е. пробудить в нас убеждение в возможности образа жизни, сходного с упомянутым святым примером» (AA 07, S. 43; Кант, 2002, с. 106).

sibility of attaining moral perfection. As such we can represent to ourselves moral perfection as “our own perfection” through the agency of Christ as the prototype of humanity.⁵ Thus, the image of Christ acts as the prototype of moral action as understood in its ideal. In doing so, it not only provides the awakening of the feeling of maxim-determined moral possibility, but also acts as a motivational example. This duality of the christic idea is best brought to light by Kant’s usage of both *Urbild* (prototype) as well as *Vorbild*⁶ (model / example) in referring to Christ.

Although this explains the role of the christic idea for Kant, namely, to illuminate moral perfection and to motivate us to strive towards obtaining it, it does not fully explain how this is achieved. I wish to further investigate the inner workings of the motivational/archetypal duality of the christic idea. I believe that the concept of the sublime serves as hermeneutical key in understanding the function of the duality of Christ. I believe that the representation of Christ as moral perfection is the key for what Kant describes as a moral revolution. The moral revolution consists in converting one’s perverted moral disposition to a purified one. I shall argue that the motivation to do so is dependent on powerful moral representations able to ground our disposition, which in turn also motivates us to achieve a good moral stance. I turn to this issue now.

2. Disposition-Based Motivation

As already mentioned, the personification of moral perfection is required owing to our inability to grasp its possibility based on our own disjunctive moral character: „For human beings cannot form

⁵ This is a first step in answering the question of rational ends described by Kant in the footnote to his preface.

⁶ “This is the ideal of the Son of God which is being placed before us as model” (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 1996a, p. 108). See also: “That is to say, sin (evil in human nature) has made penal law necessary (as if for slaves); grace, however, is the hope that good will develop in us — a hope awakened by belief in our original moral predisposition to good and by example of humanity as pleasing to God in his son. And grace can and should become more powerful than sin in us (as free beings), if only we let it act in us or let our disposition to the kind of conduct shown in that holy example become active” (SF, AA 07, p. 43; Kant, 1996b, p. 267).

ного морального характера: «Человек не может составить себе понятия о степени и энергии той силы, которая заключается в моральном образе мыслей, иначе как представляя ее все-таки побеждающей в борьбе с препятствиями и среди всевозможных искушений» (AA 06, S. 61; Кант, 1994а, с. 62). Как заявляет Кант, нам необходимо представление о возможности морального умонастроения («образа мыслей»), сохраняющего уважение к моральному закону несмотря на то, что оно оказывается в самых трудных условиях. Точнее говоря, мы должны быть в состоянии представить себе возможность преодоления извращений, а также быть в состоянии оставаться в установленном моральном порядке во всех возможных случаях⁷. Кажется, Кант здесь ссылается на возможность морального возвышенного, которое будет действовать как *разумная благодать*, то есть помогать в понимании возможности моральной революции и мотивировать сохранять последовательность в ее достижении⁸. Это относится не только к функции, приписываемой возвышенному в третьей «Критике», согласно которой конечный субъект осознает свою независимость относительно естественных законов и, таким образом, дает идею свободы. Как мы видели, в «Религии...» говорится о дальнейшем определении возвышенного как представления о моральном совершенстве, понимаемом как моральная универсальность. В соответствии с этим Христос действует возвышенно, показывая, что идея морального совершенства не функционирует по логике конечной воли, которая не способна полностью избавиться от нечистых побуждений. Таким образом, жизнь Христа служит образцом, учит о возможности уважения к моральному закону даже при столкновении с искушением крайними формами зла. Благодаря этому может быть обеспечено познание морального закона или, что еще лучше, правильного отношения к моральному закону — как к универсальному. По словам Энгстрема, это играет важную роль в практической философии Канта,

⁷ Вот почему я говорю только о Христе как об идеале морального совершенства, а не о святых. Кант говорит о добродетели в жизни святых, жертвующих всем ради своих моральных максим и выступающих мотиваторами в достижении морального прогресса. Однако я полагаю, что Христос демонстрирует полную добродетель, то есть добродетель перед лицом всех возможных искушений, и только как добродетель он может действовать в качестве идеала морали, а также инициатора и мотиватора моральной революции.

⁸ Таким образом, я понимаю разумную благодать как *трансцендентальную*, то есть как условие возможности моральной революции (но не морали), основанной на разуме, и противопоставляю ее божественной благодати как *трансцендентной* помощи в очищении морального агента.

for themselves any concept of the degree and the strength of a force like that of a moral disposition except by representing it as surrounded by obstacles and yet — in the midst of the greatest possible temptations — victorious” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 1996a, p. 104). As Kant declares, we need the representation of the possibility of a moral disposition which perseveres in respect towards the moral law, despite being subjected to the most difficult conditions. More precisely, we need to be able to represent to ourselves the possibility of overcoming perversion as well as be able to remain within the re-established moral order in all possible cases.⁷ Kant seems to allude here to the possibility of a moral sublime, which would act as a *rational grace*, i.e. an aid in realising the possibility of moral revolution and the motivation to maintain consistency in achieving it.⁸ This does not only relate to the function ascribed to the sublime in the third *Critique*, according to which a finite subject becomes aware of his independence concerning the natural laws and thus brings about the idea of freedom. As we have seen, *Religion* speaks of a further determination of the sublime as the representation of moral perfection understood as moral universality. According to this, Christ acts in a sublime way, showing that the idea of moral perfection does not function by the logic of finite will, which cannot rid itself fully from impure drives. The life of Christ acts as a model in this manner, teaching the possibility of respect before the moral law, even when confronted with extreme evil temptations. Through this, the cognising of the moral law or better yet of the proper relation to the moral law — as universal — could be enabled. This plays a major part in Kant’s practical philosophy according to Engstrom,

⁷ This is also why I talk of Christ as ideal of moral perfection and not of saints. Kant does talk about virtue in the life of saints, who for the sake of their moral maxims sacrifice all, as motivators in achieving moral progress. However, I assume that Christ delivers a representation of total virtue, i.e. of virtue in the face of all possible temptations and only as a virtue in general can he act as ideal of morality and as initiator and motivator of the moral revolution.

⁸ In this way I understand rational grace as *transcendental*, i.e. a condition of the possibility of moral revolution — and not of morality — based on reason, and oppose it to divine grace, as a *transcendent* aid in the purification of the moral agent.

поскольку, только зная моральный закон и различая добро и зло, можно действовать исходя из морального закона (Engstrom, 2009, p. 35–36).

В этой манере мысли двойственность кантовского *Vor-/Urbild* должна универсализировать возможность моральности. Фигура Христа здесь в большей степени форма моральности как совершенного отношения к моральному закону и в меньшей — историческая фигура. Ее цель не в том, чтобы просто предоставить *хорошую меру*⁹ моральности, но также в том, чтобы вызывать в субъектах чувство морального изменения или революции. Таким образом эта двойственность способна определять отношение субъекта к максиме. Кант еще больше проясняет этот момент, показывая, что субъект, принявший моральный закон, способен, сравнивая свои бывшие и нынешние поступки, представить себе состояние своего морального умонстроения:

Ведь человек, который со времени восприятия им принципов добра, на протяжении достаточно долгой жизни, испытывал их воздействие на свои поступки, т.е. на свое постоянно улучшавшееся жизненное поведение, может все же, хотя улучшение образа жизни дает ему повод судить об основательности улучшения его образа мыслей лишь предположительно, питать разумную надежду на то, что — поскольку подобное продвижение, если только в нем заключен добрый принцип, все более увеличивает *силу* и далее двигаться в том же направлении — он в своей земной жизни никогда уже больше не оставит этого пути, но всегда и еще энергичнее будет следовать по нему вперед; что, далее, если после этой жизни ему предстоит еще и другая, он и при других обстоятельствах будет по всей видимости и дальше действовать согласно тому же самому принципу и постоянно приближаться к цели совершенства (которая, впрочем, недостижима), так как по тому, что он до того воспринял в себя, он имеет право судить о коренном улучшении своего образа мыслей (AA 06, S. 68; Кант, 1994а, с. 70).

Эта цитата обращается к первой стороне упомянутой двойственности — к моральному агенту, для которого идея морального совершенства выступает в качестве модели или стандарта для морального совершенствования. Кант описывает процесс оценки чьего-либо умонстроения следующим образом: 1) на основании принятия принципов добра и их

⁹ Это будет подробнее объяснено в четвертой части статьи. Хорошая мера состоит в том, чтобы обеспечить стандарт, с которым можно сравнить все действия, и тем самым конституировать их эмпирическую моральность.

as only by knowing the moral law and by differentiating between good and evil can one be determined by the moral law (Engstrom, 2009, pp. 35-36).

In this strain of thought Kant's *Vor/Urbild* duality is thus meant to universalise the possibility of morality. The figure of Christ is much more the form of morality as perfect relation to the moral law as it is a historical figure. It does not simply aim to provide a *good measure*⁹ for morality, but also to bring about a sense of moral change or revolution in subjects. In this way, this duality can determine one's relation to the maxim. This becomes clearer where Kant shows how a subject who has adopted the moral law can, by comparing his previous and actual deeds, represent to himself the state of his moral disposition:

For [take] a human being who, from the time of his adoption of the principles of the good and throughout a sufficiently long life henceforth, has perceived the efficacy of these principles on what he does, i.e. on the conduct of his life as it steadily improves, and from that has cause to infer, but only by conjecture, a fundamental improvement in his disposition: [he] can yet also reasonably hope that in this life he will no longer forsake his present course but will rather press in it with ever greater courage, since his advances, provided that their principle is good, will always increase his *strength* for future ones; nay, if after this life another awaits him, that he will persevere in it [...] and come ever closer to his goal of perfection, though it is unattainable; for, on the basis of what he has perceived in himself so far, he can legitimately assume that his disposition is fundamentally improved (RGV, AA 06, p. 68; Kant, 1996a, p. 110).

This quotation addresses the first side of the duality, namely the moral agent for whom the idea of moral perfection functions as a model or standard for moral improvement. Kant describes the process of assessing one's disposition as follows:

⁹This shall be further explained in part 4 of this paper. The good measure consists in providing a standard against which all actions can be compared and through this constituting their empirical morality.

актуализации можно «сделать вывод», что указанные принципы имеют силу; 2) на основании «сравнений» между действиями, совершенными до и после вышеуказанного принятия, этот человек может предположить, что его моральное умонстроение улучшилось; 3) начиная с этого *сравнения* состояний и в пределах своего морального умонстроения он может построить для себя представление о бесконечной хорошей моральной жизни; 4) таким образом, это представление может дополнительно мотивировать данного человека действовать морально.

Далее я покажу, что образ Христа, то есть идея морального совершенства, как *Urbild* обосновывает шаги 1, 2 и 3. Следующий логический шаг (4) также следует из образа Христа как *Urbild*, но он подразумевает и функцию Христа как *Vorbild*. Это можно переформулировать лучше, если рассмотреть другую, основанную на умонстроении, модель представления моральной жизни, в которой Кант анализирует, как субъект, который всегда поступал неправильно, считает себя злым по своей сути.

Напротив, тот, кто, постоянно стремясь к добру, все же не находил ни разу, что он тверд в нем, кто всегда вновь скатывался ко злу или на протяжении всей жизни должен был замечать по себе, что он, как бы по склону, все глубже и глубже скатывается ото зла к худшему, — не может питать никакой разумной надежды стать лучше, если бы даже продлилось его земное существование или ему была уготована будущая жизнь, поскольку подобные признаки он должен был бы расценивать как свидетельство неискоренимой уже порочности своего образа мыслей (AA 06, S. 68–69; Кант, 1994а, с. 70–71).

Второй пример противоречит первому только по своему эмпирическому содержанию. По своей сути они описывают одно и то же движение. Основываясь *только* на моральном умонстроении человека и при условии, что он осознаёт свое умонстроение, представление о блаженной или несчастливой вечной жизни может служить мотиватором либо для развития моральной деятельности, либо для пробуждения морального чувства.

Я хочу подчеркнуть две вещи, которые имеют большое значение для этой статьи: а) мотивация, основанная на умонстроении, и б) ее зависимость от субъекта, осознающего свое умонстроение и, следовательно, названный ранее фактор познания. Я изложу первое здесь и подробнее расскажу о втором в следующем разделе.

1) based on the adoption of the principles of good and their actualisation one can “infer” that said principles have efficacy; 2) based on “comparisons” between acts done before and after the adoption the person in question can assume that his moral disposition has improved; 3) starting from this *comparison* of states of and within his own moral disposition, he can build for himself the representation of an endless good moral life; 4) This representation can thus further motivate the person to act morally.

I shall further argue, that the image of Christ, i.e. the idea of moral perfection, as *Urbild*, grounds numbers 1, 2, and 3. As the next logical step, 4 also follows from Christ as *Urbild*, but it also implies the function of Christ as *Vorbild*. This can be better enunciated by considering another model of a disposition-based representation of moral life, where Kant analyses how a subject, who has always done wrong, would see himself as intrinsically evil.

By contrast, one who has always found himself unable to stand fast by his often repeated resolutions to be good but has always relapsed into evil, or who has been forced to acknowledge that in the course of his life he has gone from bad to worse, slipping ever further down as though on a slope: [such a one] can reasonably entertain no hope of improving, even if he still had to live longer in this world, or a future life stood ahead of him, for, from all indications, he would have to regard the corruption as rooted in his disposition (RGV, AA 06, pp. 68-69; Kant, 1996a, p. 110).

This second example is contrary to the first only in its empirical content. Their core depicts the same movement. Based on one’s moral disposition *alone* and with the condition of being aware of one’s disposition, the representation of an eternity lived in good or in evil can act as a motivator for either furthering one’s moral activity or awakening one’s moral feeling.

I want to emphasise two things that are of major importance for the present paper: A) disposition-based motivation and B) its dependence on the subject being aware of his own disposition, and thus

Мотивация, основанная на умонастроении, основывается на отношении субъекта к своей максиме и ее изображению в представлениях, которые

достаточно могущественны, чтобы часть людей побуждать к обретению покоя и твердости в добре, а другую — к пробуждению судящей совести, дабы, насколько возможно, уязвить зло, служа движущей силой, причем совершенно не обязательно также и объективно предполагать вечность добра или зла применительно к судьбе человека как некий *догматический* тезис — ведь в этих мнимых познаниях и утверждениях разум лишь переходит границы своего усмотрения (AA 06, S. 69; Кант, 1994а, с. 71–72)¹⁰.

Механизм упомянутого изображения разъясняется Кантом как исходящий из восприятий субъекта, актуализующего свое умонастроение в конкретных поступках и экстраполирующего эти поступки в гипотетические моральные ситуации. Более внимательный взгляд на приведенный выше текст может далее прояснить ситуацию. Существенным условием мотивационного механизма является то, что сконструированные представления должны быть достаточно сильны, чтобы нарушить или стабилизировать наш статус-кво. В примере, приведенном Кантом, таким представлением будет бессмертие души, чувственно не воспринимаемая идея чистого разума. Представление о бессмертии наших душ и его связи с вечной жизнью, проводимой в добре или зле, опосредовано восприятием наших действий, основанных на нашем собственном умонастроении. Таким образом, Кант утверждает, что одно только наше умонастроение может обосновывать нашу моральную деятельность, а также поддерживать ее и мотивировать нас к ней. Как мы уже видели, указанные представления об умонастроении зависят от процесса сравнения. В этом контексте ставится вопрос о том, как такое сравнение возможно и с каким стандартом сравниваются наши поступки. Данный вопрос, который станет предметом моего дальнейшего исследования, призван показать, что на идее морального совершенства основывается весь мотивирующий механизм (по крайней мере в «Религии...»). Я принимаю во внимание функцию, которую исполняет возвышенное, помогая в построении эмпирических понятий величины из третьей «Критики».

¹⁰ Цитата уточнена по немецкому оригиналу. — Примеч. ред.

the cognising factor announced earlier. I shall expound on the first one here and go into greater detail regarding the second in the next section.

Disposition-based motivation relies on one's relation to one's maxim and its depiction in "representations powerful enough to serve to one part [of humanity] as reassurance and confirmation in the good, and, to the other, for rousing conscience to judgment, to make yet a break with evil so far as it is possible, hence as incentives, without any necessity to presuppose *dogmatically*, as an item of doctrine, that an eternity of good or evil is the human lot also objectively" (RGV, AA 06, p. 69; Kant, 1996a, p. 110). The mechanism of said depiction is expounded by Kant as starting from perceptions of a person actualising his disposition into acts and extrapolating these acts in hypothetical situations of their morality. A closer look at the text cited above sheds further light. An essential condition of the motivational mechanism is that the constructed representations are powerful enough to disrupt or to stabilise our status quo. In the example given by Kant, this representation is the immortality of the soul, which is a non-perceivable idea of pure reason. The representation of the immortality of our souls and its association with an eternal life led in good or evil is mediated by perceptions of our actions, which are based on our own disposition. Kant argues thus, that our disposition alone can ground our moral activity as well as sustain and motivate it. These representations of disposition are, as we have seen, dependent on a process of comparison. In this context, the question imposes itself how this comparison is possible and against which standard are the acts being compared. This question will be the object of my next investigation and aims to show that the idea of moral perfection grounds the entire motivating mechanism (at least in *Religion*). This will rely on the function the sublime plays in aiding the construction of empirical concepts of magnitudes from the third *Critique*.

3. Возвышенная идея Христа

Я уже говорил выше о том, что мотивационный механизм зависит от осознанности нашего собственного морального унастроения. Об этом ясно пишет Кант, заявляя, что только тот человек, который осознает свое моральное унастроение, может инициировать процесс представления идей, основанных на унастроении, которые, в свою очередь, мотивируют или обосновывают его поступки. В этом разделе я хочу показать, как человек осознает свое собственное унастроение, и таким образом детализировать мотивационный механизм. Чтобы объяснить процесс осознания нашей моральной склонности, я прибегну к уже обсуждавшейся цитате: «Человек не может составить себе понятия о степени и энергии той силы, которая заключается в моральном образе мыслей, иначе как представляя ее все-таки побеждающей в борьбе с препятствиями и среди всевозможных искушений» (AA 06, S. 61; Кант, 1994а, с. 62). Сила и мощь здесь необходимы для завершения революции нашего (практического) мышления и, таким образом, действуют как разумная благодать, то есть помогают в признании извращенной структуры наших максим и в то же время в осознании возможности ее очищения.

В первой части «Религии...» Кант говорит о двойственном характере людей, которые могут быть либо хорошими, либо плохими. Далее он заявляет, что мы злы от природы, поскольку существуем в извращенной структуре максим. Затем он объясняет, однако, что мы как сотворенные существа обладаем врожденной возможностью быть добрыми. Эта возможность может быть реализована только тогда, когда наши моральные чувства пробуждаются представлением о преодолении всякого искушения во имя уважения к закону. Олицетворение этого — идеал Христа¹¹, который сбивает нас с толку и, таким образом, пробуждает в нас моральное чувство, «по-

¹¹ Моя точка зрения здесь частично согласуется с Файерстоуном и Джейкобсом (Firestone, Jacobs, 2008). Я согласен, что разумное представление, которое полностью противостоит радикальному злу, необходимо для моральной революции. Однако я не согласен с тем, что это представление является чем-то большим, чем просто моральная идея. Файерстоун и Джейкобс утверждают, что эта идея вдохновлена платонизмом и также существует как субстанция внутри Бога. Я считаю, что это противоречит философии Канта (см.: AA 06, S. 153–154; Кант, 1994а, с. 164–165), и лишь утверждаю, что эта идея действует как разумная благодать, показывающая возможность морального совершенства в пределах разума, но без соответствующего эмпирического совершенства. Анализ ее возвышенного характера прояснит функцию строго разумной благодати.

3. The Sublime Christic Idea

I have stated above that the motivational mechanism is dependent on our being aware of our own moral disposition. This is stated clearly by Kant who says that only an agent who is aware of his moral disposition can initiate the process of disposition-based representation of ideas, which further motivate or ground his actions. I wish to show in this section, how one becomes aware of one's own disposition and in this way describe the motivational mechanism in detail. In order to explain the process of becoming aware of our moral disposition I shall resort to an already discussed quotation where Kant discusses the possibility of imagining to ourselves moral perfection (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 1996, p. 104). The strength and power at play here are the ones needed to complete the revolution of our (practical) thinking and thus act as rational grace, i.e. help in acknowledging the perverted structure of our maxims and at the same time grasping the possibility of purifying it.

In the first section of *Religion*, Kant speaks of the disjunctive character of humans, who are either good or bad. Kant states further on that we are naturally evil as we are living within a perverted structure of maxims. He further explains, however, that we as created beings are grounded in the possibility of being good. This possibility can only be actualised as our moral feelings are awakened by the representation of overcoming every temptation in the name of respect for the law. The personification of this is the ideal of Christ,¹⁰ which bewilders us and thus brings to life the moral feeling within us: “since it [as a sublime] directly counters the innate propensity to per-

¹⁰ My point agrees here partly with Firestone and Jacobs (2008). I agree that a *rational representation* which totally opposes radical evil is necessary for the moral revolution. I do not agree, however, that this representation is anything more than a moral idea. Firestone and Jacobs assert that this idea is of platonic inspiration and also exists as a substance within God. I hold that this contradicts Kant's philosophy (cf. RGV, AA 06, pp. 153-154; Kant, 1996a, pp. 176-177) and only assert, that this idea acts as a rational grace, representing the possibility of moral perfection within reason, but without empirical correspondence. The analysis of its sublime character will hopefully shed more light on its function as strictly rational grace.

тому что оно [как возвышенное] прямо противодействует прирожденной склонности к извращению мотивов в максимах нашего произволения» (AA 06, S. 50; Кант, 1994а, с. 53). Я попытаюсь показать, что посредством этой ссылки на рефлексивные суждения, ответственные за возвышенное, Кант объясняет, что идеал Христа как нравственного совершенства играет роль примера и прообраза (*Vor-/Urbild*). Эта двойственность Христа как *Vor-/Urbild* согласуется с кантовской концепцией идеала в первую очередь как «прообраза для полного определения» (A 569 / B 597; Кант, 2006, с. 739)¹², а во вторую — как необходимого мерила «разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного» (A 569–570 / B 597–598; Кант, 2006, с. 739). В этих цитатах идеал определяется сначала как первообраз (*Urbild*), делающий возможной мысль о тщательном определении и, таким образом, об умственном совершенстве, а далее как стандарт для определения всех представлений, связанных с этим идеалом и, следовательно, для любых сравнений, с помощью которых имеют место дальнейшие определения (*Vorbild*). В практическом отношении это будет рассмотрено в следующем разделе: идеал Христа, во-первых, делает возможной мысль о моральном совершенстве, а во-вторых, выступает в качестве стандарта при измерении приближенности к этому идеалу морального характера.

Выше я говорил, что Кант постулировал потребность в представлениях большой силы, которые могут пробудить в нас чувства моральности и в дальнейшем обосновать их применимость. Я также показал, что эти представления основаны на сравнении поступков, из которого выводится гипотетическое моральное умонстроение, способное быть вечным. Это моральное умонстроение («образ мыслей») Кант считает самодостаточным по отношению к моральной мотивации: «Благой и чистый образ мыслей (который можно назвать правящим в нас добрым духом) приносит с собой, стало быть (когда его осознают), и доверие к его прочности и устойчивости, пусть лишь опосредованно, и является Утешителем (параклитом), если нас беспокоят наши ошибочные шаги сравнительно с его постоянством» (AA 06, S. 70–71; Кант, 1994а, с. 72–74).

¹² См. также: «...идеал для разума есть прообраз (*prototypen*) всех вещей, которые как несовершенные копии (*ectypa*) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним» (A 578 / B 606; Кант, 2006, с. 747–749).

vert the incentives in the maxims of our power of choice” (RGV, AA 06, p. 50; Kant, 1996a, p. 94). I will try to show that through this reference to the reflecting judgments responsible for sublimity Kant explains the role of the ideal of Christ as moral perfection as *Vor/Urbild*. This duality of Christ as *Vor-* and *Urbild* agrees with Kant’s conception of ideal firstly as “original image [*Urbild*] for the thoroughgoing determination” (*KrV*, A 569 / B 597; Kant, 1998, p. 552)¹¹ and secondly as an “indispensable standard for reason, which needs the concept of that which is entirely complete in its kind, in order to assess and measure the degree and the defects of what is incomplete” (*KrV*, A 569–570 / B 597–598; Kant, 1998, p. 552). These quotations determine the ideal firstly as an original image (*Urbild*) that makes possible the thought of thoroughgoing determination and as such of cognitive perfection and secondly as a standard in determining all representations in connection with this ideal and thus for any comparisons by means of which further determinations take place (*Vorbild*). This will be related to the practical dimension in the following section: the christic ideal firstly makes possible the thought of moral perfection and secondly acts as standard in measuring the vicinity of one’s moral character to this ideal.

I have stated above that Kant postulated the requirement of powerful representations, which can awaken feelings of morality within us and further ground their application. I have also shown that these representations come to be by comparing one’s actions and deriving from this comparison a hypothetical moral disposition which could run for eternity. This moral disposition is held by Kant to be self-sufficient in relation to moral motivation: “The good and pure disposition of which we are conscious (and which we can call a good spirit that presides over us) thus carries confidence in its own perseverance and stability, though indirectly, and is our Comforter (Paraclete) whenever our lapses make us anxious about its perseverance”

¹¹ See also: “original image (*prototypen*) of all things, which all together, as defective copies (*ectypa*), take from it the matter for their possibility, and yet although they approach more or less nearly to it, they always fall infinitely short of reaching it” (*KrV*, A 578 / B 606; Kant, 1998, p. 557).

Я хочу обратить внимание на тот факт, что наше доброе уmonoстроение, достигнутое благодаря моральной революции, заключающейся в очищении наших максим, самодостаточно в деле мотивирования нас на моральные поступки. Я хочу связать это с тем фактом, что такое уmonoстроение пробуждается чувством возвышенного и что, следовательно, возвышенное выступает в процессе моральной революции первообразом. Я еще раз подчеркиваю, что это моральное уmonoстроение известно только гипотетически через представления, которые оказываются достаточно могущественными, чтобы укрепить или пробудить наши моральные чувства. Эти представления и, следовательно, осознание нашего морального уmonoстроения основываются на сравнении наших прошлых, настоящих и гипотетически бесконечных будущих действий.

Главный вопрос, который возникает сейчас и который будет служить ключом к решению загадки моральной мотивации, состоит в следующем: как возможен этот процесс сравнения и на чем он основан? В приведенной выше дискуссии о трансцендентальном идеале было сказано, что получение любого результата сравнения возможно только при наличии совершенного стандарта или максимума. Здесь я хочу исследовать, как и на основании какого морального стандарта мы судим о своих моральных поступках. Учитывая, что мы говорим о представлениях, построенных путем сравнения моральных поступков, я считаю целесообразным рассмотреть построение эмпирических понятий величин (основанных на механизме сравнения), чтобы аналогичным образом объяснить конструкцию моральных представлений.

4. Механизм сравнения

Кант описывает понятие величины (*Größe*) как математическое, то есть как непрерывный процесс измерения, или логическое, то есть как приведение неопределенных математических измерений к единству. Согласно математике, величина есть количество, содержащее в себе то, что посредством повторяющихся восприятий последовательно сравнивается с заданным. Учитывая это, возникает вопрос: что это за стандарт и, что важнее, как он дается? Первую и, возможно, самую убедительную подсказку можно найти в анализе Кантом эстетических суждений и в аналитике возвышенного. При рассмотрении ее в эстетическом контексте величи-

(*RGV*, AA 06, pp. 70-71; Kant, 1996a, p. 111). I want to draw attention to the fact that our good disposition – attained through a moral revolution consisting in purifying our maxims – is self-sufficient in motivating us in our moral endeavours. I wish to connect this with the fact that this disposition is awakened by feelings of sublimity and that thus the sublime acts as prototype in the moral revolution. I stress again that this moral disposition is known only hypothetically through representations which are powerful enough to strengthen or awaken our moral feelings. These representations and thus the being aware of our moral disposition rely on comparing our past, present and hypothetical endless future actions.

The main question which arises now and which will function as the key to resolving the puzzle of moral motivation is: How is this process of comparison possible and what does it base itself on? In the above discussion of the transcendental ideal it was said that any determination in comparison is done only by having a standard of perfection or of a maximum. Here, I wish to investigate how and based on what moral standard one judges one's own moral actions. Given that we speak of representations built by comparison of moral acts, I find it suitable to take recourse to the construction of empirical concepts of magnitudes (based on a comparing mechanism) in order to explain analogically the construction of moral representations.

4. A Mechanism of Comparison

Kant describes the concept of magnitude (*Größe*) as being either mathematical, i.e. a continuous process of measurement, or logical, i.e. bringing the undetermined mathematical measurements to unity. According to mathematics, magnitude is a *quantitas* which consists in the fact that through repetitive perceptions it is consistently compared against a given standard. Considering this, a question arises: What is this standard and, above all, how is it given? A first clue, and maybe the most conclusive, can be found in Kant's analysis of the aesthetical judgment and in the an-

на не определяется как связанная со стандартом, а воспринимается строго интуитивно. Эстетическая величина воспринимается как разумно заданная. Эта форма величины не предполагает никакого стандарта, но вместо этого она конституирует его (AA 05, S. 249–256; Кант, 2001, с. 263–283). На этом основании можно утверждать, что размер, если рассматривать его эстетически, является первичным и конституирующим для логического или математического понятия размера. Эстетический размер, следовательно, есть допонятийный размер, который дает нам стандарт для количественных эмпирических понятий:

Математическая оценка [величин] предполагает изначальное установление некоего размера как критерия. Но этот размер она может выразить только путем обращения к другому — и так до бесконечности. Таким образом, задачу установить в интуитивном представлении самую первую величину, «базовый размер» математическая оценка должна доверить эстетической оценке. Значит, до каждого математического измерения какого-либо явления имеет место дообъективное действие способности воображения (Foessel, 2008, S. 109).

Как воображение воспринимает величину, которая дана интуитивно? Эта величина обусловлена доматематическим воображением, «которое образует условие любого — включая любое объективное — отношения к миру, поскольку “всякое определение величины предметов в природе есть в конечном итоге эстетическое определение”¹³» (Foessel, 2008, S. 109). Таким образом, согласно Фёсселю, эта функция воображения заключается в создании предпосылок для схем и, следовательно, для применения категорий к чувственному содержанию. Чувственное содержание, когда оно воспринимается эстетически, играет важную роль в определении правила применения понятий к данному многообразию¹⁴.

Этот механизм, основанный на эстетике, находится в тесной связи с математическим возвышенным, с учетом того что субъект стремится найти

¹³ См.: (AA 05, S. 251; Кант, 2001, с. 269).

¹⁴ Проблемы эмпирических величин являются частью более широкой проблемы получения понятий у Канта. О его позиции по этому вопросу в целом (включая материалы «Логики» Йеше) см.: (Longuenesse, 1998; Allison, 2001). О важности эстетического восприятия в процессе приобретения понятий см.: (Zuckert, 2007; Hughes, 2007).

alytic of the sublime. When considered in an aesthetic context, magnitude is not determined in relation to a standard, it is perceived strictly intuitively. The aesthetic magnitude is perceived as sensibly given. This form of magnitude presupposes no standard but instead it constitutes it (KU, AA 05, pp. 249-256; Kant, 2000, pp. 132-139). Based on this, one can argue that size — when considered in an aesthetic way — is prior and constitutive for the logical or mathematical concept of size. Aesthetical size is therefore a pre-conceptual size, which provides us with the standard for quantitative empirical concepts:

The mathematical estimate of magnitudes presupposes the initial determination of a size as a criterion. But it can only express this magnitude by resorting to another, and continuing this to infinity. The mathematical estimation must therefore rely on the aesthetic estimation of a first magnitude, a ‘standard’, given in the intuitive representation. Before each mathematical measurement of an appearance, a pre-objective action of the imagination takes place¹² (Foessel, 2008, p. 109).

How does the imagination perceive a magnitude which is intuitively given? This magnitude is brought about by a pre-mathematical imagination “which sets the conditions of all relation to the world — including the objective ones, for ‘all estimation of the magnitude of objects of nature is in the last resort aesthetic’”¹³ (Foessel, 2008, p. 109). This function of the imagination thus consists, according to Foessel, in a precondition to the schemas of the understanding and thus to the application of the categories upon sensible content. Thus, sensi-

¹² “Die mathematische Schätzung setzt die anfängliche Festsetzung einer Größe als Kriterium voraus. Doch diese Größe kann sie nur durch Rückgriff auf eine weitere ausdrücken, und das bis ins Unendliche. Die mathematische Schätzung muß also der ästhetischen die Aufgabe überlassen, in der intuitiven Vorstellung eine erste Größe, ein ‘Grundmaß’, festzusetzen. Vor jeder mathematischen Messung einer Erscheinung findet also eine vor-objektive Handlung der Einbildungskraft statt.”

¹³ “[...] die die Bedingung jeder — einschließlich jeder objektiven — Beziehung zur Welt bildet, denn ‘alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist [also] zuletzt ästhetisch.’” Cf. KU, AA 05, p. 251; Kant, 2000, p. 62.

тотальности (целые) для каждой данной величины. Такая тотальность, однако, не может быть найдена в природе. Более того, схватывание потенциально бесконечных восприятий (безграничности неба) заставляет воображение достичь своих пределов и сконструировать еще большее представление (Кант говорит о представлении, развивающемся от нашей планеты до бесконечности вселенной). Ограниченность воображения, поначалу раздражающая, ведет к восхищению субъективными разумными идеями тотальностей, которые раскрывают возвышенность субъекта, то есть его независимость от природы (AA 05, S. 259; Кант, 2001, с. 289–291; см. также: Käfer, 2006, S. 31). Чувство возвышенного, основанное на идее тотальности как максимуме всех величин, работает как фундаментальный стандарт для оценки всех величин. Учитывая эту функцию максимума, все чувственно воспринимаемые величины могут и должны считаться меньшими, чем этот стандарт, что, кроме того, позволяет субъекту чувствовать себя выше чувственного содержания. Здесь важно отметить, что возвышенное не может быть найдено в природе, но является реакцией на природу и неспособность воображения найти в ней тотальности. Эта реакция проявляется как чувство благоговения и уважения к разуму, который способен мыслить абсолют как тотальность. Такая способность вызывает возвышенное состояние превосходства ума по отношению к материальной природе:

Качество чувства возвышенного состоит в том, что оно есть чувство неудовольствия по отношению к эстетической способности суждения о предмете, которое в то же время представляется в данном суждении как целесообразное; а это возможно потому, что [наша] собственная неспособность обнаруживает сознание неограниченной способности того же самого субъекта и что душа может эстетически судить о ней только благодаря этому сознанию (AA 05, S. 259; Кант, 2001, с. 289–291).

Здесь необходимо дать важный комментарий, который прояснит роль возвышенной идеи Христа в качестве инициатора морали. Что такое неудовольствие и как оно может привести к удовольствию? Последнее описывается Кантом как созерцательное состояние, возникающее в результате самореференциального состояния гармонии меж-

ble content, when perceived aesthetically, plays an important role in determining the rule of applying concepts to a given manifold.¹⁴

This aesthetically based mechanism stands in close relation to the mathematical sublime, given that the reason endowed subject seeks to find totalities (wholes) to each given magnitude. Such totalities cannot however be found in nature. Moreover, the perception of an apparently endless intuition (the boundlessness of the sky) forces the imagination to reach its limits and construct even bigger representation (Kant speaks of representation progressing from our planet to the endlessness of the universe). The limitedness of the imagination – while irritating at first – leads to the admiration of subjective rational ideas of totalities which bring to light the sublimity of the subject, i.e. its independence regarding nature (*KU*, AA 05, p. 259; Kant, 2000, p. 142; cf. Käfer, 2006, p. 31). The feeling of the sublime grounded in ideas of totality functions as a fundamental standard for all magnitude appraisal, as the maximum of all magnitudes. Given this function as maximum, all sensibly perceived magnitudes can and shall be thought of as smaller than their fundamental standard, which furthermore allows the subject to feel superior to sensible content. It is important to note here that the sublime is not to be found in nature but is a response to nature and the inability of imagination to find totalities in it. The response manifests itself as a feeling of awe and respect for reason which is able to think the absolute as a totality. This ability brings about a sublime state of superiority of the mind in connection with material nature:

The quality of the feeling of the sublime is that it is a feeling of displeasure [Unlust] concerning the aesthetic faculty of judging an object that is yet at the same time represented as purposive, which is possible because the subject's own incapacity reveals the consciousness of an unlimited capacity of the very same subject and the mind can aesthetically judge the latter only through the former (*KU*, AA 05, p. 259; Kant, 2000, p. 142).

¹⁴ The issues of empirical magnitudes is part of the larger issue of concept acquisition in Kant. For a general account on concept acquisition (including Kant's account from *Jäsche Logik*) see Longuenesse (1998) and Allison (2001). For the importance of aesthetical perception concerning concept acquisition see Zuckert (2007) and Hughes (2007).

ду способностями познания в суждении о прекрасном, которое также побуждает субъекта оставаться в этом состоянии (AA 05, S. 220; Кант, 2001, с. 193–195). В противоположность этому недовольство возникает в ситуации, когда познавательные способности не согласуются друг с другом, что заставляет субъекта хотеть изменить свое состояние и приспособиться к суждению (AA 05, S. 220; Кант, 2001, с. 193–195; AA 07, S. 231; Кант, 1994б, с. 260–261). Вот почему Кант говорит, что возвышенное «побуждает» субъекта. Далее станет ясно, как оно действует в качестве представления о возможности преодоления субъектом своего извращенного умонастроения.

Эта функция возвышенного дополняется динамической возвышенностью, которая появляется, когда чувство возвышенного связано со способностью желания. Динамическое возвышенное позволяет судить о природе как о не имеющей силы над нами как разумными существами. Логика динамического возвышенного похожа на логику математического. Природа с ее бесконечными силами может вызвать страх и ужас и таким образом заставить нас чувствовать себя неспособными противостоять ей. Эта неспособность, однако, является чисто физической, и понимание этого пробуждает в нас (при достижении безопасности) осознание способности большей, чем физическая, осознание неважности физического. Вот почему природу можно назвать возвышенной:

...потому, что пробуждает в нас нашу силу (которая не есть природа), [направленную на то], чтобы все, за что мы опасаемся (имущество, здоровье, жизнь), считать чем-то незначительным и потому могущество природы (которому мы, что касается этих предметов, конечно, подчинены), несмотря на это, не признавать для себя и своей личности такой властью, перед которой мы должны были бы склониться, если бы дело было в наших высших принципах и в утверждении или отказе от них (AA 05, S. 262; Кант, 2001, с. 297).

Динамическое возвышенное также косвенно пробуждает — в отличие от математического — ощущение максимума, то есть в данном случае максимальной силы, с которой сравниваются все другие. Однако тут максимум показывает бессилие природы в отношении нашего самоопределения и делает видимой нашу свободу. Свобода от максимума природы тем не менее также делает любую другую

An important clarification is due here, which will enlighten the role of the sublime idea of Christ as initiator of morality. What is displeasure and how can it lead to pleasure? The latter is described by Kant as a contemplative state resulting from the self-referential state of harmony between the cognising faculties in the judgment of the beautiful which also motivates the subject to remain within this state (KU, AA 05, p. 220; Kant, 2000, p. 105). In contrast to this, displeasure appears in a situation in which the cognising faculties do not accord with each other, which leads the subject to want to change his state and readjust himself in judging (KU, AA 05, p. 220; Kant, 2000, p. 105; *Anthr*, AA 07, p. 231; Kant, 2007, p. 334). This is why Kant says that the sublime “moves” the subject. It will become clear in the following how this acts as a representation of the possibility of overcoming one’s perverted disposition.

This function of the sublime is completed by a dynamic sublimity, which appears when the feeling of the sublime is related to the appetitive faculty. The dynamic sublime enables judgement of nature as having no force over us as rational beings. The logic of the dynamic sublime is similar to that of the mathematical. Nature, with its endless forces, can bring about fear and terror and thus make us feel incapable of resisting it. This incapacity is however purely physical and this realisation awakens in us (when reaching safety) the consciousness of a faculty greater than the physical, the consciousness of the lack of importance of the physical. This is why nature can be called sublime:

Because it calls forth our power (which is not part of nature) to regard those things about which we are concerned (goods, health and life) as trivial, and hence to regard its power (to which we are, to be sure, subjected in regard to those things) as not the sort of dominion over ourselves and our authority to which we would have to bow if it came down to our highest principles and their affirmation and or abandonment (KU, AA 05, p. 262; Kant, 2000, p. 145).

The dynamic sublime also awakens indirectly — in contrast to the mathematical — the sense of a maximum, in this case a maximal force, against which all other forces are being compared. In this case however the maximum functions as a sign of

внешнюю силу, которая может оказать на нас влияние, тривиальной. Таким образом, механизм динамического возвышенного, в свою очередь, позволяет нам измерять влияние вещей на наши умы и распределять их в соответствии с теми ценностями, которые мы в них ищем. В этом он похож на механизм конструирования величин, описанный выше.

Я намерен связать этот механизм конструирования эмпирических понятий с возвышенным из «Религии...», чтобы лучше описать с помощью аналогии, как моральное совершенство может актуализироваться посредством дуальности *Vor-/Urbild*, то есть стандарта и инициатора. Я буду строить свою аргументацию, основываясь на следующем положении, изложенном в третьей «Критике»: моральные идеи могут быть представлены только тем, что связывает деятельность воображения с разумом: возвышенное как максимум¹⁵. Это достигается первоначальным неудовольствием субъекта — ощущением бессилия перед своей злой природой, что побуждает его изменить свое состояние, признавая возможность помыслить максимум моральности; кроме того, математическое возвышенное в качестве стандарта играет не только теоретическую, но и практическую роль как *априорная* величина определенной добродетели: данный *a priori* стандарт, который «ввиду недостатков высказывающего суждение субъекта ограничен... субъективными условиями изображения *in concreto*, такими, например, как величина какой-то добродетели или публичной свободы и справедливости в той или иной стране — в сфере практического» (AA 05, S. 249; Кант, 2001, с. 265); посредством определения возвышенного как Христа или морального совершенства идея фундаментального стандарта применяется в морали как максимум добродетельности¹⁶, противостоящей каждому мыслимому искушению: таким образом, «эта смерть [Христа] (высшая ступень человеческих страданий) была воплощением доброго принципа, а именно человечности в ее моральном совершенстве как примера подражания для каждого» (AA 06, S. 82; Кант, 1994а, с. 87); подобно эстетической величине, идея Христа воспринимается как данное разумом, а не скон-

¹⁵ «Возвышенное состоит только в отношении, где чувственно воспринимаемое в представлении о природе рассматривается как пригодное для возможного сверхчувственного применения его» (AA 05, S. 266–267; Кант, 2001, с. 309).

¹⁶ Добродетель определяется как моральная твердость воли человека в соблюдении им долга и борьба с искушениями.

the powerlessness of nature regarding our self-termination and makes freedom visible. The freedom from the maximum of nature however also renders any other exterior force that may exert its effects on us trivial. This mechanism of the dynamic sublime thus also allows us to measure the force of things on our minds and determine them according to the value we seek in them. In this, it is similar to the mechanism of magnitude construction depicted above.

I intend to connect this mechanism of the construction of empirical concept with the sublime from *Religion* in order to better describe — in an analogical manner — how moral perfection can act as a *Vor/Urbild* duality, i.e. as a standard and initiator. I will argue for this using the following insights provided by the sublime in the third *Critique*: moral ideas can be represented only by that which brings the activity of imagination into contact with reason: the sublime as maximum.¹⁵ This is achieved through an initial displeasure of the subject — feeling itself incapacitated in face of its evil nature — which motivates it to change its state by recognising the possibility of thinking a moral maximum; furthermore, the mathematical sublime as standard does not only play a theoretical role but also a practical as an *a priori* magnitude of a certain virtue: “a standard given a priori, which because of the deficiencies of the judging subject is restricted to subjective conditions of presentation in *concreto*: as in the practical sphere, the magnitude of a certain virtue” (KU, AA 05, p. 249; Kant, 2000, p. 133); through the determination of the sublime as Christ or moral perfection, the idea of a fundamental standard is applied in morality as a maximum of virtuousness¹⁶ resisting every thinkable temptation: “so the master’s very death [of Christ] (the last extreme of a human’s suffering) was the manifestation of the good principle, that is, of humanity in its moral perfection, for everyone to follow” (RGV, AA 06, p. 82; Kant, 1996a, p. 121); like the aesthetical magnitude, the idea of Christ is grasped as a rationally given and not constructed

¹⁵ “The sublime consists merely in the relation in which the sensible in the representation of nature is judged as suitable for a possible supersensible use of it” (KU, AA 05, pp. 266-267; Kant, 2000, pp. 149-150).

¹⁶ Virtue being defined as a steady disposition of accomplishing one’s duty and as a battle against temptations.

струированное совершенство; как данное совершенство¹⁷ она действует в качестве стандарта для всех действий, относящихся к морали и целесообразности, ориентированной на совершенство; моральное совершенство заключается в универсальности, также являющейся формой морального закона; основываясь на форме морального закона, моральный статус максимы может быть определен с помощью проверки на универсализируемость (AA 04, S. 421–424; Кант, 1997а, с. 143–155)¹⁸.

Итак, моральное возвышенное может действовать тем же образом, что и эстетическая величина в обосновании эмпирической морали. Несмотря на то что природное возвышенное открывает нам нашу моральную способность к свободному действию, не определяемому природой, оно лишь пробуждает неопределенную возможность свободы без какого-либо правила ее эмпирической актуализации (AA 05, S. 274; Кант, 2001, с. 327–329). Связывая возвышенное с идеей морального совершенства, как это делает Кант, я утверждаю, что «Религия...» расширяет эстетическое суждение¹⁹ и естественное возвышенное до морального возвышенного, которое выступает в качестве стандарта при выборе эмпирической актуализации моральных законов. Это согласуется с мнением Канта о том, что «этика требует нормативного стандарта, с помощью которого “нужно испытывать моральное содержание каждого поступка”» (Louden, 2000, p. 20) и который «в обыденном человеческом разуме уже давно решен» (AA 05, S. 155; Кант, 1997б, с. 709) и доступен каждому.

Теперь я хочу перейти к более подробному обоснованию вышеприведенных утверждений и применить логику возвышенного к описанию Христа в «Религии...».

¹⁷ Эта интерпретация использования Кантом идеи Христа как Сына Божьего тоже моя. Я считаю, что Кант здесь утверждает, что совершенство вытекает из идеи Бога и навязывает себя как данное, а не как результат сравнения (см.: AA 07, S. 44; Кант, 2002, с. 108). Этот аргумент может, в свою очередь, послужить ответом на интерпретацию Палмквистом Христа как божественного дара. Я утверждаю, что возвышенность Христа также объясняет, что идея морального совершенства действует как данная, то есть не сконструированная, моральная величина, которая воспринимается непонятно — как моральное чувство.

¹⁸ См. также: (Engstrom, 2009, p. 97–147).

¹⁹ Эта роль религии утверждается Кантом уже в первом предисловии: «...так как только этим [т.е. идеей конечной цели] и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись» (AA 06, S. 5; Кант, 1994а, с. 8). Сироватка (Sirovátka, 2018) также говорит о религии как о необходимом следствии системы морали, в то время как Форшнер (Forschner, 2005) и Виммер (Wimmer, 2011) признают необходимость идеала высшего блага, чтобы мотивировать и удерживать морального субъекта на пути уважения к закону.

perfection;¹⁷ as a given perfection it acts as standard for all action pertaining to morality and purposiveness — perfection being the goal of purposiveness; moral perfection consists in universality, which is also the form of the moral law; based on the form of the moral law the goodness or badness of a maxim can be determined according to the universalising test (GMS, AA 04, pp. 421-424; Kant, 1996d, pp. 73-75).¹⁸

Thus, the moral sublime can act in the same way as an aesthetical magnitude in grounding empirical morality. Even though the natural sublime reveals to us our moral possibility as free agents — not determined by nature — it only awakens an undetermined possibility of freedom without any rule of its empirical actualisation (KU, AA 05, p. 274; Kant, 2000, pp. 155-156). By bringing the sublime into contact with the idea of moral perfection, as Kant does, I argue that *Religion* extends the aesthetical judgment¹⁹ and the natural sublime to a moral one, which acts as a standard in determining the empirical actualisation of moral laws. This goes hand in hand with Kant's view that “ethics requires a normative standard or touchstone, by means of which ‘one must test the moral content of every action’” (Louden, 2000, p. 20) and which has long been “decided in common human reason” (*KpV*, AA 05, p. 155; Kant, 1996c, p. 264) and is as such universally available.

I wish to turn now to a more detailed grounding of the above statements and apply the logic of the sublime to the description of Christ in *Religion*.

¹⁷ This is also my interpretation of Kant's use of Christ as the Son of God. I hold that Kant is asserting here that perfection flows from the idea of God and it imposes itself as given and not constructed through comparison (cf. *SF*, AA 07, p. 44; Kant, 1996b, p. 269). This argument could also respond to Palmquist's interpretation of the Son of God as a divine gift. I argue that the sublimity of Christ also explains that the idea of moral perfection acts as a given — i.e. not constructed — moral magnitude, which is grasped non-conceptually as moral feeling.

¹⁸ See also Engstrom (2009, pp. 97-147).

¹⁹ This role of religion in general is announced by Kant in the Preface (Vorrede): “for only in this way [i.e. through the idea of a final end] can an objective practical reality be given to the combination, which simply cannot do without, of the purposiveness [deriving] from nature and the purposiveness of nature” (*RGV*, AA 06, p. 5; Kant, 1996a, p. 59). Sirovátka (2018) also speaks of religion as a necessary corollary to the systematic of morality, whilst Forschner (2005) and Wimmer (2011) acknowledge the need for an ideal of the highest good to motivate and hold the moral subject on the way to respect before the law.

5. Применение логики возвышенного

На основании вышесказанного я уверен, что слово «возвышенный» — не случайное описание образа Христа, а скорее намек на логику возвышенного, описанную в «Критике способности суждения». Я полагаю, что эта ссылка на «возвышенное» должна объяснять роль фигуры Христа как помогающей моральному субъекту в актуализации моральной революции тем, что она дает прототип как для начала, так и для продолжения этой революции. Здесь Христос делает возможной эмпирическую моральность, предоставляя нормативный стандарт для интерпретации поступков как моральных. Я убежден, что таким стандартом для Канта является моральное совершенство, идея которого представлена в образе Христа, называемом Кантом возвышенным, поскольку он отделяется от природных наклонностей, хотя и окружен ими.

Возвышенный образ Христа дает нам определенное представление об абсолютной моральности, когда субъект, сталкивающийся с множеством побуждений, все же предпочитает жить с полным уважением к моральному закону. Таким образом, это представление повторяет логику возвышенного на моральном уровне и дает нам представление о возможности нашей моральной автономии: так же, как в случае с «природным» возвышенным, дающим нам возможность видеть себя независимыми от законов природы, возвышенный образ Христа освобождает нас от ига нашего «первородного греха», понимаемого как извращение максим, то есть от максим, определяемых извне. Эта идея присутствует уже в третьей «Критике», где Кант описывает возвышенное как представление о возможности преодоления чувственных препятствий и как чувство независимости разума от служения чувствам, способность «представить законосообразность поступка из чувства долга также и как нечто эстетическое, т.е. как возвышенное» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311). И далее: «...или же как прекрасное, ничего не теряя при этом в своей чистоте». Я также различаю, следуя за Кантом, прекрасное, которое «нравится просто при вынесении суждения», и возвышенное, которое «непосредственно нравится в силу своего противодействия интересу [внешних] чувств» (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 311). В рамках этого различия между прекрасным и возвышенным функция Христа становится еще более ясной.

Как говорилось выше, возвышенное приносит удовольствие только благодаря неудовольствию. Субъект испытывает неудовольствие, сталкиваясь

5. Applying the Logic of the Sublime

Based on the above, I maintain that the appella-tive “sublime” is not a contingent description of the image of Christ but rather hints at the logic of the sublime described by Kant in the *Critique of the Power of Judgment*. I believe that this “sublime” reference is meant to explain the role of the christic figure in aiding the moral subject to actualise the moral revolution by providing both a prototype for the initiation and continuation of this moral revolution. In doing so, Christ acts as an enabler of empirical morality by providing the normative standard for interpreting actions as moral acts. I argue thus that the standard for comparing moral actions is for Kant moral perfection and that this idea is represented as the image of Christ, which Kant calls sublime, as it detaches itself from the mortal condition of falling into temptation, despite being surrounded by it.

The sublime of the christic image provides us with a given representation of absolute morality, where a subject, confronted with a multitude of drives or even an overwhelming multitude of drives, chooses to live in full respect for the moral law. This representation thus repeats the logic of the sublime on a moral level and provides us with the representation of the possibility of our moral autonomy: just as in the case of the ‘natural’ sublime, which gives us the chance to see ourselves independently from the laws of nature, the christic sublime frees us from the yoke of our ‘original sin’, understood as the perversion of maxims, i.e. maxims externally determined. This idea is already present in the third *Critique*, where Kant describes the sublime as a representation of the possibility of overcoming sensible obstacles and as a feeling of the independence of reason from the sensible, serving “to make the lawfulness of action out of duty representable at the same time as aesthetic, i.e. as sublime” (KU, AA 05, p. 267; Kant, 2000, p. 150). The quotation goes on to say: “or also as beautiful, without sacrificing any of its purity.” I thus also differentiate, as Kant does, between the “beautiful which pleases in the mere judging” and the sublime “which pleases immediately through its resistance to the interest of the senses” (*ibid.*). Within this distinction between the beautiful and the sublime the christic function becomes clearer.

As we have stated above, the sublime brings about pleasure only mediated by displeasure. The subject experiences displeasure when confronted

со своей ограниченностью как эмпирического субъекта, когда он осознает подверженность своего естественного умонастроения воздействию различных извращенных устремлений. Это осознание проявляется в разочаровании из-за собственной ограниченности и, в конечном счете, в неудовольствии. Важным моментом здесь является то, что субъект испытывает неудовольствие, ссылаясь на самого себя, что свидетельствует об отсутствии гармонии между его способностями. Что еще более важно, чувство неудовольствия побуждает субъекта изменять свое состояние, в то время как чувство удовольствия (вызванное прекрасным) вдохновляет его оставаться в своем состоянии. Иными словами, динамическое возвышенное инициирует или «сподвигает» субъекта к переоценке его умонастроения, которое превращается в удовольствие, как только субъект осознаёт свою способность представлять сверхчувственное. Это сверхчувственное математически понимается как максимум всех величин или, в моральном смысле, как максимум всей добродетельности. Мы видим в «Религии...», что такой максимум представлен в фигуре Христа. Таким образом, эта возвышенная фигура влечет за собой как первоначальный шок, побуждающий человека к переоценке, так и максимум, через который его первоначальное неудовольствие можно рассматривать как приятную целесообразность.

Это может дополнительно объяснить два приведенных в предыдущем разделе примера мотивации, основанной на умонастроении. Начну со второго. Субъект, осознающий свою извращенную / злую природу, испытывает чувство неудовольствия и нецелесообразности. Это «сподвигает» его к переоценке своего умонастроения и, таким образом, вызывает в нем чувство моральности. В этом случае Христос действует как *Urbild* посредством чувства неудовольствия. Однако за этим моментом следует функция Христа как максимума моральности, который показывает возможность моральной революции, обеспечивает стандарт морали и мотивирует действовать соответственно.

Это приводит нас к первому примеру мотивации, основанной на умонастроении. В нем мотивация объясняется как надежда достичь морального совершенства, взяв максимум добродетельности в качестве ориентира. Тут мы говорим только о мотивации, а не об инициации действий, поскольку субъект уже принял моральный закон. Следовательно, фигура Христа выступает здесь как критерий оценки успешности или нормативный стандарт продолжения моральной революции. Таким образом, оба примера дают нам описание как пробуждения морального чувства, так и его продолжения.

with his restrictedness as an empirical subject, when he becomes conscious of his natural disposition as exposed to a variety of perverted drives. This realisation manifests itself as frustration of his own limitedness and as such as displeasure. An important point here is that displeasure is experienced by a subject in a self-referential way, revealing the lack of harmonious play between his faculties. More importantly, the feeling of displeasure incites the subject to alter his state, whilst the feeling of pleasure (brought about by the beautiful) inspires the subject to remain in his state. Thus, the dynamic sublime initiates or “moves” the subject to a reassessment of his disposition, which turns to pleasure once the subject is conscious of his ability to envision the super-sensible. This super-sensible is mathematically conceived as a maximum of all magnitudes or, morally speaking, of a maximum of all virtuousness. We see in *Religion* that such a maximum is envisioned as the figure of Christ. This sublime figure thus entails both the initial shock which incites one to reassess oneself as well as the maximum through which one’s initial displeasure can be thought of as pleasurable purposiveness.

This may further explain the two examples of disposition-based motivation given in the previous section. I shall begin with the second example. A subject becoming aware of his perverted / evil nature experiences a feeling of displeasure and non-purposiveness. This “moves” him to reassess his disposition and thus sparks the feeling of morality within him. In this instance, Christ acts as *Urbild* via the agency of the feeling of displeasure. However, this moment is followed by the function of Christ as maximum which shows the possibility of moral revolution and provides the standard of morality as motivation.

This brings us to the first example of disposition-based motivation. In the first example motivation is explained as the hope of achieving moral perfection by orienting oneself by the agency of a maximum of virtuousness. Here we only speak of motivation — and not of initiation — as the subject has already accepted the moral law. Thus, the christic figure acts here as the touchstone or normative standard of continuation of the moral revolution. The two examples provide us thus with a description of both the awakening of the moral feeling as well as its continuation.

В соответствии с этим, неотъемлемым атрибутом возвышенного будет представление о превосходстве над чувствами и, благодаря этому, возможность выбора морального закона вместо других «извращенных» побуждений. В «Религии...» этот неотъемлемый атрибут определяется как образ Христа, который выявляет абсолютное «сопротивление интересам чувств» и, таким образом, изображает очищенную структуру максим (AA 05, S. 267; Кант, 2001, с. 309–311). Итак, возвышенный образ Христа пробуждает возможность моральной революции внутри морального субъекта и в то же время дает нам стандарт морального действия²⁰. Основываясь на этом моральном стандарте, мы можем конструировать представления, которые далее улучшают или мотивируют наше моральное умонастроение («образ мыслей»):

Только в *практической вере в этого Сына Божьего* (поскольку он представляется так, как если бы он принял человеческую природу) человек может надеяться стать угодным Богу (и таким образом блаженным); т.е. тот, кто осознал в себе такой моральный образ мыслей, что может *веровать* и полагаться на самого себя с полным основанием, останется и в подобных искушениях и страданиях (так как они созданы в виде пробного камня для этой идеи) неизменно преданным первообразу человечности и, в верном следовании ему, подобным его примеру (AA 06, S. 62; Кант, 1994а, с. 62).

Таким образом, идея Христа делает возможной моральную революцию, которая вписывается в бесконечный моральный прогресс к идее морального совершенства, что, как показано выше, также обосновывает механизм моральной мотивации: «Следовательно, нет нужды ни в каком примере опыта, чтобы сделать для нас образцом идею морально угодного Богу человека. Она, как таковая, уже заложена в нашем разуме» (AA 06, S. 62; Кант, 1994а, с. 63).

Соответственно, возвышенное в идее Христа само по себе определяется двойственностью: 1. Сам образ возвышен настолько, насколько он показывает моральное совершенство Христа как превосходство над аморальными побуждениями. Этот образ пробуждает чувство способности совершения нами моральной революции: Христос как *Urbild*. 2. Этот образ также выступает в качестве стандарта морали как прототип жизни согласно максиме, позволяя

²⁰ «Иисус для Канта — одновременно и философ, учивший словом и примером, и “модель” или “символ человечности”: идея» (Kuehn, 2014, p. 172).

According to this, it is an inherent attribute of the sublime to represent the superiority over the senses, and through that the possibility of choosing the moral law over other “perverted” drives. In *Religion*, this inherent attribute becomes determined as the christic image, which brings to light the absolute “resistance to the interest of the senses” and thus portrays a purified structure of maxims (KU, AA 05, p. 267; Kant, 2000, p. 150). The christic sublime thus awakens the possibility of moral revolution within the moral subject and at the same time provides him with the standard for moral action.²⁰ Based on this moral standard we are able to construct representations, which further better or motivate our moral disposition:

In the *practical faith in this Son of God* (so far as he is represented as having taken up human nature) the human being can thus hope to become pleasing to God (and thereby blessed); that is, only a human being conscious of such a moral disposition in himself as enables him to *believe* and self-assuredly trust that he, under similar temptations and afflictions (so far as these are made the touchstone of that idea), would steadfastly cling to the prototype of humanity and follow this prototype’s example in loyal emulation (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 1996a, pp. 104-105).

As such, the christic idea enables the moral revolution, which is inscribed within an endless moral progress towards the idea of moral perfection, which as shown above also grounds the mechanism of moral motivation: “There is no need, therefore, of any example from experience to make the idea of a human being morally pleasing to God a model to us; the idea is present as model already in our reason” (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 1996a, p. 105).

Accordingly, the sublime of the christic idea is in itself determined by a duality: 1) the image itself is sublime inasmuch as it shows the moral perfection of Christ as superiority over immoral drives. This image awakens the feeling of possibility of attaining the moral revolution in us: Christ as *Urbild*; 2) This image also acts as a standard of morality, as a prototype of living within a maxim, which enables us to represent to ourselves our endless striving to-

²⁰ “Jesus is for Kant both a philosophical teacher who taught by example and doctrine, and a ‘model’ or ‘symbol of humanity’: an idea” (Kuehn, 2014, p. 172).

нам представлять себя в нашем бесконечном стремлении к нравственности и думать о своем «собственном совершенстве» как о возможном. Эти представления позволяют нам вообразить наше моральное умонастроение, которое дополнительно обосновывает моральную мотивацию, не требуя эмпирических доказательств: Христос как *Vorbild*. Тем самым Кант преобразует божественную благодать в рациональную, которая утверждает самодостаточность морали в религии и защищает основанную лишь на разуме мотивацию морального агента.

Кроме того, сам характер Христа как *Urbild* в некотором роде требует того, чтобы одновременно в какой-то степени быть *Vorbild*. Кант утверждает, что моральная революция не только выводит нас на путь к добру, но и порождает совершенно нового человека с новым нравственным характером. В основе этого утверждения лежит идея превосходства умонастроения над деянием. Итак, говорит Кант, Христос выступает в качестве причины для того, чтобы *стать* добрым, приняв доброе умонастроение: «...по качеству этот образ мыслей (поскольку он должен быть мыслим как *обоснованный* сверхчувственно) должен и может быть святым и соответствовать чистейшим убеждениям первообраза» (AA 06, S. 74; Кант, 1994а, с. 78). Как мы видим, моральное умонастроение должно быть обосновано как сверхчувственное и соответствовать прообразу. Это подразумевает, что обоснование умонастроения также соответствует архетипу, который обеспечивает возвышенность и, таким образом, оправдывает его сверхчувственный (не как трансцендентный, но как нечувственный) характер²¹.

Далее, говорит Кант, в том, что касается его степени, моральное умонастроение «всегда остается ущербным и бесконечно далеко стоит от своего образца» (AA 06, S. 74; Кант, 1994а, с. 78). Эта бесконечная дистанция между *Urbild* и тем, что он обосновывает, выявляет необходимость разумной благодати, которая вновь заставляет символическую фигуру Христа выступать «представителем всего человечества, как единой и навсегда выстрадавшую смерть» (AA 06, S. 74–75; Кант, 1994а, с. 79). Противоречие между качеством умонастроения и его степенью указывает на то, что формальное предшествует материальному, поскольку только принятие

²¹ Кроме того, моральное умонастроение как таковое описывается строго в отношении качества, которое связывает его с динамическим сверхчувственным (согласно естественному возвышенному), относящимся к силе. Это вновь связывает моральное умонастроение с необходимостью существования представлений большой силы.

wards morality and to think our ‘own perfection’ as possible. These representations allow us to envision our moral disposition, which further grounds moral motivation, without requiring empirical evidence: Christ as *Vorbild*. With this, Kant converts divine grace into a rational one which asserts the self-sufficiency of morality within religion and safeguards the motivation of the moral agent based on reason alone.

Furthermore, the very character of Christ as *Urbild* demands in some way the dimension of *Vorbild*. Kant argues that the moral revolution does not only set us on a path to goodness but brings about a wholly new human being with a new moral character. This relies on the superiority of the disposition over the deed. Thus, says Kant, Christ acts as the justification of *becoming* good, of accepting a good disposition, which “in quality (since it must be throughout as supersensibly grounded) this disposition can indeed be, and ought to be, holy and conformable to the archetype’s disposition” (RGV, AA 06, p. 74; Kant, 1996a, p. 114). As we can see, the moral disposition needs to be grounded as supersensible and conform to the archetype. This implies that the grounding of the disposition also parallels the archetype, which provides the sublimity, and thus justifies its supersensible (not as transcendent, but as non-sensible) character.²¹

Kant goes on to say that regarding its degree the moral disposition remains “deficient and infinitely removed from that of the archetype” (RGV, AA 06, p. 74; Kant, 1996a, p. 114). This infinite distance between the *Urbild* and that which it grounds brings to light the necessity of rational grace, which again puts the symbolical figure of Christ to work as “the representative of the human kind as a death suffered once and for all” (RGV, AA 06, pp. 74-75; Kant, 1996a, pp. 114-115). The tension between the quality of the disposition and its degree indicates thus that the formal is prior to the material, as only the acceptance of the archetypal moral disposition can set us on the path to improving the degree of our worldly moral disposition: “for that ideal [of the Son] must be adopted in our disposition be-

²¹ Furthermore, the moral disposition is as such described strictly regarding quality, which connects it to the dynamic supersensible (according to the natural sublime). As a dynamic supersensible it pertains to force and strength. This would connect the moral disposition again with the necessity of representations of great strength.

архетипического морального умонастроения может поставить нас на путь улучшения нашего обычного умонастроения: «Ведь этот идеал [Христос] мы должны принять в наш образ мыслей, чтобы он по своему значению замещал [недостаток] дела» (AA 06, S. 76; Кант, 1994а, с. 80). Соответственно, *Urbild* как моральное совершенство обосновывает моральное умонастроение и позиционируется как возможность и мотиватор морального совершенствования, и как таковой он также становится отправной точкой для актуализации морального совершенствования, выраженного в делах²².

Я не намерен утверждать, что только идеал Христа может мотивировать морального субъекта. Я также согласен, что политическое, социальное и эмпирическое могут содействовать воле к актуализации морального закона (см.: Taylor, 2010). Однако я убежден, что они играют вторичную роль. Практическое измерение социального и политического скорее состояло бы в теоретическом познании «природных явлений, которые препятствуют или способствуют развитию нравственности в человеческой жизни» и которые могут «помочь укрепить силу суждений моральных агентов, предоставляя им подробную информацию о том, как на самом деле работают природные и социальные миры, в которых они живут» (Louden, 2000, p. 18). Мой тезис, как было показано, не отрицает этого, а утверждает, что упомянутые суждения функционируют «средством сравнения подобных поступков при различных обстоятельствах... дабы определить большую или меньшую моральную ценность этих поступков» (AA 05, S. 154; Кант, 1997б, с. 707). Соответственно, им в первую очередь способствует идея морального совершенства, которая выступает в качестве стандарта, то есть представления универсальной формы суждения. Христос²³ делает такую уни-

fore it can stand in place of the deed" (RGV, AA 06, p. 76; Kant, 1996a, p. 116). Accordingly, the *Urbild* as moral perfection grounds moral disposition and posits itself as the possibility and motivator of moral improvement and as such it is also the starting point of actualising moral improvement in deeds.²²

I do not wish to argue here that only the christic ideal can motivate a moral subject. I also agree with the view that political, social, and empirical dimensions may contribute to the will to actualise the moral law (cf. Taylor, 2010). However, I believe them to be secondary. The practical dimension of the social and political would rather consist in the theoretical cognising "of natural phenomena that hinder or contribute to the development of morality in human life" and which may "help strengthen moral agents' power of judgment by giving them detailed information concerning how the natural and social worlds in which they live actually work" (Louden, 2000, p. 18). My thesis, as has been shown, argues not for a negation of this, but that these judgments function by "comparing similar actions under various circumstances and marking the greater or lesser moral significance of them" (*KpV*, AA 05, p. 154; Kant, 1996c, p. 263). Accordingly, they are first enabled by the idea of moral perfection which acts as a standard, i.e. as the representation of the form of judgment – universality. Christ²³ as perfect relation to the idea it represents makes such universality cognisable, which for Engstrom not only constitutes the possibility of morality but also its applicability and motivation. For Engstrom, knowing the good inherently implies acting towards the good (cf. Eng-

²² Вся эта логика возвышенной моральной революции и мотивации предполагает, однако, как указывает Кант, определенную предрасположенность к добру, которая символизирует наше естественное состояние перед тем, как впасть в грех, то есть до натурализации нашей склонности ко злу (см.: AA 05, S. 265, 267; Кант, 2001, с. 303–307, 309–311; AA 06, S. 27; Кант, 1994а, с. 27–28).

²³ Возможность использования других религиозных фигур не исключается. Здесь я говорю о Христе как символе морального совершенства, основываясь на кантовском описании. Как уже не раз отмечалось выше, я интерпретирую Христа не как религиозную или историческую фигуру, а как представление о моральном совершенстве, подчеркивающим универсальность морального закона. Мне представляется возможным, что фигура Христа, будучи универсальной, имеет эквиваленты в других религиях, учитывая также ее чисто символическую функцию. Поиск же таких эквивалентов, религиозных или нерелигиозных, требует всестороннего анализа, выходящего за рамки этой статьи.

²² This entire logic of sublime moral revolution and motivation does presuppose however, as Kant points out, a certain predisposition (*Anlage*) to good which symbolises our natural condition before falling into sin, i.e., before naturalising our propensity to evil ("*Hang zum Bösen*" – *KU*, AA 05, p. 265, 267; Kant, 2000, p. 148, 150; cf. *RGV*, AA 06, p. 27; Kant, 1996a, p. 75).

²³ The possibility of other religious figures from other beliefs is not excluded. I talk here of Christ as a symbol for moral perfection, basing myself on Kant's own description. As I have stated throughout the paper, however, I do not refer to Christ as a religious or historical figure, but as a representation of moral perfection, highlighting the universality of the moral law. As such, i.e. as universal, the christic figure can in my opinion have equivalents in other faiths, given its purely symbolical function. An investigation of such possible equivalents in other religious or non-religious figures requires however extensive analysis, which is not possible within the limits of the present paper.

версальность познаваемой, что для Энгстрома конституирует не только возможность моральности, но также ее применимость и мотивацию. Для Энгстрома знание добра само по себе подразумевает стремление совершать добрые поступки (см.: Engstrom, 2009, p. 7–11). Таким образом, Христос делает возможным знать добро и автоматически подталкивает нас к совершению добрых поступков. Кроме того, возвышенное расширяет и еще надежнее обосновывает эстетические аспекты морали, которые в основном состоят в том, чтобы показать совместимость моральных действий и природы. Итак, опосредованно через возвышенную идею Христа мы открываем для себя форму и сущность морального закона в его совершенстве как универсальности в большей степени, чем через посредство эстетической красоты: «Величие закона (подобно закону, данному на Синае) внушает благоговение (не страх, который отталкивает, и не прелесть, которая вызывает непринужденность), возбуждающее в подчиненном чувство уважения к своему повелителю, а в данном случае, так как повелитель находится в нас самих, — *чувство возвышенности* нашего собственного назначения, что увлекает нас больше, чем все прекрасное» (AA 06, S. 23; Кант, 1994а, с. 23)²⁴. Это тем не менее не означает, что мы можем реализовать закон, но только то, что он действует как цель и стандарт.

Заключительные замечания

Я надеюсь, что мне удалось показать, что Кант называет выраженную в фигуре Христа идею морального совершенства возвышенной неслучайно. Более того, я показал, что возвышенное — прямая ссылка на «Критику способности суждения» и рефлексивные суждения о математических величинах и динамических силах. Эти суждения относятся к возвышенному, так как раскрывают независимость нашего разума в противовес зависимости природы. Я реконструировал логику возвышенного, следуя кантовским текстам, и показал, как она может быть сведена к следующим шагам: 1) субъект испытывает чувство ограниченности и неадекватности, когда сталкивается а) со своей неспособностью конструировать тотальности в пределах природы и б) с силами природы, которые он не может контролировать; 2) это чувство ограниченности превращается в чувство целесообразности, когда а) субъект обнаруживает свою

²⁴ См. также: «Добросердечная этика порождает прекрасную мораль; строгая и серьезная этика — возвышенную» (AA 27, S. 14).

strom, 2009, pp. 7-11). Thus, Christ makes possible that we know the good and moves us automatically towards acting according to the good. Furthermore, the sublime extends and further grounds the aesthetical dimensions of morality, which mainly consist in showing the compatibility between moral actions and nature. As such, mediated through the sublime christic idea we become aware of the form and essence of the moral law in its perfection as universality, more so than by the agency of aesthetical beauty: “The majesty of the law (like the law on Sinai) instils awe (not dread, which repels; and also not fascination, which invites familiarity); and this awe rouses the respect of the subject toward his master, except that in this case, since the master lies in us, it rouses a *feeling of the sublimity* of our own vocation that enraptures us more than any beauty” (RGV, AA 06, p. 23; Kant, 1996a, p. 72).²⁴ This nevertheless does not mean that we are able to actualise it, but only that it acts as goal and standard.

Concluding Remarks

I hope to have shown that the reason Kant designates the idea of moral perfection portrayed by the christic figure as “sublime” is not a contingent one. I have moreover shown that the sublime is a direct reference to the *Critique of the Power of Judgment* and to the reflective judgments pertaining to mathematical magnitudes and dynamic forces. These judgments pertain to the sublime insofar as they reveal the independency of our reason in opposition to nature. I have reconstructed the logic of the sublime following the Kantian text and shown that this logic can be reduced to the following steps: 1) a feeling of inadequacy and limitedness is felt by the subject when confronted with a) his inability to construct totalities within nature and b) with forces of nature which cannot be controlled; 2) this feeling of limitedness turns into a feeling of purposiveness when a) the subject realises he can think of totalities as ideas and thus that they pose a supersensible faculty independent of nature and when b) the subject realises that the forces of nature have an impact on our physical lives alone and do not concern higher goals that we may set; 3) the sublime — mathematical or

²⁴ See also: “The tender-hearted ethic makes for a beautiful morality; the strict and serious ethic for a sublime one” (*V-PP/Herder*, AA 27, p. 14; Kant, 1997, p. 9).

способность мыслить тотальности как идеи и тем самым независимую от природы сверхчувственную способность, и когда б) субъект обнаруживает, что силы природы воздействуют лишь на наши физические жизни и не касаются поставленных нами высших целей; 3) возвышенное, математическое или динамическое, раскрывает, таким образом, иерархию интересов, в которых разум не может быть подчинен чувственному, но возвышается над ним.

Приложив эту логику к «Религии...», я показал, что образ Христа можно назвать возвышенным, так как он раскрывает совершенную моральную иерархию максим и тем самым делает возможность моральной революции (как очищения наших максим) явной для субъекта. Далее было показано, что фигура Христа повторяет логику математического возвышенного, поскольку выступает в качестве максимы добродетельности и, следовательно, в качестве критерия эмпирической моральности, позволяя эмпирически представлять моральные поступки на основании сопоставления со стандартом, то есть с моральным совершенством.

Список литературы

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 6. С. 5–222.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 137–376.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 39–276.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 67–833.

Кант И. Спор факультетов. Калининград : Изд-во КГУ, 2002.

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Allison H. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

Engstrom S. *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*. Harvard : Harvard University Press, 2009.

Firestone C.L., Jacobs N.A. *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington : Indiana University Press, 2008.

Foessel M. *Analytik des Erhabenen // Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft* / ed. by O. Höffe. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2008. P. 99–119.

dynamic — thus reveals a hierarchy of interests in which reason cannot be brought under the sensible but is superior to it.

Applying this logic to *Religion* I have shown that the christic image can be called sublime as it reveals the perfect moral hierarchy of maxims and thus makes transparent to the moral subject that moral revolution is possible — as a purification of our maxims. Furthermore, it has been shown that the christic figure repeats the logic of the mathematical sublime inasmuch as it acts as a maximum of virtuousness and thus as a touchstone for all empirical morality, enabling also the process of empirical representations of moral acts based on comparisons to a given standard, i.e. moral perfection.

References

Allison, H., 2001. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engstrom, S., 2009. *The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperative*. Harvard: Harvard University Press.

Firestone, C.L., Jacobs, N.A., 2008. *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

Foessel, M., 2008. *Analytik des Erhabenen*. In: O. Höffe, ed. 2008. *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin and Boston: De Gruyter, pp. 99-119.

Forschner, M., 2005. *Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation*. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 59(3), pp. 327-344.

Hare, J., 1996. *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*. Oxford: Clarendon Press.

Hughes, F., 2007. *Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kant, I., 1992. *The Jäsche Logic*. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Translated and edited by J. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-641.

Kant, I., 1996a. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by A.W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-216.

Kant, I., 1996b. *The Conflict of the Faculties*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Translated and edited by A.W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233-328.

Kant, I., 1996c. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-271.

Kant, I., 1996d. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-108.

Kant, I., 1997. *Lectures on Ethics*. Translated and edited by P. Heath and J. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press.

- Forschner M. Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 2005. Vol. 59, № 3. S. 327–344.
- Hare J. The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance. Oxford : Clarendon Press, 1996.
- Hughes F. Kant's Aesthetic Epistemology: Form and World. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007.
- Käfer A. Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös. Tübingen : Mohr Siebeck, 2006.
- Kuehn M. Kant's Jesus // Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide / ed. by G.E. Michaelson. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. P. 156–174.
- Longuenesse B. Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the "Critique of Pure Reason". Princeton : Princeton University Press, 1998.
- Louden R.B. Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings. Oxford : Oxford University Press, 2000.
- Palmquist S. Does Kant Reduce Religion to Morality? // Kant-Studien. 1992. Bd. 83, № 2. S. 129–148.
- Palmquist S. Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason. Hoboken : Wiley-Blackwell, 2015.
- Pasternack L. The 'Two Experiments' of Kant's Religion: Dismantling the Conundrum// Kantian Review. 2017. Vol. 22, № 1. P. 107–131.
- Reardon B.M.G. Kant as Philosophical Theologian. N. Y. : Palgrave, 1988.
- Ryan S. In Defense of Moral Evidentialism // Logos and Episteme. 2015. Vol. 6, № 4. P. 405–427.
- Sirovátka J. Religion als "notwendige Ergänzung" der Moral bei Immanuel Kant // Theologie und Philosophie. 2018. Vol. 93, № 3. P. 366–375.
- Taylor R. S. Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good // Review of Politics. 2010. Vol. 72, № 1. P. 1–24.
- Van Fraassen B. Belief and the Will // The Journal of Philosophy. 1984. Vol. 81, № 5. P. 235–256.
- Van Inwagen P. It Is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence // Faith, Freedom, and Rationality : Philosophy of Religion Today / ed. by J. Jordan, D.L. Howard-Snyder. Lanham ; L. : Rowman & Littlefield, 1996. P. 137–153.
- Ward K. The Development of Kant's View of Ethics. N.Y. : Blackwell, 1972.
- Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie / ed. by G. Funke, R. Malter. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2011.
- Wood A. Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality, and the Ethics of Belief. Stanford : CSLI Publications, 2002.
- Zuckert R. Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the "Critique of Judgment". Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgement*. Translated and edited by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2007. *Anthropology from a pragmatic Point of View*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Translated and edited by R.B. Louden, G. Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-429.
- Käfer, A., 2006. *Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kuehn, M., 2014. Kant's Jesus. In: G.E. Michaelson, ed. 2014. *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason – A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 156-174.
- Longuenesse, B., 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Louden, R.B., 2000. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press.
- Palmquist, S., 1992. Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*, 83(2), pp. 129-148.
- Palmquist, S., 2015. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Pasternack, L., 2017. The 'Two Experiments' of Kant's Religion: Dismantling the Conundrum. *Kantian Review*, 22(1), pp. 107-131.
- Reardon, B.M.G., 1988. *Kant as Philosophical Theologian*. New York: Palgrave.
- Ryan, S., 2015. In Defense of Moral Evidentialism. *Logos and Episteme*, 6(4), pp. 405-427.
- Sirovátka, J., 2018. Religion als "notwendige Ergänzung" der Moral bei Immanuel Kant. *Theologie und Philosophie*, 93(3), pp. 366-375.
- Taylor, R.S., 2010. Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good. *Review of Politics*, 72(1), pp. 1-24.
- Van Fraassen, B., 1984. Belief and the Will. *Journal of Philosophy*, 81(5), pp. 235-256.
- Van Inwagen, P., 1996. It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence. In: J. Jordan and D.L. Howard-Snyder, eds. 1996. *Faith, Freedom and Rationality*. Lanham and London: Rowman & Littlefield, pp. 137-153.
- Ward, K., 1972. *The Development of Kant's View of Ethics*. New York: Blackwell.
- Wimmer, R., 2011. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Edited by G. Funke and R. Malter. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Wood, A., 2002. *Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality, and the Ethics of Belief*. Stanford: CSLI Publications.
- Zuckert, R., 2007. *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487323>.

Об авторе

Адриан Разван Сандру, Тюбингенский университет, Тюбинген, Германия.

E-mail: adrian-razvan.sandru@uni-tuebingen.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1415-0160>

О переводчике

Александр Сергеевич Киселев, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AlSKiselev@stud.kantiana.ru

Для цитирования:

Сандру А.Р. Роль возвышенного в «Религии в пределах одного только разума» Канта: моральная мотивация и эмпирическая возможность // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 1. С. 31–57. doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-2.

The author

Adrian Razvan Sandru, Eberhard-Karls-University Tübingen, Germany.

E-mail: adrian-razvan.sandru@uni-tuebingen.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1415-0160>

To cite this article:

Sandru, A.R., 2020. The Role of the Sublime in Kant's *Religion: Moral Motivation and Empirical Possibility*. *Kantian Journal*, 39(1), pp. 31-57. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-1-2>.