

И. Кант

О МОРАЛЬНЫХ
СВОЙСТВАХ БОГА
(ИЗ «ЛЕКЦИЙ
О ФИЛОСОФСКОМ
УЧЕНИИ О РЕЛИГИИ»,
РАЗДЕЛ
«МОРАЛЬНАЯ
ТЕОЛОГИЯ»)¹

Понятие Бога не является естественным понятием и не представляется необходимым в психологическом отношении, так как ни в психологии, ни в естествознании при восприятии красоты и гармонии я вовсе не должен сразу же приходить к [мысли о] Боге. Это свойство ленивого разума, желающего избавиться от всех дальнейших исследований того, не могут ли быть открыты также и естественные причины для естественных следствий. Здесь же, напротив, я должен предложить такой метод, который может способствовать развитию культуры моего разума: я должен отыскивать в самой природе ближайшие причины, из которых проистекают эти следствия. Таким образом, я учусь познавать всеобщие законы, по которым все в мире происходит. Раньше мне представлялось необходимым предполагать в качестве гипотезы некое существо, которое содержало бы в себе самом основания этих всеобщих законов. Однако и без этой гипотезы я также могу достичь в физике существенных успехов, стараясь отыскать все промежуточные причины. Физикотеология также не дает мне определенного понятия о Боге как о вседостаточном существе, но учит познавать его как огромное неизмеримое существо. Но таким образом я еще не достигаю достаточного удовлетворения в отношении того, что мне нужно узнать о Боге, так как я все еще могу задаваться вопросом, не может ли быть возможным еще одно, другое существо, обладающее еще большей силой, еще большим знанием, нежели этот познанный высший естественный принцип. Неопределенное понятие Бога совершенно не помогает мне в этом. Напротив, понятие Бога является моральным понятием и практически необходимо, так как мораль содержит условия поведения разумных существ, при которых только они и могут быть достойны блаженства

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* / Hrsg. von K. H. L. Pöhlitz. Leipzig, 1817. S. 127 – 144.

(Glückseligkeit). Эти условия, эти обязанности (Pflichten) аподиктически достоверны, так как они с необходимостью имеют основание в природе свободного разумного существа. Только при этих условиях такое существо может стать достойным блаженства. Если теперь нельзя надеяться на состояние, при котором тварь (ein Geschöpf), ведущая себя сообразно этим вечным непосредственным законам своей природы и посредством этого делающаяся достойной блаженства, действительно, должна быть причастной этому блаженству; если, таким образом, за благим поведением вскоре не должно бы было следовать благополучие (Wohlbefinden), то моральность противоречила бы естественному ходу природы. Но опыт и разум показывают нам, что при современном ходе вещей тщательное соблюдение всех морально необходимых обязанностей *не всегда связано с благополучием*, но часто в величайшей степени достойная уважения честность и порядочность остается непонятой, презирается, преследуется и бывает попорана пороком. Следовательно, должно быть существо, которое само *управляет миром в соответствии с разумом и моральными законами* и в ходе вещей в будущем должно установить состояние, когда остающаяся верным своей природе и посредством моральности достойная непрерывного блаженства тварь действительно должна быть причастной блаженству, *так как иначе все субъективно необходимые обязанности, которые мне как разумному существу подобает исполнять, теряют свою объективную реальность*. Зачем мне нужно посредством моральности делать себя достойным блаженства, если нет существа, которое может обеспечить мне это блаженство? Тогда, если *нет Бога*, я должен бы быть либо фантазером, либо злодеем. Я должен был бы отрицать свою собственную природу и ее вечные моральные основоположения. Я должен был бы перестать быть разумным человеком. — Бытие Бога, тем самым, не есть нечто вроде только гипотезы в физикотеологии для случайных явлений, но, скорее, здесь, в морали, есть *необходимый постулат для неопровержимых законов моей собственной природы*, ибо мораль показывает нам не только, что мы нуждаемся в Боге, но также учит нас, что он уже находится в природе вещей и что сам порядок вещей наводит нас на это. Конечно, сначала положение должно точно установить, что моральные обязанности необходимо основываются в природе самого разума и, тем самым, имеют для меня аподиктически достоверную обязательность (Verbindlichkeit). Ибо если бы они основывались только на некотором чувстве или на перспективе (Aussicht) блаженства так, что я при испытывании таковых уже был бы *счастлив* и не только *достоин блаженства*, но именно посредством этого уже в действительности становился бы ему причастным; тогда при теперешнем ходе вещей благополучие было бы заложено как результат праведного поведения, и мне не потребовалось бы рассчитывать только на будущее блаженное состояние и предполагать существо, которое могло бы мне в этом способствовать. Однако тезис Юма, который хотел вывести всю моральность из особых моральных чувств², в достаточной мере показывает необоснованность в области морали, а *тезис* о том, что уже здесь доб-

² Д. Юм полагал (см. кн. 3 его «Трактата о человеческой природе», «Исследование о принципах морали»), что разум несостоятелен в морали. Мораль имеет дело с аффектами и действиями, тогда как разум занимается истинами и заблуждениями. Моральные различия разуму недоступны, он к этому неприспособлен. Аффекты и чувства суть активны, разум же в моральном отношении пассивен. Следовательно, мораль не может основываться на разуме, но должна исходить из морального чувства (совести).

родетель всегда и достаточно награждается, противоречит опыту. Обязанности морали, таким образом, аподиктически достоверны, так как они даются мне моим собственным разумом. Но если бы не было Бога и загробного мира, им не доставало бы мотивов, которые бы сподвигнули меня как разумное существо действовать сообразно им.

Мораль же одна дает мне *определенное* понятие Бога. Она учит меня познавать Его как существо, обладающее всем совершенством, так как Бог, который в соответствии с основоположениями моральности, должен судить меня, достоин ли я блаженства, и который в данном случае должен сделать меня действительно причастным блаженству, должен знать все, даже самые скрытые, побуждения моего сердца, поскольку именно от этого в большей степени зависит оценка моего поведения. Но он должен также иметь в своей власти всю природу, чтобы быть в состоянии в соответствии с ее ходом планомерно устроить для меня будущее счастье. Наконец, он должен организовывать и направлять даже следствия различных состояний моего существования. Коротко говоря, он должен быть *всезнающим, всесильным, вечным* и быть *вне времени*.

Существо, посредством которого моральным обязанностям должна даваться объективная реальность, должно обладать без всяких ограничений следующими тремя моральными совершенствами, а именно *святостью, благостью (Gütigkeit) и справедливостью*. Эти свойства составляют целокупное моральное понятие о Боге. В Боге они образуют одно целое, но, по нашим представлениям, скорее, должны быть отделены друг от друга. Итак, согласно морали мы познаем Бога как *святого законодателя, как благого миропромыслителя и справедливого судью*. Святость закона мы должны представлять себе *в первую очередь*, хотя наш интерес обычно подстрекает нас ставить выше всего благо. Только благу всегда предшествует ограничительное условие, при котором люди могут стать достойными блага и вытекающего из него блаженства. Это условие состоит в том, что они ведут себя сообразно святым законам, что, впрочем, должно предполагаться, если за ним следует благополучие. Высший принцип законодательства должен быть совершенно *святым* и не разрешать ничего, что суть пороки или грехи, или считать наказуемыми меньшие [проступки]. Ибо он должен быть для нас вечной нормой, которая ни на йоту не может отклониться от того, что сообразно моральности. — *Благо* есть опять же особая идея, объектом которой является блаженство, так же, как предметом святости может быть не что иное, как совершенно праведное поведение, высшая добродетель. Благо в себе и для себя самого не имеет ограничений, но при распределении блаженства должно выражаться *пропорционально достоинству субъекта*. И именно это ограничение блага посредством святости при распределении есть *справедливость*. Я не могу помыслить судью благим так, чтобы он мог бы что-либо убавить от святости закона и простить что-либо. Ибо тогда это не был бы судья, который взвешивает и распределяет блаженство точно в соответствии с тем, насколько субъект своим праведным поведением сделал себя этого достойным. Справедливость суда должна быть неизбежной и неумолимой. — Символ этого встречается в благоустроенном государственном правлении с той лишь разницей, что здесь законодательство, правление и суд находятся в различных лицах, тогда как в Боге они связаны вместе. — Законодатель в государстве должен быть суверенным, так что никто не может от него скрыться. Исполнитель этих законов, который соответственно

обеспечивает и награждает того, кто сделал себя посредством их соблюдения достойным счастья, должен быть ему подчинен, так как он должен поступать именно в соответствии с его законами. Наконец, судья должен быть очень справедливым и точно следить, соответствует ли распределение вознаграждений заслугам. Все человеческие представления отделены от этого так, что чистое понятие является как раз именно тем, что составляет моральные совершенства Бога. Эта идея о тройственной божественной функции в сущности уже очень стара и, кажется, лежит в основе уже почти всех религий. Так, индусы представляли себе Брахму, Вишну и Шиву³; персы — Ормузда, Митру и Аримана⁴; египтяне — Осириса, Изиду и Гора⁵; древние готы и немцы — Одина, Фрейю и Тора⁶ как трех могущественных существ, составляющих божественность, в которой первый отвечал за мировое законодательство, второй — за мировое правление, а третий — за мировой суд.

Разум направляет нас к Богу как к святому законодателю, и наша склонность к блаженству желает сделать из него благого мирового правителя, а наша совесть показывает нам его как справедливого судью. Здесь усматривают потребность и одновременно движущее основание мыслить Бога святым, благим и справедливым. Блаженство — это система случайных целей, так как они необходимы только в соответствии с разницей субъектов. Ибо каждый может стать причастным блаженству только в той мере, в какой он сделал себя его достойным. Но моральность выступает абсолютно необходимой системой *всех целей*, и именно совпадение с идеей системы всех целей — *основание моральности поступка*. Поэтому некий поступок является *плохим*, если всеобщность принципа, из которого он совершается, противна разуму. Моральная теология убеждает нас с гораздо большей достоверностью в существовании Бога, чем физикотеология. Ибо последняя учит нас только тому, что мы нуждаемся для объяснения случайных явлений в бытии Бога как гипотезе, которая в достаточной степени показывается и в той части космологии, где речь идет о случайных целях. Мораль же ведет нас к принципу *необходимых целей*, без которого она сама была бы лишь химерой.

³ Брахма, Вишну и Шива — три главных бога индуистского пантеона. Брахма почитается как бог творения, Вишну — как бог — хранитель мирового порядка, Шива традиционно рассматривается как бог-разрушитель.

⁴ Ормузд, Митра, Ариман — божества древних иранцев. Ормузд (Ормазд) — верховное божество, творец всего существующего. Этот бог всеведущ, является источником и охранителем добра, мстителем за неправду, отцом смирения и благочестия. Ариман — противоположное Ормузду начало, глава злых божеств. Митра (Мифра) — одно из самых известных иранских божеств, бог света и солнца, гарант нравственности, пристально следящий за соблюдением правды и справедливости.

⁵ Осирис, Исида, Гор — божества египетского пантеона. Осирис (Усир) в египетской мифологии — верховный правитель, бог плодородия и загробного мира. Исида — сестра и жена Осириса. Исида способствовала плодородию, материнству, жизни и здоровью, покровительствовала путешественникам. Гор — первоначально хищный бог охоты. Впоследствии стал почитаться как сын Изиды, бог света, борющийся с силами тьмы.

⁶ Один, Фрейя, Тор — боги древних скандинавов. Один — верховный бог, отец других богов, творец мира и людей. Считается богом мудрости. Фрейя (Ванадис) — богиня любви и плодородия. Тор (Донер) — сын Одина, бог грозы и плодородия, борец с нечистью.

Святость есть абсолютное или неограниченное моральное совершенство воли. Святое существо не должно аффицироваться даже малейшей склонностью, противоречащей моральности. Для него должно быть *невозможным* хотеть чего-то, что противоречило бы моральным законам. В этом смысле ни одно существо вне Бога не свято, поскольку каждая тварь все еще имеет некоторые потребности и покуда желает их удовлетворить, то еще и склонности, которые не всегда согласуются с моральностью. Так что человек *никогда* не может быть *святим, но, пожалуй,* может быть *добродетельным*, поскольку добродетель как раз и состоит в *самопреодолении*. Однако святым называют уже того, кто, распознавая нечто как морально злое, испытывает к нему отвращение. Но это понятие святости не вполне достойно самого предмета, который оно должно обозначать. Поэтому всегда лучше, если мы ни одну тварь, какой бы совершенной она ни была, не будем называть совершенно святой — по крайней мере, не в том смысле, в каком свят Бог. Ибо Он в то же время является самым моральным законом, но мыслящимся персонифицированно.

Благость (die Güte) есть непосредственное удовольствие (Wohlgefallen) от благополучия Других. Вне Бога нигде нет совершенно чистой и полноценной благости. Ибо каждая тварь имеет потребности, которые в действительности ограничивают возможность такого употребления ее склонности по осчастливлению Других, при котором позволительно было бы совершенно не учитывать ее собственное благополучие. Но Бог есть самостоятельная благость, не ограниченная никаким субъективным основанием, так как у Него у самого нет никаких потребностей. Скорее, проявление его благости in concreto ограничивается свойством предмета, которому Он хочет ее явить. Эта благость является чем-то позитивным, тогда как *справедливость* выступает в основе своей лишь негативным совершенством, так как ограничивает эту благость в соответствии с тем, насколько мы не сделали себя ее недостойными. Поэтому эта справедливость состоит в *соединении благости со святостью*. — И ее можно иными словами назвать истинной благостью. — Против этих моральных совершенств Бога разум выдвигает возражения, сила коих многих людей ввела в заблуждение и ввергла в сомнение. Именно поэтому они уже долгое время являлись предметом пространных философских исследований. Среди прочих *Лейбниц* в «*Теодицеи*» старался их опровергнуть или, скорее, отделаться от них. Теперь мы хотим внимательно рассмотреть сами эти возражения и испробовать на них свои силы.

Первое возражение выдвигается против *святости* Бога. Если Бог свят и ненавидит зло, то откуда тогда происходит зло (das Böse), предмет отвращения всех разумных существ и основа интеллектуального отвращения?

Второе возражение направлено против *благости* Бога. Если Бог благ и желает, чтобы люди были счастливы, откуда тогда приходит в мир горе (das Übel), являющееся предметом отвращения любого, кто сталкивался с ним и которое составляет основу физического отвращения?

Третье возражение выдвигается против *справедливости* Бога. Если Бог справедлив, откуда тогда проистекает в мире *неравномерное распределение* добра и зла, которое никак не согласуется с моральностью? —

Что касается первого возражения, а именно, откуда в мире появляется зло, тогда как единственный первоисточник всего свят, то оно имеет силу главным образом тогда, когда думают, что ничего не может произойти, к чему самим Творцом не было бы заложено первоначального задатка (die

Anlage). — Неужели и в самом деле так? Святой Бог сам должен был заложить в природу человека задаток ко злу? Поскольку человек не может соединить одно с другим, в прежние времена пришли к тому, чтобы допустить *особенно* злую первоисущность, которая будто бы присвоила себе некоторую часть святого первоисточника всех вещей и в ней продвигает свою сущность. Однако этот механизм вступает в спор с человеческим разумом, который ведет нас лишь к единственной сущности всех сущностей, которая может мыслиться не иначе как наисвятейшая. Как же так? Неужели мы должны теперь выводить также и зло из святого Бога? — Дальнейшее рассмотрение даст нам объяснение этого. Прежде всего необходимо заметить, что человек среди множества тварей является как раз тем, кто должен самостоятельно выработать из самого себя собственное совершенство, а тем самым и благообразность своего характера. Поэтому Бог дал ему таланты и способности, но оставил во власти человека, как он хочет их применять. Он сотворил человека свободным, но он также наделил его животными инстинктами. Бог дал ему чувства, которые тот должен преодолевать и обуздывать, развивая свой разум. Будучи так сотворен, человек хотя и был по своей природе в отношении задатков совершенен, но в том, что касается развития такового, — еще незрел. Этим человек должен быть обязан себе самому, как культуре своих талантов, так и благодати своей воли. Такое творение (Geschöpf), наделенное большими способностями, применение которых предоставлено ему самому, действительно важно. Можно многого от него ожидать, но, с другой стороны, и опасаться не меньшего. Оно, вероятно, может возвыситься над целым воинством безвольных ангелов⁷, но может и пасть ниже неразумных животных. Если же начало его культуры состоит в том, что он хочет выделиться из своего незрелого состояния, то каков тогда его жребий? — ошибки и глупости. И кому он должен быть этим обязан, как не себе самому?! Этот способ представления полностью совпадает с ветхозаветной историей, которая наглядным образом изображает нам как раз то же самое. В раю человек предстает как баловень природы — велик по своим задаткам и незрел по своей культуре. Так он беспрепятственно продолжает жить, руководимый инстинктами, пока в конце концов не ощущает себя человеком и не *падает* [морально], чтобы доказать свою свободу. Он больше не животное, но *стал* животным. Развиваясь, он продолжает при каждом новом шаге делать новые ошибки и, между тем, все больше возвращается к идее совершенного разумного существа, которую он достигнет, возможно, только через миллионы лет. — В дольном мире все есть только прогресс. Так же добро и блаженство не являются здесь состоянием, но лишь путем к совершенству и удовлетворенности. Поэтому зло в мире можно рассматривать как *недостаточное развитие зачатка к добру*. Само же зло *не имеет особенного зачатка*, так как является *только отрицанием* и заключается только в *ограничении добра*. Оно не более чем недостаточность развития зачатка к добру из-за незрелости. *Добро же имеет собственный зачаток, так как оно самостоятелно*. Эти задатки, заложенные Богом в человеке, должны развиваться лишь самим человеком, пока добро не сможет про-

⁷ Традиционно ангелы признаются духами, т. е. существами, наделенными разумом и волей. Определение «безвольный» в данном случае призвано подчеркнуть неспособность ангелов выбирать между добром и злом. Ангелы уже совершенны [AA, XXVIII, S. 1287].

явиться. Между тем только человек одновременно обладает и обязан обладать, покуда он должен продолжать существование в качестве человека, многими инстинктами, которые относятся к животности. Сила инстинктов толкает его к тому, чтобы отдаться в их власть, и так *возникает зло*. Или, скорее, начиная испытывать свой разум, человек впадает в глупости. *Нельзя мыслить какой-то особый зачаток зла, но первое развитие нашего разума к добру есть источник зла*. И пережиток незрелости при прогрессе культуры есть снова зло⁸. — Следовательно, зло, пожалуй, неизбежно. И таким образом, не желает ли Бог даже зла? —

Ни в коем случае. Напротив, Бог желает *устранения* зла посредством *всестороннего развития задатка к совершенству*. Он желает устранения зла путем *продвижения в сторону добра*. Зло также *не является и средством, ведущим к добру*, но возникает как *побочное следствие* борьбы человека со своими собственными ограничениями и животными инстинктами. Средство для достижения добра заложено *в разуме*, и это средство выступает стремлением вырваться из состояния незрелости. Делая к этому первый шаг, человек пользуется сначала своим разумом в угоду инстинктам; наконец, он развивает свой разум *ради него самого*. Поэтому зло обнаруживается *только тогда*, когда его разум уже развился до осознания своих обязанностей (*seine Verbindlichkeit*). Уже [ап.] Павел говорит, что грех следует за законом⁹. В конечном счете если человек полностью развился, *зло устраняется само по себе*. Если человек осознает свою обязанность к добру и все же делает зло, тогда он *заслуживает наказания*, ведь он мог побороть свои инстинкты. Но даже инстинкты были заложены в него *для добра*. В том же, что человек не знает в них меры, его собственная вина, а не вина Бога.

Итак, святость Бога является *оправданной*, так как весь человеческий род таким образом в конечном счете должен достичь совершенства. Но если спрашивают, откуда же берется зло в индивидах человеческого рода, то это в силу совершенно необходимых ограничений тварей равносильно тому,

⁸ Интересно сравнить эти высказывания Канта с его *поздними* трактатами о *радикальном зле*, при этом нельзя забывать, что он был написан во времена министра Вёльнера. — *Примеч. Пёлитца*.

Иоганн Кристоф Вёльнер (1732–1800) — при Фридрихе Вильгельме II был действительным государственным министром и министром юстиции, также возглавлял департамент духовных дел. Его имя в прусской истории связано с ужесточением цензурного режима (см.: *Baillieu P. Woellner, Johann Christof von // Allgemeine Deutsche Biographie* 44. 1898. S. 148–158 [Onlinefassung]. URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd117453773.html> (дата обращения: 09.09.2011). В своих лекциях Пёлиц имеет в виду статью Канта «О радикальном зле в человеческой природе», его первое религиозно-философское сочинение, опубликованное в «Берлинском ежемесячнике» в апреле 1792 г. без особых проблем. Однако уже вторая статья «О борьбе доброго и злого начала за власть над человеком» была запрещена к печати. Позднее они вошли в состав кантовского трактата «Религии в пределах одного только разума» (1793). — *Примеч. пер.*

⁹ «Ибо закон производит гнев; потому что где нет закона, нет и преступления» (Рим 4:15). Ср.: «Что же скажем? Неужели *от* закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: „не пожелай“. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв» (Рим 7:7–8); «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона» (Рим 5:13).

как если бы спросили, откуда часть целого. — Человеческий род должен быть только лишь неким классом творений, который обязан в силу своей природы освободиться от оков инстинктов и оторваться от них. При таком развитии и возникают некоторые ошибки и пороки. Все, однако, должно некогда достичь *славного* (*herrlich*) *исхода*, возможно также только после множества перенесенных наказаний за их уклонение [с пути]. Но если уж идут настолько далеко, то следует спросить: почему же Бог сотворил меня или вообще человека? — Это уже *дерзость*, поскольку это по сути означает то же, что и вопрос, почему Бог сотворил великую цепь естественных вещей посредством существования такого творения, как человек, и почему Он сделал ее полноценной и взаимосвязанной? Почему он не предпочел оставить в ней пустое место? Почему он не сделал человека лучше ангелом? но был бы это тогда еще человек? Возражение о том, что если Бог вообще имеет в своей власти все поступки человека и управляет ими по всеобщим законам, то Он также является виновником злых поступков, является трансцендентальным и поэтому относится не к этому разделу, а к рациональной психологии¹⁰, где обсуждается свобода человека. Но ниже, в учении о провидении, мы покажем, как следует понимать высказывание о том, будто Бог противоборствует (*concurrere*) свободным поступкам людей.

Другое возражение, вытекающее из наличия в мире *горя*, направлено против *благости* Бога. Мы хотим, следовательно, выяснить, откуда в мире горе. — Хотя у нас и есть идея о полной целостности благополучия и наивысшей удовлетворенности, но мы не можем привести ни одного случая *in concreto*, в котором бы эта идея блаженства полностью реализовалась. Имеется двоякого рода блаженство:

1) блаженство, состоящее *в удовлетворении желаний*. Желания же всегда предполагают потребности, почему мы чего-то желаем, а следовательно, также боль и горе¹¹. —

2) Но позволительно также мыслить в качестве возможности блаженство *без каких-либо желаний, только в удовольствии*. Люди, желающие быть счастливыми в этом смысле, были бы самыми бесполезными людьми, людьми не от мира сего (*von der Welt*), так как у них совершенно отсутствовали бы все побуждения к деятельности, которые состоят в желаниях. По сути, мы даже не можем себе составить правильного понятия о блаженстве, кроме как *в той мере, в какой оно есть прогресс в удовлетворенности*.

Отсюда неприятие образа жизни таких людей, которые не делают практически ничего, кроме как едят, пьют и спят. Ни одному человеку, ощущающему в себе силу и побуждение к деятельности, не придет в голову захотеть променять свое состояние, даже если он вынужден при этом бороться со многими неудобствами, на ошибочно понятие блаженство такого человека. Поэтому романисты уводили со сцены своих героев, когда те, после многих преодоленных трудностей, наконец успокаивались, так как понимали, что не могут изобразить блаженство в одном только удо-

¹⁰ Рациональная психология — со времен Хр. Вольфа один из четырех традиционных разделов метафизики. Три других составляют онтология, космология и рациональная теология.

¹¹ В данном случае Кант, по всей видимости, имеет в виду те неприятные чувства, сопровождающие любую потребность, которые связаны с жадной ее удовлетворения.

вольствии. Скорее труд, трудности, усилия, покой в перспективе, стремление достичь этого идеала является именно для нас уже блаженством и доказательством божественной благодати. *Меру* блаженства твари нельзя определить *по одному моменту* ее существования. Скорее, замыслом Бога выступает блаженство творений (Kreaturen) *во всей их временной протяженности*. Горе — лишь *особое* установление (Anstalt), чтобы *привести людей к блаженству*. Мы слишком плохо знаем результат страдания, цели, которые при этом есть у Бога, свойство нашей природы, само блаженство, чтобы мы могли определить меру блаженства, к которому готов человек здесь, в мире. Достаточно того, что в нашей власти сделать большинство горестей для нас безобидными, нашу землю превратить уже в рай, а нас самих сделать когда-либо *достойными* непрерывного блаженства. Уже поэтому горе здесь необходимо, чтобы человек вынашивал желание и потребность в лучшем состоянии и одновременно учился стремиться делать себя его достойным. Если человек должен однажды умереть, тогда он здесь не должен иметь сплошные удовольствия, а, скорее, сумма, целостный итог его страданий и радостей, в конечном счете, должны находиться в [подобающем] отношении. И можно ли помыслить себе лучший план судьбы человека? —

Третье возражение направлено против *справедливости* Бога. Предметом его является вопрос: откуда здесь проистекает непропорциональность благого поведения и благополучия? Если мы тщательно разберем его, то обнаружим, что диспропорция между ними не так уж велика и что в конце *честность должна восторжествовать*. Но не должно позволять ослеплять себя внешним блеском, который зачастую окружает грешника. Если проникнут взором в его внутреннюю жизнь, то постоянно будут прочитывать, как говорит *Шефтсбери*¹², признание его разума [о себе самом]: *какой же ты все-таки негодяй!* Нечистая совесть беспрестанно его пытается, терзающие упреки время от времени удручают его, и все его видимое счастье есть лишь самообман и заблуждение. Несмотря на это нельзя также отрицать, что порой также наичестнейший человек, когда дело зависит от внешних обстоятельств счастья и удачи, кажется игрушкой в руках судьбы. Уже одно это устранило бы всякую моральность, т. е. всякое благое поведение в силу того, что наш разум приказал определять нашу истинную ценность в соответствии с ходом вещей и встречающейся нам удачей. Всякое моральное поведение превратилось бы *в правило благоразумия*, а собственная выгода стала бы мотивом наших добродетелей. Но его [грешника] спокойствие, его силы, его преимущества отрицаются там, где от нас требуются вечные законы нравственности. *Только это есть подлинная добродетель, которая достойна будущего вознаграждения!* И если бы не было вообще никакой диспропорции между моральностью и благополучием здесь, в мире, то у нас не осталось бы никакой возможности быть истинно добродетельными.

Перевод с нем. Л. Э. Крыштон,
под ред. А. Н. Круглова

¹² Shaftesbury A. A. C. Selbstgespräch, oder Erinnerung an einen Schriftsteller // Philosophische Werke. Bd. 1. Leipzig, 1776. S. 224–225. Ср. также: Shaftesbury A. A. C. Sensus communis; ein Versuch über die Freyheit des Witzes und der Laune // Ibid. S. 186.

**Послесловие переводчика:
От первой «Критики» ко второй.
К истории формирования учения о постулатах**

Отрывок «О моральных свойствах Бога» представляет собой один из разделов лекций по философской теологии. Наряду с разделами «О природе и достоверности моральной веры», «О Боге в соответствии с его каузальностью» и «Об откровении» данный отрывок составляет вторую часть лекций Пёлица о философском учении о религии, посвященную моральной теологии. Манускрипт лекций был впервые опубликован в Лейпциге в 1817 г. Карлом Генрихом Людвигом Пёлицем (1772–1838), выкупившим его у наследников умершего в 1811 г. ученика Канта Фридриха Теодора Ринка [7, S. X]. Несмотря на то, что на самом манускрипте не была указана дата его написания, Пёлиц уверенно датировал эти лекции зимним семестром 1783/84 г. [7, S. XVI]¹.

Рассматриваемый отрывок условно можно разделить на три смысловых части: 1) обоснование морали как единственно возможной основы для вывода понятия о Боге; 2) разбор основных свойств Бога, вытекающих из моральных потребностей разумных существ; 3) теодицея.

Вопрос теодицеи нехарактерен для Канта и помимо данного отрывка напрямую затрагивается лишь в его поздней статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791)². Что же касается утверждения о возможности получения *определенного* понятия о Боге только исходя из морального закона, его мы встречаем во многих трудах философа. Так, уже в первом издании «Критики чистого разума» Кант говорит о невозможности спекулятивной теологии, отвергая, таким образом, притязания онтотеологии и космологии. В отношении же физикотеологии Кант приходит к выводу, что ее метод недостаточен, так как она «не может дать определенного понятия о причине мира» [2, с. 378 – В 657 / А 629]. Посредством физикотеологии мы можем заключать к благой, мудрой, могущественной сущности, но не к сущности всеблагой, всезнающей и всемогущественной³. И только этикотеология (или мораль) способна восполнить образовавшийся-

¹ Однако за всю академическую деятельность Канта лекции по естественной теологии объявлялись только один раз, на зимний семестр 1785/86 г., что дает право Э. Арнольду сомневаться в правильности датировки Пёлица [4, S. 586–587]. Тем не менее большинство исследователей сходятся во мнении, что создание манускрипта лекций Пёлица, равно как и манускриптов лекций по естественной теологии Фолькмана и Данцигской рациональной теологии, действительно, относится к зимнему семестру 1783/84 г.

² Тем не менее вопрос о теодицее занимает важное место в философской системе Канта, являясь логичным завершением его критики теологии спекулятивной и попыток построения новой теологии как теологии моральной, в силу чего эволюция религиозно-этических взглядов критического Канта отчетливо прослеживается и в видоизменении его позиции в отношении возможности теодицеи [5].

³ Такие же аргументы в пользу недостаточности физикотеологического метода мы можем найти уже в ранней работе Канта «О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (1763). Однако там еще не прослеживается идея возможности определения понятия Бога, исходя из морали [3, с. 495–496 – А 200].

ся пробел и дать нам строго определенное понятие о Боге. То же самое объяснение мы находим и в «Критике практического разума» [1, с. 539 — А 251]. Однако перечень предикатов, входящих в это «строго определенное» понятие о первосущности, существенно разнится.

В первой «Критике» говорится о единстве, всесовершенстве и разуме [2, с. 477 — В 842 / А 814] как непреложных свойствах Бога, непосредственно вытекающих из моральных потребностей разумных существ. Соответственно, понятие всесовершенства включает в себя такие свойства, как всемогущество, всезнание, вездесущность, вечность и т.д.⁴ Правда, здесь уже присутствует образ мудрого творца и мироуправителя [2, с. 475, 479 — В 846 / А 818, В 839 / А 811], повелевающего согласно моральным законам [2, с. 474 — В 838 / А 810], однако в отличие от лекций по философской теологии он еще не является центральным.

В связи с этим интересно сравнить рассматриваемый отрывок с лекциями по моральной философии, читаемыми Кантом в 1770—1780-х гг. В них Кант, настойчиво подчеркивая связь религии и морали, утверждает, что естественной религии не нужна никакая иная теология, кроме той, что определяет Бога как святого законодателя, благого правителя и справедливого судью [6, S. 116—117, 141]. Только эти три характеристики относятся к условиям морального совершенства, которое мы приписываем высшей сущности, исходя из практических потребностей нашего разума. Все же остальные предикаты, такие, как дух, вездесущность, всемогущество, единство, могут приписываться Богу лишь постольку, поскольку посредством этого естественной религии придается большая действенная сила [6, S. 117].

Во второй «Критике» эта схема повторяется с еще большей отчетливостью. Богу приписываются три моральные свойства: только он один свят, блаженен (*allein Selige*) и мудр. Соответственно этим свойствам он святой законодатель (и творец), благой правитель (и охранитель) и справедливый судья [1, с. 529 / А 236]. Таким образом, здесь мы видим не только совпадение с рассматриваемым отрывком в перечне моральных свойств Бога, но также и явную параллель с попытками поиска аналогов указанных функций (приписываемых в христианской традиции единому Богу) в языческих культурах. Что же касается соответствующих метафизических совершенств (всезнание, всемогущество, вечность, вездесущность и т.д.), то они «добавляются в разуме сами собой» [1, с. 529 / А 236].

С чем же может быть связано такое различие в составе «определенного понятия» о Боге в разных работах критического периода? Прежде всего следует отметить, что и в «Критике чистого разума», и в «Критике практического разума» философ четко обозначает, что мы имеем право как-то определять понятие о Боге только исходя из потребностей практического разума, в противном случае мы попадаем в область пустых спекуляций. Но каковы же эти практические потребности?

В «Критике чистого разума» (1781) акцент делается на несоответствии уровня моральности существа и его блаженства. В силу этого мы должны

⁴ Тем не менее все подобные понятия определяются Кантом как трансцендентальные и их уточнение отдается на откуп трансцендентальной теологии. Собственно, именно в таком уточнении и заключается ее значение, которое Кант сводит только лишь к негативным функциям [2, с. 384 — В 668 / А 640].

полагать основание практически необходимой связи между этими двумя компонентами в интеллигибельном мире, причем «мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир» [2, с. 475 — В 839 / А 811]. Бог же предстает как мудрый творец и правитель в умопостигаемом мире, без которого невозможно распределение блаженства в точном соответствии с моральностью. В данном случае речь фактически идет о надежде на воздаяние в жизни после смерти и о допущении бытия Бога как гаранта такового воздаяния, без которых «прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» [2, с. 476 — В 841 / А 813], что является гетерономным обоснованием нравственности в терминологии будущего «Основоположения к метафизике нравов» (1785).

В «Критике практического разума» (1788) перед нами предстает несколько иная картина, что связано с формулированием во второй «Критике» так называемого учения о постулатах (Postulatenlehre). В данном случае нас будут интересовать два постулата — постулат бытия Бога и бессмертия души. На первый взгляд, обоснование постулата Бога кажется не сильно отличным от такового в первой «Критике». Разумное существо само не есть причина природы. И сам моральный закон предписывает лишь стремление к святости, но не содержит оснований для соответствия степени нравственности и счастья. Следовательно, мы вынуждены предполагать основание таковой связи в высшей, отличной от мира каузальности. Однако есть одно существенное различие. Здесь гораздо отчетливее формулируется понятие высшего блага, состоящего из святости и блаженства. И Бог является необходимым, так как в противном случае предписываемое нам моральным законом в качестве объекта желания высшее благо становится невозможным. Такое же опосредование через понятие высшего блага мы наблюдаем и в обосновании постулата бессмертия души, вытекающего из необходимости в соразмерности продолжительности существования с полной выполнением морального закона⁵. Таким образом, во второй «Критике» Бог и бессмертие души предстают условиями достижения высшего блага, но не обуславливают следование моральным законам. Истинные мотивы соблюдения этих законов усматриваются «не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство» [1, с. 527 / А 232]. Следовательно, о гетерономии как таковой говорить уже не приходится.

Итак, на основе двух первых «Критик» мы можем проследить развитие взглядов Канта на постулирование бытия Бога и определенных его свойств, проистекающих из потребностей практического разума. При этом в отношении «Критики чистого разума» правомернее говорить, скорее, об интуиции

⁵ Рассуждение, оправдывающее бессмертие души, уже неявно содержит в себе в качестве предпосылки необходимость существования Бога. Для разумных конечных существ возможен только прогресс до бесконечности к моральному совершенству и невозможно моральное совершенство как состояние. Но в глазах Бога, для которого нет временных определений, моральное совершенство как состояние и бесконечный прогресс к моральному совершенству могут совпадать. Это обстоятельство и дает надежду на полное соответствие воле Бога.

возможности выведения определенного понятия Бога из морали. В «Критике практического разума» эта интуиция преобразовалась в законченную систему постулатов. Рассматриваемый же отрывок из лекций Пёлица о философском учении о религии представляется как некий промежуточный пункт на этом пути.

Список литературы

1. *Кант И.* Критика практического разума // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 4.
2. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
3. *Кант И.* О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога // Собр. соч.: в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 1.
4. *Arnold E.* Möglichst vollständiges Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen // *Altpreussische Monatsschrift.* Königsberg, 1893. Bd. 30.
5. *Dieringer V.* Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009.
6. *Kant I.* Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von W. Stark. B., 2004.
7. *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* / Hrsg. von K. H. L. Pölit. Leipzig, 1830.

О переводчике

Крыштон Людмила Эдуардовна — асп. кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, ricpatric@gmail.com

About translator

Ludmila KryshTOP, PhD student, Department of International Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ricpatric@gmail.com