



## Этика и христианская теология Ethics and Christian Theology

DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

Научная статья / Research Article

### Этико-теология без постулатов: к предыстории философской теологии Канта

А.К. Судаков

Институт философии РАН  
*Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., 12, стр. 1*

Согласно господствующему представлению критика Кантом традиционной философской теологии в разделе «Критики чистого разума», посвященном идеалу, мотивировала отказ от трансцендентальной теологии в пользу построения, опирающегося на «постулаты разума». Рассмотрение систематики философско-теологических дисциплин у Канта выявляет, однако, подвижность границ трансцендентальной теологии. Это обстоятельство позволяет предположить, что под кантовской критикой рушится не всякая трансцендентальная теология, и потому исследовать рефлексии трансцендентального идеала как фундамент альтернативного варианта философской этико-теологии, не нуждающегося в «практических постулатах». Для такого построения в первой «Критике» еще нет оснований, поскольку кантовское учение о добродетели в это время еще сохраняет черты натурализма. Развитая впоследствии Кантом идея чистой априорной этики долга даст концептуальную основу для намечаемой уже в теории идеала разума конструкции, утверждающей реальность трансцендентально-практического идеала как прообраза нравственной воли, как человечности в ее всесторонне определенном нравственном совершенстве, как царства этических целей, и наконец, предвосхищая «прообразную» христологию поздней философии религии Канта — как божественного человека в нас. В сравнении с этой версией трансцендентально-философской теологии этико-теология «постулатов» законно определяется как вариант естественной теологии.

**Ключевые слова:** Кант, идея, всестороннее определение, трансцендентальный субстрат, практический идеал, постулат, философская теология, трансцендентальная теология, естественная теология, этико-теология, прообраз нравственного совершенства

© Судаков А.К., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**История статьи:**

Статья поступила 18.02.2020

Статья принята к публикации 27.05.2020

**Для цитирования:** Судаков А.К. Этико-теология без постулатов: к предыстории философской теологии Канта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 637—656. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

## **Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology**

**A.K. Sudakov**

RAS Institute of Philosophy  
12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

**Abstract.** According to the prevailing opinion of the Kantian scholars, Kant's critique of the traditional philosophical theology in the chapter of his *Critique of Pure Reason* dedicated to the ideal of reason motivated his rejection of transcendental theology in favor of a construction founded on "postulates of reason". An examination of Kant's systematics of philosophical-theological disciplines reveals nonetheless some changeability of the borderlines of transcendental theology. This means that Kant's critical arguments do not necessarily affect all kinds of transcendental theology, and allows us to investigate Kant's reflection of the transcendental ideal of reason as a foundation for an alternative version of philosophical ethico-theology which does not need "practical postulates". In the first Critique there is no ground for such a construction, because Kant's concept of virtue remains partly naturalistic at that time. The idea of a pure aprioristic ethics of duty as expounded by Kant later furnished the needed conceptual foundation for a concept already prepared in the theory of the ideal, asserting the reality of a transcendental-practical ideal as a prototype of moral will, as humanity in its comprehensively determined moral perfection, as the realm of ethical ends, and lastly, in an anticipation of the "prototypical" Christology of Kant's late treatise on religion, as the divine human person within us. Compared with this version of transcendental philosophical theology Kant's ethico-theology of "postulates" should be legitimately determined as a form of natural theology.

**Keywords:** Kant, idea, thoroughgoing determination, transcendental substratum, practical ideal, postulate, philosophical theology, transcendental theology, natural theology, ethico-theology, prototype of moral perfection

**Article history:**

The article was submitted on 18.02.2020

The article was accepted on 27.05.2020

**For citation:** Sudakov A.K. Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 637—656. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-637-656

Если на общеметодологическом уровне сведение проблемного поля философии религии к философскому учению о Боге, а этого последнего, в свою очередь — к удостоверению рациональных аргументов в пользу

основных учений религии и прежде всего — бытия Божия, можно считать точкой зрения немногих «радикалов», то, когда речь заходит о философской теологии в системе Канта, как в немалом числе специальных работ по этике и философии религии Канта, так и в большинстве учебных пособий по философии, снабженных историческим введением, мы найдем эту тему редуцированной к одному из двух сюжетов (или к ним обоим вместе): к *критике традиционных доказательств бытия Божия* и к учению о *постулатах практического разума*. Эти два момента представляются необходимо связанными: «После увольнения метафизической космологии от занимаемой должности понятие Бога относится преимущественно к области этики» [1. S. 247], а в этой области возникает идея философского Богопознания, основанного на понятии моральности. Эта философская *этико-теология*, или моральная теология, чаще всего отождествляется с учением о постулатах: «Кант говорит, что Бог — это постулат чистого практического разума» [1. S. 248]; в моральной теологии (в том числе уже в «Лекциях») философ имеет дело не с метафизическими доказательствами, а «с постулатом бытия Бога» [2. С. 344].

Итак, распространенную позицию интерпретаторов можно выразить в двух следующих тезисах: 1) критика традиционной спекулятивно-философской теологии приводит Канта к конструкции морально-философской теологии; 2) морально-теологическое построение кантианства есть (может пониматься только как) теория постулатов чистого практического разума, т.е. Бога и бессмертия. Между тем в предлагаемом исследовании мы постараемся показать, что, хотя в текстах критического Канта не находится никаких оснований оспаривать основательность тезиса 1), однако рассмотрение именно того раздела «Критики чистого разума», где Кант занимается философскими проблемами Богопознания (в его терминах — трансцендентальной теологии), не просто позволяет наметить некоторую альтернативу тезису 2), но именно эта альтернатива, этико-теология без постулатов, утверждается впоследствии, при построении Кантом его «философского учения о религии», в качестве философско-теологического элемента этой «религии разума». Эту альтернативную этико-теологию можно определить как философскую идею воплощенного (персонифицированного) *трансцендентально-практического идеала разума*, и в «постулатах» при наличии этой философской теологии не остается надобности, а потому, как отмечают кантоведы, Кант ни разу и не повторяет своего «морального аргумента» в тексте «Религии в пределах только разума» [3. P. 139]: «постулат» может доказать только *возможность* бытия Бога, Кант же в «Религии...» «выходит за пределы простой возможности Бога» [3. P. 139]. Недавно Kahn предложил трактовку эволюции кантовской этико-теологии, согласно которой в поздний период его творчества у Канта произошел «фундаментальный сдвиг во взглядах на бытие Божие» [4. P. 309], вследствие которого в трактате о религии пошатнулись систематические позиции постулата бессмертия [4. P. 323], а в «Метафизике нравов»

место практических постулатов занимает этико-теология, аргументирующая сознанием нравственных обязанностей как велений Бога [4. Р. 330—331]. За доказательством последнего тезиса исследователь обращается к «Этическому учению о методе». Вне зависимости от основательности дедукции *этой* альтернативы, этот взгляд показывает *принципиальную* возможность этико-теологических альтернатив.

### Рациональная теология и этико-теология у критического Канта

Однако поначалу сама возможность утверждения трансцендентальной этико-теологии представляется Канту сомнительной. Религия, согласно его убеждению времени первой «Критики», есть воплощающее «высшие цели нашего существования» единство «морали» и «теологии» [5. С. 311 прим. В395], или же «применение теологии к морали» [6. С. 17]. А потому вера в существование Бога основывается и на «фундаменте» морали (как метафизики и как практики: «моральных принципов *a priori*» [6. С. 34] и «добрых умонастроений» [6. С. 17]), и на «фундаменте» теологии: принцип теологии «должен составлять основание религии» [5. С. 488. В656].

Что же такое, в этом контексте, теология? Она есть, по Канту, «знание о первоначальном существе» [5. С. 489. В659], а это знание может быть рациональным или эмпирическим. Рациональная теология подразделяется на *спекулятивную* и *моральную* теологию; первая «в своей основе имеет теоретическое знание» [6. С. 19], оперирует категориями теоретического разума<sup>1</sup>, вторая же «имеет своим предметом практическое познание» (там же), оперирует категориями практического разума. В годы создания «Критики чистого разума» этические взгляды Канта еще не получили окончательной критико-философской чеканки; поэтому понятия практического разума представляются ему неразделимо связанными с содержаниями чувства удовольствия и неудовольствия, а потому достоинство чистых понятий рассудка признается только за понятиями теоретического разума. Вследствие же этого философ пока отказывает моральной теологии в спекулятивно-философском значении. Спекулятивная теология подразделяется на *трансцендентальную теологию*, «которая независимо от всякого опыта имеет свой источник только лишь в чистом рассудке и разуме» [6. С. 19] и которая, судя по всему, в «Лекциях» отождествлялась Кантом с *онтотеологией*, и *естественную теологию*, «где мы кладем в основу природу, и из нее извлекаем свойства и приписываем их Богу» [6. С. 19]. Трансцендентальная теология мыслит Бога как первоначальное существо (*ens originarium*), «как высшую из всех сущностей, как корень всех возможных вещей» [6. С. 20]. В «Критике чистого разума» философ допустил, что познание существования Бога может относиться к трансцендентальной теологии, если аргументирует свойствами «опыта

---

<sup>1</sup> Закономерно предположить, что она работает также при предпосылках, необходимо налагаемых теоретическим познанием, в том числе при присущих ему понятиях об опыте и опытной данности.

вообще» [5. С. 490. В660]; поэтому он включил *космотеологию* в состав трансцендентальной теологии. Однако если в этой дисциплине принимаются в соображение «природа мира вообще» [6. С. 20], «опыт вообще» [5. С. 490. В660], это необходимо вынуждает выйти за рамки чисто разумных понятий, которыми, по изначальному определению, оперирует трансцендентальная теология; постольку *такое* расширение ее сферы было непоследовательно по собственным канонам критической философии. Существеннее другое: сама принципиальная возможность *расширения объема понятия трансцендентальной теологии* как Богопознания из одних лишь трансцендентальных понятий разума, при условии, что обнаружится возможность допустить в трансцендентально-философское учение о Боге известный класс понятий и принципов, не ограниченных условиями фактической чувственной данности и историческими формами человеческой рациональности. «*Естественная теология* умозаключает о свойствах и существовании Творца мира из свойств, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире» [5. С. 490. В660]. Если исходные данные для постижения существования и свойств Бога как создателя мира составляют понятия о «природе мира вообще», мы имеем дело с *космотеологией*; если исследование этих предметов исходит из «состояния актуально данного мира» — то с *физикотеологией* [6. С. 20]. Кантовская систематика теологических дисциплин исходит из того, что в нашем мире действуют два рода причинности: природа и свобода. Бога как основание порядка *природы*, исток «актуально данного мира», исследует *физикотеология*, относительно которой Кант уже в «Лекциях» установил, что она «полностью опирается на трансцендентальную теологию» [6. С. 33]. Отношение Канта к физикотеологии, как отмечал Аллен Вуд, было «чрезвычайно сложным» и, будучи в одних отношениях «большой симпатией», в других проявлялось как «крайняя подозрительность» [7. Р. 132]; причем симпатия философа была мотивирована, по Вуду, тесной связью этого рода аргументов с моральной верой разумного деятеля, стремящегося к реализации высшего блага в мире [7. Р. 133]. Бога как «принцип всего нравственного порядка и совершенства» [5. С. 490. В660], как «создателя наших моральных законов» [6. С. 23], как «систему всех целей» [6. С. 21], «верховный принцип ... в царстве целей» [6. С. 23], как верховного законодателя свободы, рассматривает *моральная теология*. Таким образом, в систематике, излагаемой Кантом в его первой «Критике», этико-теология относится не к трансцендентальной, а к естественной теологии. По мнению Kahn, в «Критике способности суждения» Кант утверждает необходимую связь двух видов естественно-теологической аргументации: физико-теологии и постулата бытия Бога, причем физико-теологический аргумент дает эмпирическое свидетельство правильности постулата, представляющего, в свою очередь, необходимое дополнение физико-теологии [4. Р. 320].

И вот тут возникает не сразу заметная альтернатива: если закон природного порядка, с одной стороны, и закон нравственно-свободного порядка, с другой стороны, закон царства природы и закон царства целей, имеют

равное онтологическое достоинство, так что систематическое разумное познание того и другого порядка неизбежно опосредуется опытом непосредственной данности (в чувстве осязания или в чувстве удовольствия), то две дисциплины философской теологии, — *космотеология*, исследующая свойства и существование творца мира, и *этико-теология*, занимающаяся свойствами и существованием главы вселенского царства целей, — на равных правах и при равных *познавательных ограничениях*, относятся к естественной теологии. В этом случае критика спекулятивных аргументов в пользу существования Бога одинаково неизбежно подрывает фундамент *всей* естественной теологии, именно в качестве естественной, т.е. вследствие ее зависимости от *категорий природы*. Если же моральное законодательство разума не ограничено условиями чувственности, и если наше знание закона практического разума не зависит от чувств, а напротив, само способно воздействовать на чувственную природу и направлять ее к осуществлению целей добродетели и права, и если поэтому практический разум в своих основоположениях может притязать на примат в жизни человека, и постольку принципы свободы и нравственности могут претендовать на статус чистых форм разума, тогда этико-теология уже не относится к составу естественной философской теологии, но может быть включена в состав трансцендентальной теологии, поскольку, наравне с онтотеологией, хотя, возможно, и с неодинаковым успехом, пользуется для своего рационального Богопознания категориями чистого (в ее случае — практического) разума, наравне с предикатами спекулятивной теологии, притязающими на трансцендентальный характер. В этом случае этико-теология *также является трансцендентальной*; в этом и *только* в этом случае критическое развенчание онтотеологии не низлагает вместе с ней и трансцендентальную этико-теологию, поскольку изначально относится к иному применению разума, в котором действует иное понятие опыта, иные критерии достоверности и т.д. В этом и только в этом случае *трансцендентальная этико-теология*, также будучи дисциплиной, в которой «мы мыслим себе Бога совершенно чисто» [6. С. 23], «собственно и есть теология, которая служит фундаментом религии» [6. С. 23], причем на этих условиях она служит фундаментом религии именно в качестве философской этико-теологии, в качестве *разумного убеждения*, а не просто в качестве *фактических догматических предпосылок* исторического верующего. А потому и сама религия может удостоверить свой статус религии разума не только *в своих основоположениях*, но также и *в своих основаниях*. Парадоксальность ситуации заключается, таким образом, в том, что после 1781 года аргументы естественной этико-теологии уже, строго говоря, ничего не доказывают, но в 1781 г. для трансцендентальной этико-теологии еще нет концептуальных предпосылок.

Как бы то ни было, в «Критике чистого разума» именно понятие о *трансцендентальной* теологии, как познании атрибутов и существования Бога средствами трансцендентальных понятий чистого разума, без содействия

опыта, т.е. как самодостаточно-разумного Богопознания, определяет для Канта сам тот отрезок критико-философского предприятия, на котором оно имеет дело с теологическим познанием. Если трансцендентальная теология мыслит *чистым разумом* о первоначальном существе, содержащем «высшее условие возможности всего, что может быть мыслимо» [5. С. 309. В391], Кант соотносит это предметное поле с третьей категорией диалектически «умствующих» умозаключений чистого спекулятивного разума: «от целостности условий для мышления о предметах вообще, поскольку они могут быть даны мне, к абсолютному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще» [5. С. 312—313. В398], определяемому как единичное существо. Такое существо есть «Бог в трансцендентальном смысле»; поэтому предмет трансцендентальной теологии есть *идеал чистого разума* [5. С. 458. В608]. Проблемы философской теологии рассматриваются Кантом в одноименном разделе его фундаментального труда.

### От понятия к идеалу

Понятия, по Канту, представляют собой всеобщие и необходимые чистые формы рассудка; сами по себе они «пусты», не имеют «объективной реальности», т.е. не могут представлять предмета. Чтобы они стали объективно значимы, должны прибавиться данные чувственности, «материя явлений». Только в этом случае чистые понятия получают выражение *in concreto* [5. С. 451. В595]. Синтезируемый в понятиях опыт знания благодаря им получает «эмпирически возможное единство» [5. С. 451. В596].

Идея содержит единство, которого не имеет никакое эмпирически возможное единство; эмпирическое единство «стремится приблизиться» к единству идеи, никогда его не достигая; единство идеи — «систематическое единство» [5. С. 451. В596]. Идея не получает выражения *in concreto* ни в каком единичном опыте, и не может иметь объективной реальности понятий рассудка. Выражением идеи может быть названа разве что вся целокупность опыта; поскольку же эмпирическое единство никогда полностью не совпадает с систематическим единством в идее, целокупность действительного опыта определяется единством идеи только в бесконечном приближении.

Если систематическое единство разумного мышления регулятивно определяется посредством идеи, будучи единственной формой конкретности этой идеи, то предмет, всецело и *конститутивно* определенный «исключительно посредством идеи» [5. С. 451. В596] и потому представляющий собой идею разума *in concreto* и даже *in individuo*, Кант называет *идеалом*. Идеал есть всецело определенный посредством идеи разума предмет; идеал есть «вещь», данная познанию не через восприимчивость чувственности, но только посредством разумных определений. Единство идеала дано постольку не в бесконечном приближении: оно *есть*, а не только *должно быть*. Этот идеал — реальность. Более того, сущая реальность этой единой «вещи» удостоверяет перспективную реальность всех иных вещей, объединяемых в

синтетическое единство (познавательного, практического и эстетического) опыта согласно регулятивным правилам, выражаемым в идеях, и чистым формам, которые суть понятия рассудка. Если поэтому допустить мысль о таком идеале *in concreto*, то совершенно ясно, что также и в системе критического идеализма этот идеал есть такая необычная «единичная вещь», через которую «все начало быть» и без которой «ничто не начало быть, что начало быть» (Ин.1:3).

### Смысл и онтология трансцендентального идеала

Всякая вещь подчинена, по Канту, трансцендентальному «основоположению *всестороннего определения*», согласно которому каждой вещи должен принадлежать только один из всех *возможных* взаимно противоположных предикатов. Это основоположение рассматривает вещь «в отношении ко всей сфере возможного как совокупности всех предикатов вещей вообще» [5. С. 454. В600], и оно гласит: «Все существующее всесторонне определено» [5. С. 454. В601]. Оно предполагает «материал для всякой возможности, который должен а priori содержать в себе Data (данные) для частной возможности всякой вещи» [5. С. 454. В601], а это предположение имеет трансцендентальный характер. Эту совокупность всего «материала (*des Stoffes*), откуда могут быть почерпнуты все возможные предикаты вещей» [5. С. 456. В603], Кант называет трансцендентальным субстратом. Идея совокупности всей реальности, представление трансцендентального субстрата, лежит в основании всестороннего определения вещей. Это обоснование Кант пытается представить в виде своего рода трансцендентального силлогизма, в котором идея всереальности образует большую посылку [5. С. 456—457. В605]. В ходе «умозаключения» эта идея должна быть ограничена через отрицание; однако проблема для спекулятивного разума состоит в том, что это ограничение неосуществимо без подразделения идеи всереальности, но частные виды реальности можно знать только на основании опыта, — а раз познание всей тотальности, с которой бы затем можно было сопоставлять отдельную вещь, выражая сопоставление в утверждениях и отрицаниях, не может быть завершено, подобное подразделение а priori проделать невозможно [5. С. 456—457. В605]. (Между тем невозможное для спекулятивного разума оказывается возможным для практического: «полноценное определение» конкретной максимы как частная норма нравов и всей совокупности нравственно одобряемых максим, как мораль или систематическая метафизика нравственности). Поэтому всестороннее определение вещи принципиально невыразимо для человеческого разума как конкретно-целостное понятие (как реальное определение) и может мыслиться основанным только на регулятивной идее разума, дающей «рассудку правило полного применения его» [5. С. 454. В601]. Трансцендентальный субстрат есть для человеческого познания только регулятивная идея, которая никогда не может стать конститутивной;



она дает разуму правило для бесконечной работы категориального определения, в результате которого идея трансцендентального субстрата получает философское прояснение.

Между тем эта работа категориального определения мыслится *бесконечной* именно потому, что предполагается зависимой от *эмпирического* знания вещей. Что же возможно утверждать совершенно а priori о совокупности всех возможных определений вещей, как трансцендентальном условии их всестороннего определения?

А priori можно утверждать, по крайней мере, что «понятие вещи в себе представляется всесторонне определенным» [5. С. 456. В604]). Идея «совокупности всего возможного» мыслится как понятие о «единичной вещи, которая всесторонне определена посредством чистой идеи» [5. С. 455. В602]. Идея «трансцендентального субстрата» мыслится in individuo как понятие единичного всереальнейшего существа [5. С. 456. В604], в котором всеобщее понятие вещи «определяется посредством самого себя и познается как представление об индивидууме» [5. С. 456. В604]. Эта идея in individuo есть *идеал чистого разума*. Трансцендентальный идеал как идея единичного всереального существа, заключающего в себе основание всех возможных определений вещей, лежит в основании возможности всестороннего определения всего существующего. Идеал есть для разума прообраз (Prototypon) всех вещей как копий (естура); вещи черпают из идеала материю возможности; они никогда не могут достигнуть его, и только приближаются к полноте его определенности [5. С. 457. В606]. (Морально-практический идеал есть тотальность возможности всех законосообразных и движимых подлинно нравственным мотивом действий (актов); моральные акты черпают в нем материю своей возможности, т.е. реально возможны благодаря ему. Морально-практический идеал лежит в основании возможности всестороннего определения воли нравственного деятеля, а потому — в основании возможности его этического совершенства).

Теперь необходимо встает вопрос об *онтологии* трансцендентального идеала, способе его существования. Сам идеал разума есть разумная конструкция, и «предмет идеала разума» также существует «только в разуме» [5. С. 457. В606]. Хотя разум с необходимостью мыслит свой чистый идеал как идею первоначального существа [5. С. 457—458. В606—607], отношение этого существа к совокупности всего обусловленного есть не отношение «предмета» ко множеству других «предметов», но только «отношение *идеи к понятиям*» [5. С. 458. В607]. О действительном существовании подобного рода существа разуму, решается заявлять Кант, ничего неизвестно. Тем не менее первоначальным существом «называется» именно *предмет* идеала разума, а не сам идеал. Постольку предмет трансцендентальной теологии определяется как *предмет* трансцендентального идеала. Философская теология, следовательно, занимается определением не «понятия о всереальности», а того, что *соответствует* этому понятию (каков бы ни был онтологический

статус этого соответствия). Утверждая, что разуму для его операции категориального определения и в частности всестороннего определения вещи достаточно «идеи бытия» первоначального существа, и совершенно не требуется представление о его «существовании», Кант отнюдь не устраняет проблемы *реального предмета идеи: во-первых*, предположение чистой самореферентности трансцендентального идеала превращает не только трансцендентальную теологию, не только философскую теологию как дисциплину философского познания, но и всякую философскую спекуляцию как таковую, в «вымысел» гораздо радикальнее, чем этого может желать реформатор, а не противник философии. *Во-вторых*, в данном фрагменте Кант сплошь и рядом говорит об *идеале разума* (который есть идея *in concreto* и *in individuo*) как о простой *идее* (которой конкретность и индивидуальность не обязательна), и соответственно, о «гипостазировании» именно идеи, *но не идеала*. Между тем понятие об идеале, как данном исключительно через разумные определения и постольку данному существенно *иным способом*, чем частные предметы опыта, могло навести на иное определение предмета трансцендентальной теологии. Это иное определение прояснится только при переходе в область этико-теологии, и еще неизвестно, не будет ли оно затем вновь отменено *этико-теологией постулатов*. Тем не менее Кант выдвигает философской теологии принципиальные упреки, рискующие положить конец самому предприятю философского учения о Боге. Впрочем, присмотревшись к ним, мы увидим в доводах кенигсбергского философа *третью* особенность, и она сможет объяснить, почему Кант, до конца отрефлексирав этическую часть своей системы, уже не может покушаться на разрушение проекта *всякой* трансцендентально-философской теологии.

### Разоблачение трансцендентальной теологии — полное или частичное?

Разум принимает чистую идею (совокупности всех возможных определений вещей) как трансцендентальное условие основоположения всесторонней определяемости всех вещей, но только *как понятие*, и не требует, чтобы всереальность была дана объективно как особое «существо» [5. С. 458. В608]. Для сколь угодно продолжительной работы рационального синтеза понятий, для «всестороннего определения» вещей мира в научных и философских категориях не только не требуется подобного допущения совокупности всех возможностей *in concreto* и *in individuo*, но само это допущение, по Канту, появляется только вследствие некоторой неправомерной умственной операции, даже под влиянием некоторой иллюзии. Однако в таком случае трансцендентальная теология как учение о существовании и атрибутах предмета трансцендентального идеала выглядит предприятием хотя и многообещающим, но философски незаконным. Совокупность всех возможных определений вещей может иметь место только в разуме мыслящего существа, как его сложносоставное определение; иначе говоря, только как «наше понятие» или «наша идея».

Мышление предмета трансцендентального идеала как первоначального существа *in individuo* Кант считает себя (пока что) вправе разоблачить как следствие целых *трех незаконных мыслительных операций*. Идеал всереального существа «есть только представление»; однако разум превращает этот идеал в объект сознания, в представление о некоторой «вещи» (*res*), то есть *реализует* его [5. С. 460 прим. В611]. Затем разум *гипостазизирует* собственную идею, определяя целокупное явление как «единичную вещь» [5. С. 460. В610], и наконец, «вследствие естественного стремления разума к завершению единства» [5. С. 460 прим. В611], *олицетворяет* эту идею как единичную вещь, «стоящую во главе возможности всех вещей и доставляющую реальные условия для всестороннего определения их» [5. С. 460. В611]. Между тем «мы не имеем никакого права на это» [5. С. 459. В608], и такое применение идеи выходит «за границы ее назначения и допустимости» [5. С. 458. В608]. Такая объективация идеи есть опасный «вымысел» [5. С. 458—459. В608].

Кант берется даже показать, почему именно разум считает необходимым производить эти три незаконные процедуры. Согласно исходной и по-своему роковой предпосылке Канта, в философской рефлексии, приводящей к определению предмета трансцендентальной философской теологии, под «возможностью вещей» может подразумеваться только возможность их *как предметов чувственного восприятия*. Возможность вещей как предметов чувств есть отношение их к мышлению; а *rigorist* мышление может мыслить только *формы* опыта, *материя* же явления, «реальность», должна быть дана через чувственность, без этой данности вообще не может быть мыслима. Реальное мышление предмета предполагает «единый всеохватывающий опыт», в котором субстрат явлений был бы дан как «единая совокупность» [5. С. 459. В610]. Как предмет нам может быть дан только предмет чувств, только то, «что предполагает эту совокупность всей эмпирической реальности». Мышление предмета трансцендентального идеала исходит, стало быть, из *контрфактического* допущения возможности реально мыслить о предметах вообще, тогда как реально мыслить можно только о *предметах возможного опыта*. Разум забывает о своей ограниченности сферой чувственной данности и утверждает регулятивный принцип *для нашего опыта* как конститутивный принцип *для вещей вообще* [5. С. 460. В610]. К этому побуждает «естественная иллюзия». Мы мыслим о предметах чувств, в убеждении, что мыслим о предметах вообще; в результате разумное мышление, не в силах обойтись без *предмета* трансцендентального идеала, «реализует» этот идеал. «Гипостазирование» же Кант объясняет тем, что разум подменяет единство «эмпирического применения рассудка», то есть понятия о мире как рациональной конструкции, единством «эмпирического целого», то есть данного через органы чувств эмпирического представления, тогда как единство опыта «основывается не на самих явлениях..., а на объединении многообразия их посредством *рассудка*» [5. С. 460 прим. В611].

Итак, мы видим, что кантовская аргументация незаконности трансцендентального идеала как «умствующего умозаключения», располагающаяся на

более высоком уровне философской абстракции, чем критика отдельных «аргументов в пользу бытия Божия», в самом деле угрожает подрывом не отдельных «аргументов», но спекулятивной трансцендентальной теологии как философского предприятия. Более того, естественная этико-теология, которая была возможна при этических предпосылках, разделявшихся Кантом в пору создания первой «Критики» (на основе сознательно эмпирически ограниченных понятий о благе и добродетели), также развенчивается этой аргументацией как незаконное умозаключение. Эта аргументация зиждется на двух посылках: на признании *единообразия* опыта вообще, как мерила реальности философской мысли, и на априорном сведении всякого опыта к *опыту чувственной данности*. Между тем, как увидим далее, значительная часть главы «Критики чистого разума» об идеале не разделяет, во всяком случае, второй из этих посылок: Кант говорит здесь и о таком идеале, который соединяет под собою не представления данных вещей, а идеи *должных поступков*. В любой ненатуралистической этике поступок заведомо не вмещается в опыт пассивной данности; спустя несколько лет эта несводимость нравственной деятельности к уровню «данного в ощущении» выяснится вполне и радикально для самого Канта, и понятие опыта как *сугубо познавательного* опыта, опосредованного к тому же пассивно-чувственной данностью, будет ограничено понятием нравственного опыта (само)принуждения, т.е. опыта *действенности*. Однако предвосхищение этой новой реальности, и в том числе нового основания философии религии, мы находим в том же разделе «Критики чистого разума».

### Практический идеал разума — и чего ему недостает

В самом деле, мы встречаем здесь не только набросок и методическую критику спекулятивной теории предмета трансцендентального идеала, но и рефлексию *морально-практических* идеалов. Причем эта рефлексия строится по той же трехчленной схеме «понятие-идея-идеал», которой (как мы видели, не вполне строго) следует трактат о спекулятивном идеале разума. Кроме того, именно здесь Кант антиципирует ключевое понятие своей поздней философии религии, что позволяет рассматривать этот фрагмент «Критики» как элемент (например, «метафизическое рассмотрение») *того же самого* философско-теологического сюжета.

Кант говорит здесь об *идеале человеческого совершенства*, но отталкивается при этом от *понятия* и *идеи* разума о человеке. Понятие человека (человечности/человечества, Menschheit) выражает фактические свойства природы человека (человечности). Идея человека выражает единство всех существенных свойств природы человека, распространенных «до полного совпадения с их целями» [5. С. 451. В596]; иными словами, *человек в идее* таков, каким он должен быть в полноте своего совершенства, всесторонне определенный совершенный человек (и человечество). Наконец, идея человека (человечества), «взятого в его совершенной [форме]» [5. С. 451. В596], заключающая

все необходимое «для всестороннего определения идеи» [5. С. 451. В596], т.е., идея совершенного человека (человечности), всецело определяемая только из самой себя, *самодовлеющая идея совершенства* — есть *идеал* совершенного человека.

В этих формулировках уже намечено *всестороннее определение идеи трансцендентальным идеалом* (а не эмпирическими представлениями, как в натурализме) в качестве возможного метода чистой практической философии. Это воодушевляет Канта на повторное применение той же самой категориальной схемы (понятие — идея — идеал) к этическому материалу. Однако философ колеблется: согласно его представлению этих лет, в основе моральных понятий — чувство удовольствия, и постольку эмпирический элемент, а потому моральные понятия не так чисты, как категории рассудка. Однако принцип, ограничивающий свободу произволения, вполне чист и происходит из «рациональной формы моральных понятий» [5. С. 452. В597]; правило разума, лежащее в основании морального (само)определения воли, чисто. А потому этические понятия могут быть даже образцом «чистых понятий разума» [5. С. 452. В597]. Даже если частные синтезы практического разума и не вполне чисты (вскоре Кант, впрочем, пересмотрит эту свою позицию и тем окончательно оправдает подозреваемые сейчас в эмпирическом происхождении категории практического разума), правило разума, посредством которого совершается моральное самоопределение, вполне формально и постольку чисто. «Добродетель в ее чистоте есть идея разума»; идея же «дает *правила*» [5. С. 452. В597]. Добродетели или чистые практические идеи составляют в своем систематическом единстве систему регулятивных правил для нравственной жизни, систему этики, как «метафизики нравов». Вся система нравственных обязанностей, «которая познается чистым разумом аподиктически достоверно» [6. С. 35], как и все, «что мы усматриваем посредством разума, может мыслиться в некоем единстве» [6. С. 14]. Через несколько лет Кант окончательно удостоверится в том, что основание для этой практической метафизики следует искать «не в природе человека или в обстоятельствах в мире, в которые он поставлен, но а priori исключительно в понятиях чистого разума» [8. С. 47]. Единство же разумных основоположений морали, мыслимое *in concreto*, есть в этике, как и в области спекулятивной мысли, идеал разума. Поэтому *практический идеал* есть основание системы этических норм, правило определения добродетельного поведения в каждом случае жизни. Кант-моралист скажет поэтому: «сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и верховная норма их правильной оценки» [8. С. 49]. Этот практический идеал как система практических идей а priori есть конкретная идея моральности как системы разумных определений воли, как понятийная сторона трансцендентального идеала. Не будь в нем, кроме *идеи* реальности, *самой* практической реальности, он подлежал бы тем же суровым сомнениям, что и спекулятивный идеал разума.

Кант дает это понятие на историческом примере. Стоики выражали некогда свой этический идеал в идее *мудреца*; эта идея «вполне совпадает с идеей мудрости» (там же), иными словами, она есть понятие о добродетельном во всех измерениях человеке, как конститутивное понятие, представление морального идеала *in individuo*. Такой идеал мудреца есть идея цельной добродетели в качестве реального определения. Но стоический мудрец, говорит философ, есть идеал в том смысле, что существует только «в мышлении»; этот идеал не имеет «объективной реальности» [5. С. 452. В597]; его немислимо «реализовать... на примере» [5. С. 452. В598]. Идеал, реализованный в чистоте и полноте определений, дает полноту моральной идеи; однако эту полноту постоянно разрушают «естественные ограничения», несоответствующие цельному добру определения воли. Идеал добра есть чистое и цельное добро; будучи помещен в исторические обстоятельства (например, будучи описан в романе), стоический мудрец сильно теряет по сравнению с идеей из этического трактата: ему, как реальному человеку, «не чуждо ничто человеческое» — и в том числе слабость, хрупкость и нечистота моральной воли, которые Кант соединит впоследствии в своей феноменологии морального зла. Как идеал в условиях реального практического опыта, мудрец «проигрывает» и предстает «вымыслом»; не проигрывает он только в том случае, если, существуя в мышлении, свободен от антропологических ограничений. Пока что этическая позиция Канта не позволяет ему представить себе, как возможно это последнее, иначе как в форме краткой антиципации.

Как подчеркивает Кант, практические идеи разума — не вымыслы; они дают идею морального совершенства как прочный критерий оценки «степени и недостатков несовершенного» [5. С. 452. В597—598]. Идеи дают правила ориентировки. Идеал дает реальную основу «для всестороннего определения подражаний ему» [5. С. 452. В597], будучи прообразом *системы* практических идей или добродетелей. Идеал есть трансцендентальный субстрат реальной и целостной добродетели воли, а эта реальная добродетель, в отличие от идеала завершено-полного определения вещи в себе, отнюдь не вымысел. Кант понимает принципиальное отличие трансцендентально-спекулятивного идеала, задающего правило всестороннего определения мира природы как мира *вещей*, реальное понятие о котором предполагает отношение к опыту чувственной данности, от трансцендентально-практического идеала, заключающего в себе основу «возможности совершенства известных *актов*» [5. С. 452. В597] (курсив Канта. — *А.С.*). Правилем всех правил, первообразом для руководства человека, желающего следовать закону морального добра, является практический идеал. В идеале, как конститутивной практической идее, моральное действие, более того — целокупность моральных действий, «добрый образ жизни», *реален как всесторонне определенный* (моральными идеями разума в их гармоническом единстве). Поэтому практический идеал есть прообраз «для всестороннего определения подражаний ему», он есть *прообраз морального совершенства*. Трансцендентально-практический идеал

— прообраз морального совершенства, мыслимый *in concreto* как система идей добродетели (метафизика морали) и явленный *in concreto*, только едва ли в идее мудреца.

Как «правило и первообраз для подражания (*der Befolgung*) или оценки» [5. С. 453. В598], морально-практический идеал разума требует в своем основании «определенных понятий»; согласно этому представлению, идеал строится на категориях (практического) разума, а значит, сам существует в (практическом) разуме и есть, по существу, не более чем идея, т.е. не более чем правило определения. Но если он должен *давать* «правила, доступные объяснению и проверке» [5. С. 453. В599], то он сам уже не может быть *только* идеей, и во всяком случае его реальность превышает чисто ментальный уровень. Мысля идеал, разум «мыслит предмет, который должен быть всесторонне определимым согласно принципам» [5. С. 453. В599]. Понятие чистого идеала совершенства двоится — перед нами всесторонне определенный «предмет» и «мышление» всесторонне определенного «предмета». Другое дело, что понятие практического идеала не может раздваиваться по тем же самым причинам, по которым раздвоилось и было дискредитировано кантовской диалектикой понятие спекулятивного идеала разума: в этой целокупности перед нами уже не *система предметов чувственного опыта*, но *система актов нравственной воли*. Трансцендентальный субстрат, из которого разум черпает возможные определения этой воли, есть здесь не «вещь вообще» в совокупности ее спекулятивных определений, но человечность в ее всестороннем определении идеей практического разума. Поэтому всесторонняя определенность практического идеала есть неоспоримый факт, без которого у нас не было бы достаточного основания для морально-практической оценки и самооценки, как частного случая определения. Впоследствии именно эта идея «полноценного определения» максим воли чистой формой закона будет избрана Кантом в качестве путеводной нити для трехступенчатого представления базовых формулировок императива морали, и на этом уровне «целостности, или тотальности» системы объектов воли как целей норма морали предстанет как требование согласования всех проектов автономного законодательства воли «в возможное царство целей, как царство природы» [8. С. 191, 193]. Вспомним, что согласно «Лекциям о философском учении о религии» Бог этико-теологии есть, в частности, глава всеобщего царства целей; следовательно, этическую концепцию царства целей можно считать одним из элементов трансцендентальной этико-теологии Канта. В первой «Критике», однако, трансцендентальное достоинство этико-теологического построения еще не может быть удостоверено философскими средствами; важнейшей почвой такого удостоверения станет чистое представление о разумном законе безусловно доброй воли как единственном основании ее самоопределения. Поэтому здесь Кант пока что решается утверждать, что для «всесторонней определимости» «предмета» нет достаточных условий в человеческом опыте; следовательно, понятие практического идеала

«имеет трансцендентный характер» [5. С. 453. В599]; оно превосходит условия возможного опыта; иначе говоря, предмет этого понятия дан, но не так, как даны предметы опыта. Создается видимость, будто критическая философия религии не имеет законного права мыслить также и практический идеал разума. Будь это так, это означало бы, что критика, раскрывающая необходимую привязку всякого человеческого познания разумом к условиям возможного опыта, на равных основаниях разрушает этим своеобразным «цензурным барьером» как предприятие трансцендентальной онто- или космологии, так и затею трансцендентальной этико-теологии из принципов чистого разума, так как и для этого построения якобы не имеется *надежных исходных данных*. Тем не менее, как сразу же и выясняет Кант, этот приговор на деле не имеет силы: предмет практического идеала дан *особым образом*, и *надежные данные* для трансцендентальной этико-теологии идеала, причем данные особого и даже неожиданного характера, безусловно, имеются.

### Первый набросок этико-теологии идеала

И выясняется это из размышления об онтологии (способе существования) трансцендентального идеала разума. Из введенных философом понятий о практическом идеале закономерно следовало бы, что единственный критерий нравственной пробы наших поступков — практический идеал разума как цельное представление морального совершенства, как полнота определения воли единственно идеей (морального закона). Неожиданно философская рефлексия, уклонившаяся, казалось бы, даже более необходимого в этическую область, резким движением возвращается в область философской теологии: единственный критерий нравственной пробы наших поступков — поведение «божественного человека в нас» [5. С. 452. В597]. Итак, именно идеал как прообраз есть «божественный человек в нас», и к тому же — не «идея» и не «понятие», одним словом, не сугубая мысль о «божественном человеке», но именно сам идеально совершенный человек «в нас». Это определение невозможно считать случайной «игрой ума»: дело в том, что именно то же самое определение: «божественный человек» [9. С. 132, 133], или «единственно богоугодный человек» [9. С. 128], «морально угодный богу человек» [9. С. 131], «божественномыслящий человек» [9. С. 129, 131], «богоугодный человек» [9. С. 132, 151], или просто «истинный человек» [9. С. 150, 153], будет у Канта ключевым при построении его позднейшей рационально-философской христологии. Примечательно, что этот же философский аналог богословской идеи Христа Богочеловека наименован там «прообразом» [9. С. 130, 132] или «первообразом» нравственного убеждения [9. С. 129, 131, 132, 190]. Он же есть в поздней философской теологии Канта также *идеал*: «идеал святости» [9. С. 129], «идеал морального совершенства» (там же), идеал «угодной богу человечности» (там же), причем Кант так же настойчиво подчеркивает, что первообраз человечности пребывает «только в разуме» [9. С. 131, 132]. В позднем трактате о религии мы встречаем и идею



человечества «в его полном моральном совершенстве» [9. С. 128], которую впервые находим у критического Канта все в том же трактате первой «Критики» об идеале разума. Таким образом, в поздней трансцендентально-этической теологии Канта сознательно и последовательно соединяются «атрибуты» божественной реальности, намеченные кенигсбергским философом в его рассуждении о трансцендентальном идеале чистого разума, которое мы постольку можем считать подлинной рабочей мастерской критической этико-теологии.

Другое дело, что эта *другая* кантианская этико-теология, логично возникающая из метафизических построений в «догматическом» употреблении спекулятивного разума, а не из итогов опровержений в его «полемическом» употреблении, уже не обязательно включает в себя «постулаты разума», или, во всяком случае, не сводится к их рефлексии. Идеал реален «в нас», он *действует* (ведет себя) в нас, т.е. он *реален в нас практически*, как действительность, с которой «мы сравниваем себя, оцениваем таким образом себя и улучшаемся» [5. С. 452. В597]. Совершенство *его* образа действий служит основанием возможности совершенства *нашего* образа действий. В таком представлении морально-практического идеала «предмет» идеала и сам идеал уже не могут расходиться; то и другое есть *всесторонне определенная (чистой идеей) система актов*; то и другое есть жизнь и действительность, и *недействительно, если не действительно*. Наша деятельность (самоопределения и самооценки) есть одновременно действительность «божественного человека в нас», и постольку, в отличие от идеала спекулятивной мысли, всегда также реальность, а не чисто регулятивная идея. В основе такой этико-теологии идеала — не спекулятивная конструкция, а опыт действительности Я. Постольку именно по линии этико-теологии «прообраза» мы видим наиболее естественный путь перевода понятия *благодати* на язык кантианской философии религии. Понятно, что мнения расходятся в данном случае уже о том, в какой мере мы можем говорить здесь о «переводе»: если для одних интерпретаторов философско-теологическая концепция Канта уже полностью сложилась в пору первых двух «Критик», так что в трактате о религии совершается не более чем (философски неоригинальный и религиозно неплодотворный) «моральный перевод Христианства», для других кантовская философия религии ценна именно как «эксперимент», конкретнее — как «исследование внешних границ человеческого познания в попытке обращения к вопросу о надежде» [10. Р. 115].

Этико-теология трансцендентального идеала как прообраза совершенной человечности «в нас» позволяет формулировать, во всяком случае как гипотезу, мысль о том, что «рациональная теология Канта поощряет веру в воплощение» [11. Р. 130], что можно говорить о чем-то подобном «прообразной теологии» в «Религии...» Канта [11. Р. 131]. «Прообразная теология — это рационально обоснованная теология нисхождения Божества, позволяющая нам осмысленно говорить и мыслить о Боге в конечных терминах

посредством трансцендентального исследования разумной веры» [11. Р. 131]. Такое определение недвусмысленно очерчивает систематическое место и характер подобного интеллектуального предприятия: это *рациональная* (рационально обоснованная) философская теология; это *трансцендентальная* теория; наконец, как имеющая своим ближайшим предметом моральную веру разума, она есть *этико-теология*. Поэтому, если только признают правомерность разговора о «прообразной теологии» в структуре философии религии Канта, то, при всех возможных разногласиях в конкретной трактовке сущности и исторических корней идеи «прообраза»<sup>2</sup>, определено ясно одно: здесь мы имеем дело с *трансцендентально-философской этико-теологией*.

Тем не менее систематика рациональных дисциплин в пору «Критики чистого разума», как мы уже отмечали выше, заставляет относить этико-теологию к рубрике естественной теологии, аргументирующей из «свойств, порядка и единства, наблюдаемых в нашем мире» [5. С. 490. В660]. Не подлежит сомнению, что этико-теология «постулатов», признаваемая многими авторами за единственный философско-теологический проект критического Канта, и есть *естественная* этико-теология в смысле данного определения: ибо двусоставное понятие высшего блага, в рамках которого она возникает и конструируется, включает понятие блаженства как «удовлетворения всех наших склонностей (и extensive в отношении многообразия их, и intensive в отношении степени их, и protensive в отношении продолжительности)» [5. С. 594. В834], что, бесспорно, апеллирует к свойствам нашего мира. Если же, как установил Кант в лекциях о философии религии, теоретическая физико-теология всецело опирается на спекулятивную трансцендентальную теологию, естественная этико-теология, например, в версии теории «постулатов практического разума», должна так же предполагать трансцендентальную этико-теологию. Чтобы эта последняя стала хотя бы мыслима как возможная, необходима та идея чистой практической метафизики, служащей основанием и предпосылкой для эмпирической антропологии, которую Кант сформулирует в «Основоположении к метафизике нравов». При наличии же трансцендентальной этико-теологии (например, в версии теологии «прообраза») естественная этико-теология (в версии теории «постулатов») становится тем, чем она только и может быть в категориальных рамках критической философии Канта: несамодостаточным способом философско-теологической аргументации для неспособных выйти за рамки «свойств, наблюдаемых в нашем мире». Трансцендентальная этико-теология может ничего не знать о таковых свойствах и апеллировать только к тому, что дано «в разуме» и «в нас».

---

<sup>2</sup> Jacobs считает возможным говорить о переходе Канта в трактате о религии к некоторому «трансцендентальному платонизму» [10. Р. 157], тогда как другие историки считают обращение Канта к христологической терминологии симптомом капитуляции философа Канта перед проблемой морального обращения и недостаточности «критических ресурсов» в этом отношении, так что Кант, по этой логике, конструирует христологию «не имея для этого сильного логического оправдания» [10. Р. 154].

Возможность такого философско-теологического построения представляется Канту «Критики чистого разума» сомнительной; однако в действительности именно в «Критике чистого разума» для такой трансцендентальной теологии уже подготовлена концептуальная почва, и более того: обнаружены все основные атрибуты божества как практического абсолюта, с которыми оно предстанет впоследствии перед читателем «Религии в пределах только разума». В годы создания первой «Критики» для этого построения еще недостает чистой метафизики нравов, как теоретического момента представленного *in concreto* морального идеала; его практический момент уже мелькнул на сцене, но только в виде неожиданной «заметки на полях» метафизического трактата. Более определенное представление об этом философско-религиозном проекте требует обстоятельного исследования смысла и содержания кантовского учения о «прообразе истинной человечности» в его христологическом и философско-историческом аспектах. К рассмотрению этой темы мы и планируем обратиться в дальнейшем.

#### Список литературы

- [1] *Höffe O.* Immanuel Kant. München: Beck, 1988.
- [2] *Крыштоп Л.Э.* Лекции Канта по теологии // Кант И. Лекции о философском учении о религии. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. С. 284—373.
- [3] *Palmquist St.R.* Does Kant Reduce Religion to Morality? // *Kant-Studien*. 1992. Vol. 83. № 2. P. 129—148.
- [4] *Kahn S.* Is the Final Chapter of the Metaphysics of Morals also the Final Chapter of the Practical Postulates? // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2015. Vol. 89. № 2. P.309—332. DOI: 10.5840/acpq201531750.
- [5] *Кант И.* Критика чистого разума. Перевод Н.О. Лосского с вариантами переводов на рус. и европ. языки. М.: Наука, 1998.
- [6] *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица) / Пер., прим. и послесловие Л.Э. Крыштоп; под ред. А.Н. Круглова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016.
- [7] *Wood A.W.* Kant's Rational Theology. Ithaca (N.Y.) & London: Cornell University Press, 1978.
- [8] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения: в 4 т. на нем. и рус. языках. Подготовлены к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39—275.
- [9] *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78—278.
- [10] *Firestone Chris L., Jacobs N.* In Defense of Kant's Religion. Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press, 2008.
- [11] *Jacobs N.* Kant's Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk // *Kant and the New Philosophy of Religion* / Eds. Chris L. Firestone & Stephen R Palmquist. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008. P. 124—140.
- [12] *Di Censo J.* The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion. *Kant-Studien*, 2013.

### References

- [1] Höffe O. *Immanuel Kant*. München: Beck; 1988.
- [2] Kryshstop LE. Kant's Lectures on Theology. Kant I *Lectures on the philosophical doctrine of religion*. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya»; 2016. P. 284—373. (In Russian).
- [3] Palmquist StR. Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*. 1992;83(2): 129—148. (In Russian).
- [4] Kahn S. Is the Final Chapter of the Metaphysics of Morals also the Final Chapter of the Practical Postulates? *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2015;89(2):309—332. DOI: 10.5840/acpq201531750.
- [5] Kant I. *Critique of pure reason*. N.O. Lossky (Tr.) Moscow: Nauka; 1998. (In Russian).
- [6] Kant I. *Lectures on the philosophical doctrine of religion* (ed. K.H.L. Pölitz). Trans. by LE Kryshstop. Ed. AN Kruglov. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya»; 2016. (In Russian).
- [7] Wood AW. *Kant's Rational Theology*. Ithaca (N.Y.) & London. Cornell University Press; 1978.
- [8] Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Kant I. *Works in Russian and German languages: in 4 vols*. N Motroshilova (Moscow), B Tuschling (Marburg) (Eds.). Vol. III. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; 1997. P. 39—275. (In Russian).
- [9] Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone. Kant I. *Traktaty i pis'ma*. Moscow: Nauka; 1980. P. 78—278. (In Russian).
- [10] Firestone ChL, Jacobs N. *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; 2008.
- [11] Jacobs N. Kant's Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk. *Kant and the New Philosophy of Religion*. Eds. Chris L. Firestone & Stephen R Palmquist. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; 2008. P. 124—140.
- [12] Di Censo J. *The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion*. Kant-Studien; 2013.

### Сведения об авторе:

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской Академии наук, Москва, Россия (e-mail: asudakow2015@yandex.ru).

### About the author:

Sudakov Andrey K. — Dr. Sc., Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: asudakow2015@yandex.ru).