Иммануил Кант

О природе и достоверности моральной веры

(из «Лекций о философском учении о религии», раздел «Моральная теология»)[1]

Вероятность познания может иметь место только в отношении вещей в мире. Ибо вещь, о которой я хочу иметь вероятностное познание, должна быть гомогенной, то есть того же рода, что и некоторая другая вещь, познание которой достоверно. Например, я с вероятностью познаю, что на Луне есть обитатели, так как я нахожу много общего между ней и Землей – такого, как горы, долины, моря, возможно, даже атмосфера. Познание обитаемости Луны потому *вероятно*, что я с достоверностью вижу, что Земля и Луна во многих отношениях гомогенны, и из этого я заключаю, что Луна также и в другом может быть сходна с Землей. Когда же речь идет о вещи, которая вовсе не относится к миру, тогда здесь не может быть никакой гомогенности, а, следовательно, и вероятности. Поэтому я не могу говорить: вероятно, что Бог есть. Это выражение уже не соответствовало бы рангу познания. Оно не подходит еще и потому, что не может мыслиться никакой аналогии между Богом и миром. Здесь я должен или полностью отказаться что-либо познать, или же иметь полное убеждение в Его существовании.

Любое убеждение бывает двояким: либо догматическим, либо практическим. Первое должно быть достигнуто из одних лишь поня-

---

Перевод осуществлен по изданию: Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von *K.H.L. Pölitz*. Leipzig, 1817. S. 145–160.

[1] Впервые «Лекции Иммануила Канта о философском учении о религии» вышли в 1817 г. в Лейпциге анонимно. Лишь во втором издании 1830 г. указывается имя издателя – Карл Генрих Людвиг Пёлиц (1772–1838). Лекции датируются зимним семестром 1783/84 г. В основу лекций Кантом был положен компендиум по метафизике Александра Готлиба Баумгартена (1714–1762) (Metaphysica. Halle, ^{4}1757). Применительно к данному разделу – § 906 и последующие (см.: *Baumgarten A. G.* Metaphysica // AA XVII. S. 182–189). Подробнее об используемых Кантом компендиумах см.: Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von *K. Beyer*. Halle, 1937. S. 231–236.

тий a priori и являться аподиктическим. Но мы уже видели, что таким путем, посредством одних лишь спекуляций, мы не можем с достоверностью убедиться в существовании Бога. В лучшем случае, спекулятивный интерес нашего разума принуждает нас предполагать такое существо как субъективно необходимую гипотезу, но никогда у него не будет достаточно способностей, чтобы это доказать. Наша потребность заставляет нас желать этого, но наш разум не может этого постичь. Правда, я могу заключить из существования мира и его случайных явлений к некоему высшему первосуществу, но я не могу в достаточной мере познать его природу и свойства. Однако у нас остается помимо этого еще один вид убеждения, а именно – *практический*. Это особое поле, открывающее нам гораздо более удовлетворительные перспективы, нежели это могут нам предоставить сухие спекуляции. Так, предположение из субъективных оснований является только лишь гипотезой, *предположение* же *из объективных оснований*, напротив, – *необходимый постулат*. Эти объективные основания либо *теоретические*, как в математике, либо *практические*, как в морали. Так, моральные императивы, поскольку они основываются на природе нашей сущности как свободных и разумных существ, обладают такой же очевидностью и достоверностью, какую могут иметь математические положения, тем же образом проистекающие из природы вещей. Тем самым, необходимый практический постулат является в отношении наших практических познаний тем же, чем является аксиома в отношении спекулятивных познаний. Ибо практический интерес, который мы испытываем в отношении существования Бога как мудрого мироправителя, является *наивысшим* из возможного, при этом мы, упраздняя это основоположение, отказываемся от всякого благоразумия и честности и должны действовать вопреки нашему собственному разуму и нашей совести.

Такая моральная теология дает нам помимо убедительной достоверности, которую мы тем самым получаем относительно сущности Бога, также и то огромное преимущество, что она ведет нас *к религии*, прочно связывая представления о Боге с нашей моральностью и делая нас самих как людей таким способом *лучше*. Эта моральная вера является практическим постулатом, посредством чего тот, кто его отрицает, приходит к absurdum practicum. Absurdum logicum означает нелепость в суждении, absurdum practicum же имеет место, когда указывается, что тот должен бы быть злодеем, кто хотел бы отрицать то или другое. И именно так обстоит дело с моральной верой. Эта моральная вера есть не что иное, как утверждение: мои мнения имеют

место только при некоторых гипотезах, т.е. при таких предположениях, которые основываются на случайных явлениях. Поэтому когда из случайности мира заключают к существованию высшего Творца, это лишь гипотеза, хотя она и необходима нам для объяснения, и поэтому есть мнение, хотя и наиболее правдоподобное. Но такие предположения, вытекающие из абсолютно необходимых данных, как в морали и математике, не есть только мнения, но приглашение к наипрочнейшей вере. Поэтому эта вера не есть знание, и слава Богу, что она таковым не является, так как именно в том и проявляется божественная мудрость, что мы *не знаем, а должны верить, что есть Бог.* Ибо допустим, что мы могли бы посредством опыта (хотя мы и не можем помыслить себе возможность такового) или тем или иным способом достичь знания о существовании Бога; допустим, что мы могли бы действительно, как при созерцании, удостовериться в этом – всякая мораль была бы упразднена. Человек представлял бы себе Бога при каждом действии как вознаграждающего или карающего. Этот образ совершенно непроизвольно проникала бы в его душу. Надежда на вознаграждение или страх перед наказанием заменили бы моральные мотивы. Человек *был бы добродетельным из чувственных побуждений.*

Когда автор[2] говорит об *искренности* Бога, это выражение намного ниже достоинства высшего существа, ибо негативные совершенства, среди которых и искренность, проистекающая из того, что Бог не лицемерит, могут лишь постольку приписываться (prädiciret) Богу, *поскольку кому-то может прийти в голову их отрицать.* Но искренность и правдивость уже содержатся в понятии Бога, так что когда эти свойства хотят отвергнуть, должны тем самым отрицать и самого Бога. Кроме того, они уже заложены в его святости, в соответствии с которой он определенно не будет лгать. Откуда же особые статьи и классификации коллариев? Лучше, если уж хотят привести искренность и правдивость как свойства Бога сами по себе, определить их в качестве таковых, благодаря которым Бог требует от нас откровенности и правдивости. Итак, остается по-прежнему три рассмотренных моральных свойства Бога: святость, благость и справедливость.

Божественную *справедливость*[3] мы можем мыслить двояко, а именно: справедливость, сообразную порядку природы, или же

[2] См.: *Baumgarten A. G.* Metaphysica. § 919. S. 188.

[3] Ср.: Op. cit. § 906. S. 182.

справедливость посредством особого решения (Rathschluß). Поскольку мы еще не наставлены относительно последнего вида или поскольку мы можем сообразовать в соответствии с первым все данное со святостью и благостью, нашим долгом является *придерживаться того взгляда на справедливость, который позволяет нам быть причастными тому, чего достойны наши поступки в соответствии с ходом вещей*. Эта справедливость Бога в соответствии с естественным порядком состоит в том, что Бог заложил уже в ход вещей и в свой всеобщий мировой замысел, каким образом состояние человека с оглядкой на всю полноту его бытия должно быть пропорционально достигнутой им степени моральности. С праведным поведением будет когда-нибудь неразрывно связано благополучие, тогда как с моральной испорченностью – наказание. За моральным совершенствованием в этой жизни последует возрастание морали, так же как за моральным ухудшением в этой жизни – еще большее падение нравственности в жизни загробной. Человек будет продолжать развивать задатки (Anlage) своих способностей после смерти, и поэтому если он уже здесь стремился поступать морально и постепенно приобрел в этом некий навык, он может также надеяться продолжить и там свое моральное образование. Равно как и с другой стороны, если он уже здесь поступал противно вечным необходимым законам нравственности и постепенно портил себя частыми проступками, он должен бояться, что его моральная испорченность и там будет все возрастать. По крайней мере, у него нет оснований верить, что там произойдет неожиданная перемена. Скорее, опыт его состояния в мире и естественного порядка природы вообще предоставляет ему отчетливые доказательства того, что его моральное падение, а вместе с ним и сущностно необходимые наказания, так же как его моральное совершенствование и неразрывно связанное с ним благополучие, будут продолжаться беспредельно (unabsehlig), т.е. вечно.

Божественную справедливость[4] обычно подразделяют на justitiam remunerativam et punitivam[5], в соответствии с которой Бог наказывает зло и вознаграждает добро. Но награды, раздаваемые Богом, проистекают не от его справедливости, но от его благости. Поскольку если бы они давались нам в силу его справедливости, то не могло бы существовать никаких praemia gratuita[6], но мы должны бы были иметь

[4] Ср.: op. cit. § 907–908. S. 183.

[5] вознаграждающую и карающую справедливость (лат.).

[6] незаслуженные награды (лат.).

право требовать их, а Бог должен бы быть обязанным предоставлять их нам. Справедливость никому не дает чего-то понапрасну, но каждому только *заслуженное* вознаграждение. Однако мы никогда не можем, даже неустанно соблюдая все моральные законы, сделать больше, чем исполнить свой долг, поэтому также никогда не можем ожидать вознаграждения от справедливости Бога. Люди все же могут иметь *по отношению друг к другу* заслуги и справедливо требовать вознаграждения от другой стороны, но Богу мы ничего не можем дать, и поэтому не имеем права на его вознаграждение. Посему, если в том возвышенном и трогательном месте говорится, что тот, кто сжалится над бедняком, тот делает одолжение Господу[7], тогда здесь в счет божественной благости будет вписана заслуга перед несчастным, и сам Бог при этом будет рассматриваться как наш должник. Представляется, что поскольку Бог дает нам обетования, мы также были бы вправе требовать им обещанное и ожидать в отношении этого осуществления его справедливости. Но обещания такого рода, когда один обещает другому совершенно незаслуженное благодеяние, кажется, не содержат в себе именно такой обязательной силы, коя обязует нас в действительности его выполнить. По крайней мере, они не дают права этого требовать. Ибо они все равно остаются благодеянием, оказываемым нам незаслуженно, и поэтому несут отпечаток благости, а не справедливости. Таким образом, в Боге для нас нет justitiam remunerativam[8], но все награды, которые он хочет нам дать, приписываются его благости. Справедливость же Его занимается только наказаниями. Они бывают либо poenae correctivae[9] или exemplares[10], либо vindicativae[11]. Первые производятся для того, чтобы ne peccetur[12]. Вторые же, quia peccatum est[13]. Однако все poenis correctivis und exemplaribus[14] всегда основываются на poenae vindicativae[15]. Ибо никогда невиновный не будет наказан в пример

---

[7] Ср.: Мф. 25:34-36.

[8] вознаграждающей справедливости (лат.).

[9] наказания исправительные (лат.).

[10] примерные (лат).

[11] карающие (лат.).

[12] не совершались прегрешения в будущем (лат.).

[13] так как было совершено прегрешение (лат.).

[14] корректирующие и примерные наказания (лат.).

[15] карающих наказаниях (лат.).

другим, без того чтобы он сам не заслужил наказания. Поэтому улучшающие наказания, направленные на совершенствование самого наказанного субъекта, как и те, которые налагают наказание на виновных в целях предостережения других, должны соответствовать правилам справедливости. Одновременно они должны быть наказаниями *возмездия*. В то же время, выражение poenae vindicativae[16], так же как и justitia ultrix[17], слишком строги, ибо месть в Боге немыслима, так как месть всегда предполагает ощущение боли, что подталкивает оскорбленного воздать тем же. Можно рассматривать наказания божественной справедливости за совершенные грехи вообще как actus со стороны justitiae distributivae[18], т.е. такой справедливости, которая ограничивает благость при распределении *в соответствии с законами святости*. Что такие poenae vindicativae[19] должны существовать, усматривается из того, что только они составляют своеобразие справедливости, и если их хотят отбросить, не смогут также предполагать это свойство в Боге. Ибо poenae correctivae[20] и exemplares[21] являются скорее действиями благости, так как они способствуют, тем самым, улучшению либо отдельных людей, которые должны быть исправлены таким образом, или же всего народа, для которого наказание должно стать предостережением. Итак, как же можно установить сущность божественной справедливости? Она должна ограничивать доброту (Gütigkeit) так, что добро должно распределяться лишь *в соответствии с достоинством* субъекта, но сама не должна являться благостью (Güte). Справедливость, тем самым, не налагает наказания на преступника, чтобы посредством этого достичь исправления его или других, но чтобы наказать злодеяние, которым он преступил законы и сделал себя недостойным блаженства. Эти возданные наказания должны стать явными только в целости нашего существования и только в соответствии с этим могут быть правильно определены и оценены. *Отсюда величественная идея о всеобщем Страшном Суде*. Тогда должно стать известным перед всем миром, насколько человеческий род сделал себя достойным определенного блаженства

[16] карающие наказания (лат).

[17] справедливость-мстительница (лат.).

[18] распределительной справедливости (лат.).

[19] карающие наказания (лат.).

[20] наказания исправительные (лат.).

[21] примерные (лат.).

или же недостойным такового нарушением святых моральных законов. В то же время совесть, этот неподкупный судья в нас, будет перед каждым представлять весь мир его земной жизни и убеждать его самого в справедливости приговора. И тогда, в соответствии со свойствами наших устремлений здесь в мире, должен последовать либо вечный прогресс от хорошего к лучшему, либо безграничный регресс от плохого к худшему.

Именно в том и заключается *долготерпение*[22] Бога, что он исполняет свои наказания преступника за зло только после ранее посылаемых возможностей исправления. Но после этого его справедливость неумолима. Ибо *прощающий* судья вообще не мыслим! Скорее, он должен взвешивать все поведение строго в соответствии с законами святости, и каждому позволять лишь в той мере быть причастным блаженству, какая пропорциональна его достоинству. Довольно и того, что мы можем ожидать от божественной благости, что она уже в этой жизни предоставит нам способность соблюдать законы моральности и, тем самым, стать достойными блаженства. Бог как всеблагой может сделать нас самих достойными его благодеяний. Но он как праведник не может сделать нас причастными блаженству без того, чтобы мы не были достойны его в силу своей моральности.

Беспристрастность[23] относится к свойствам, которые не могут быть особым образом приписаны (prädiciret) Богу, так как никто не может сомневаться в том, что она ему принадлежит, поскольку она уже заложена в понятии святого Бога. Эта беспристрастность Бога заключается в том, что у него нет любимчиков, ибо это предполагало бы в нем наличие предпочтения, являющегося, однако, человеческим несовершенством. Например, когда родители особо любят того из своих детей, который ничем особо не выделяется. Поэтому нельзя мыслить Бога, который выбирал бы отдельного субъекта из числа остальных в свои любимцы без оглядки на его достойность, так как это было бы антропоморфическим представлением. Если же так случилось, что одна нация раньше, нежели другая, была просвещена и ближе подведена к назначению человеческого рода (Bestimmung des Menschengeschlechts)[24], то глубоко ошибочно, что это должно дока-

[22] Ср.: *Baumgarten A. G.* Metaphysica. § 916. S. 186.

[23] Ср.: Op. cit. § 917. S. 187.

[24] Назначение человека – одна из основных тем немецкого Просвещения, начало широкого обсуждения которой положил изданный в 1748 г. (последнее при-

зывать наличие у Бога особого интереса и особо предпочтительной благосклонности к этому народу; скорее, это относится к мудрейшему плану всеобщего предопределения, который мы не в состоянии обозреть. Ибо Бог управляет как царством целей, так и царством природы по *всеобщим* законам, которые кажутся нашему близорукому рассудку несочетающимися. Правда, человек привык предпочтительную, хотя и незаслуженно выпадающую ему удачу считать особым благоприятным знаком божественного предопределения. Он считает себя настолько более хорошим человеком, насколько он более счастлив, но это – дело рук эгоизма, который охотно убеждает нас, что мы в действительности достойны того блаженства, которым мы наслаждаемся.

Правомерность (*Billigkeit*)[25] также является свойством, не подобающим величию высшей сущности, так как ее мы можем представлять себе, собственно, только среди людей. Правомерность является обязанностью из права другого, поскольку это не связано с полномочиями принуждать другого. Этим она отличается от строгого права, по которому я могу принудить другого к исполнению его обязанностей. Например, если я обещал выдать слуге определенную сумму на пропитание, то я должен в любом случае ему ее заплатить. Но жизнь подорожала настолько, что слуга не может прожить на обговоренное жалование. Здесь в соответствии со строгим правом я не имею никаких обязательств выдать ему большее содержание, нежели я ему обещал. И он не может меня к этому принудить, так как он не может сослаться на какое-то более значимое обязательство для обоснования своего права. Но было бы правомерно, если бы я не позволил ему умереть с голоду, но доплатил бы ему пропорционально столько,

---

жизненное, существенно расширенное издание 1794 г.) трактат Иоганна Иоахима Шпальдинга (1714–1804) „Betrachtungen über die Bestimmung des Menschens". Основной вопрос сам Шпальдинг формулирует следующим образом: «Почему я здесь, и чем я должен быть в соответствии с разумом?» (*Spalding J. J.* Betrachtung über die Bestimmung des Menschen. Greifswald, 1748. S. 3). Так поставленный вопрос позволяет задуматься о смысле жизни человека вообще и затрагивает практически все сферы человеческого бытия. О значении этой проблематики для Просвещения ср. М. Мендельсон: «Я всегда определяю назначение человека как меру и цель всех наших устремлений и усилий, как точку, к которой мы должны устремить наши взоры, если мы не хотим потерять самих себя». *Мендельсон М.* Что значит просвещать? // Кантовский сборник. 2011. № 3 (37). С. 75.

[25] Ср.: *Baumgarten A. G.* Metaphysica. § 918. S. 187.

чтобы он мог с этого прожить. Перед судом совести уже то, что я должен исполнить по отношению к другому только лишь из правомерности, считается строгим правом. И если даже всеми людьми я буду считаться справедливым, так как я исполняю все, к чему меня могут принудить, и в отношении чего я имею внешние обязательства, тем не менее, моя совесть упрекнет меня, если я нарушу правила правомерности. Бог направляет нас при помощи нашей совести, которая здесь на земле является его заместителем.

Богу приписывается абсолютное *бессмертие*[26], т.е. невозможность исчезнуть. Как следствие из абсолютной необходимости его существования с полным правом это подобает единственно только Ему. Но выражение «бессмертие» является неудачным, так как представляет собой лишь отрицание некоторого антропоморфического представления. Вообще необходимо заметить, что следовало бы тщательно очищать и освобождать в теории понятие Бога от всех подобных человеческих идей, хотя и можно в практическом отношении на минуту мыслить себе и представлять другим те же самые предикаты по человеческому образу, если посредством этого наши мысли о Боге добавляют больше силы и мощи нашей моральности. В рассматриваемом же случае намного лучше было бы вместо «бессмертный» употреблять более благородное и более сообразное достоинству Бога выражение «вечный».

Когда автор[27] оценивает Бога как *наисчастливейшего*, необходимо, чтобы мы исследовали истинное понятие счастья (Glückseligkeit), дабы увидеть, подходит ли оно Богу. Наслаждение от своего состояния называется благополучием. В той мере, в какой это наслаждение распространяется на все наше существование в целом, оно называется счастьем. Следовательно, оно является *наслаждением нашим совокупным состоянием*. Наслаждение *самим собою называется самоудовлетворенностью*. Но нашей отличительной чертой является свобода. Следовательно, наслаждение своей свободой или свойством своей воли и есть самоудовлетворенность. Если эта самоудовлетворенность распространяется на *все* наше *существование*, то оно именуется *блаженством* (Seligkeit). Это различие между самоудовлетворенностью и счастьем является столь же необходимым, сколь и важным. Ибо можно быть счастливым, не будучи блаженным, хотя к со-

[26] Ср.: Op. cit. § 922. S. 189.

[27] См.: Op. cit. § 924. S. 189.

вершенному счастью (самоудовлетворенности) относится также и *сознание своего собственного достоинства* или же самоудовлетворенность. Но самоудовлетворенность может быть и без удачи (Glück), так как благопристойное поведение, по меньшей мере в этой жизни, не всегда связано с благополучием. Самоудовлетворенность возникает из моральности, тогда как счастье зависит от *физических* условий. Ни одно творение не имеет в своем распоряжении естественных сил, чтобы оно могло привести счастье в согласие со своей самоудовлетворенностью. Поэтому ни одному творению невозможно приписать высшую степень самоудовлетворенности или, другими словами, блаженства. Но мы можем стать счастливыми, если наше общее состояние будет таково, что мы на основе этого сможем получить благорасположение. Но в этой жизни само счастье *лишь с трудом может являться нашим уделом*, и стоики в самом деле сильно преувеличили, полагая, что добродетель здесь неизменно идет в паре с благорасположением. Несомненным свидетельством противного является опыт.

Человеческая удача *не* является *состоянием*, но представляет собой лишь *поступательное развитие в сторону счастья*. Но наша полная самоудовлетворенность, утешительное осознание порядочности, является благом, которое у нас никогда нельзя украсть, каким бы ни было наше внешнее состояние. И действительно, мысль о том, что мы как морально добрые люди сделали себя достойными будущего непрерывного счастья, заведомо перевешивает всякую земную удачу! Правда, это внутреннее наслаждение нами самими никогда не заменит нам потерю внешнего счастливого состояния, но может все же скрасить перспективой будущего наполненную тяготами жизнь. Когда же встает вопрос, можно ли по праву приписать Богу счастье, то, поскольку всякая удача относится лишь к внешнему состоянию, необходимо сначала поднять вопрос о том, можно ли представлять себе Бога *в каком-то состоянии*? А здесь мы сначала должны рассмотреть, что такое *состояние*. Онтологическое определение гласит, что состояние представляет собой сосуществование изменчивых определений некоей вещи с постоянным. Например, в человеке постоянным определением является то, что он человек, изменчивыми же, напротив, является ли он ученым или необразованным, богатым или бедным. Это сосуществование изменчивых определений, таких как богатство или бедность, с его постоянным признаком, или же с его человечностью, и означает его состояние. Но в Боге *все* неиз-

менно. Как же можно тогда мыслить в нем какие-то изменчивые определения, которые наличествуют вместе с его постоянным признаком? Или же, как Его, Вечного, можно представлять в каком-то состоянии? Так как Богу невозможно приписать никакого состояния, невозможно также приписать ему и счастья его состояния. Но высшее блаженство[28], наибольшая из возможного самоудовлетворенность, тем не менее, подобает Ему, и именно в том смысле, даже приближением к которому не может быть славно ни одно творение. Ибо на внутреннее удовольствие творений все еще оказывают влияние многие внешние чувственные предметы, Бог же, напротив, полностью независим от всех физических условий. Он сам осознает себя как *источник* всякого блаженства. Он вместе с тем является самим персонифицированным законом. Поэтому он один является Блаженным (Selige).

В заключение моральной теологии необходимо отметить, что три раздела моральной веры – *Бог, свобода человеческой воли* и *моральный мир* являются единственными, где нам позволяется мысленно перенестись за границы опыта чувственного мира и только лишь в практическом отношении предполагать нечто и верить во что-то, к чему мы иначе не имеем достаточных оснований из спекуляций. Но чем более необходимым и надежным является этот метод для целей нашей морали, тем менее мы имеем права углубляться в эти идеи далее, и осмеливаться в наших спекуляциях на то, что служит лишь нашему практическому интересу. Делая это, мы *превращаемся в мечтателей.* Ибо здесь нам отчетливо предначертаны границы нашего разума, и тот, кто осмеливается их переступить, за свою дерзость сам же поплатится неудовольствием и заблуждениями. Если же мы будем оставаться внутри этих границ, наградой нам послужит то, что мы станем мудрыми и добрыми людьми.

Перевод с нем. Л.Э. Крыштоп
под ред. А.Н. Круглова

[28] Ср.: Op. cit. § 923. S. 189.