

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Мёдова А.А. Идея Бога как условие работы разума в трансцендентальной теологии Канта // Философская мысль. 2024. № 2. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.2.69754 EDN: ACWZQN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69754

Идея Бога как условие работы разума в трансцендентальной теологии Канта

Мёдова Анастасия Анатольевна

ORCID: 0000-0002-0637-6741

доктор философских наук

профессор кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного университета науки и технологий им. академика М. Ф. Решетнева, профессор кафедры музыкально-художественного образования Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева.



660049, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, ул. Мира, 82, ауд. 321

✉ amedova@list.ru

[Статья из рубрики "Спектр сознания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.2.69754

EDN:

ACWZQN

Дата направления статьи в редакцию:

31-01-2024

Дата публикации:

07-02-2024

Аннотация: Согласно И. Канту, рефлексирывая реальность, разум неизбежно приходит к представлению о сущности, обладающей высшим совершенством и абсолютно необходимой по своей природе. Идея Бога как высшей сущности рассматривается трансцендентальной теологией в качестве гипотезы чистого разума, без которой невозможно его практическое применение. Автор статьи исследует, почему и каким образом понятие Бога играет координирующую роль в работе спекулятивного разума. В этой связи обсуждаются структура и задачи трансцендентальной теологии Канта, ее проблематичность как формы познания, предпосылки возникновения идеи Бога в чистом разуме, возможность доказательства Его существования исключительно исходя из

априорных понятий, проблема исключения эмпирических определений из представления о Боге и др. Идея Бога анализируется в свете формулируемых Кантом естественных задач разума, как необходимое условие возможности их достижения. Исследование выполнено на материале анализа кантовских текстов. Преимущественно это работы «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763), Первая и Вторая критики, рукописи 1778-1780 годов (так называемые материалы к «Критике чистого разума»), Лекции по рациональной теологии зимнего семестра 1783/84 гг. В результате исследования показано, что идея Бога выступает как недоказуемое положение, которое, разум, тем не менее должен принимать, поскольку это необходимо для полноты его применения. Автор объясняет организующую роль понятия Бога его априорно-«генетической» связью с такими категориями чистого рассудка как реальность и необходимость. Понятие Бога «задействовано» в работе данных категорий и одновременно оформляется их применением. Оно позволяет, в конечном счете, мыслить порядок и целесообразность реальности и удовлетворяет требованию разума быть экономным в отношении числа объяснительных принципов. Особым вкладом автора в исследование темы является демонстрация специфики трансцендентального подхода к заявленной проблеме. Показано, что недоказуемость существования Бога является необходимым элементом трансцендентальной теологии. Сама же идея высшей сущности выступает в ней как предел, обозначающий границу возможностей разума. В этом отношении она продуктивна, так как позволяет производить процедуру идеализации применительно к сознанию и конструировать иной тип рациональности в границах нашего представления о собственном разуме.

Ключевые слова:

доказательства бытия Бога, трансцендентальная подтасовка, необходимость, возможность, реальность, существование, границы применимости разума, а priori, пространство, регулятивные принципы разума

Введение

Идея Бога в трансцендентальной теологии Канта является необходимой гипотезой разума, обоснование которой невозможно силами этого же разума. Но такого обоснования, по Канту, и не требуется, поскольку необходимость идеи Бога очевидна: без нее мы не смогли бы мыслить. Согласно Канту, убедительность идеи Бога так же велика для разума, как «изначальная объективная математическая демонстрация, хотя она не столь же сильна объективно» [1, s. 304] [2, с. 188]. Идея высшего существа наделена такой степенью достоверности и такой силой интуитивного одобрения, что всякий человек, намеревающийся «применять свой разум и свободную волю, должен с необходимостью предполагать ее» [там же]. Тот же, кто отрицает идею Бога, неизбежно приходит к логическому и практическому абсурду, поскольку он противоречит своему разуму и своему произволению.

Идея существования Бога для нас обладает такой же достоверностью, как если бы мы рационально усматривали ее со всей очевидностью. Кант называет это допущение субъективно достаточным трансцендентальным доказательством первосущности и ее абсолютной необходимости, «так как мы не можем дальше выходить из сферы опыта и нашего мышления» [1, s. 313-314] [2, с. 194]. Этот пункт рациональной теологии указывает на связь идеи Бога с самой возможностью мышления. Он представляет интерес для

исследования трансцендентальных оснований работы разума. В этой связи статья посвящена обусловленности принципов мышления идеей высшей сущности, как она рефлексируется в работах Канта. Для решения поставленной задачи мы представим вначале краткую характеристику трансцендентальной теологии Канта, затем обратимся к анализу происхождения идеи Бога, обозначим трансцендентальный ракурс введения идеи высшей сущности в рассмотрение работы чистого разума, акцентируя тезис о недоказуемости бытия Бога, чтобы в итоге прояснить, каким образом в системе кантовской философии эта идея делает возможным применение разума.

Трансцендентальная теология И. Канта

Мыслить понятие Бога входит, согласно Канту, в естественные задачи разума, чем и вызвана необходимость трансцендентальной и, в целом, рациональной теологии. В рукописных материалах 1778-1780 годов (*Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, AA XXVIII) Кант противопоставляет теологии откровения естественную или рациональную теологию, которая возникает из троякой потребности разума. Во-первых, это потребность чистого разума мыслить Бога как свой организующий принцип, влекущая за собой *трансцендентальную теологию*. Во-вторых, это потребность эмпирического разума полагать первосущность ради эмпирического применения своих принципов, откуда возникает *естественная теология*, включающая физикотеологию и космотеологию (естественную теологию в широком смысле можно понимать как усмотрение Бога изнутри мира на основании единства, упорядоченности, закономерности природы). Третья потребность разума является практической и одновременно моральной: моральные принципы предполагают первосущность, без которой практическое применение разума было бы невозможным [\[1, s. 305-306\]](#) [\[2, с. 189\]](#). Здесь следует принять во внимание, что конечные цели чистого применения нашего разума Кант выводит из его отношения к трем предметам: свободе воли, бессмертию души и бытию Бога (A 797 / B 825). Высшее же практическое назначение нашего разума есть утверждение доброй воли. Только при достижении этой цели разум способен удовлетворяться (AA IV, 396) [\[3, с. 165\]](#). Во второй критике Кант относит бытие Божье к постулатам чистого практического разума, вводя в свою аргументацию понятие счастья. Обоснование необходимости понятия Бога для практического разума таково: достижение счастья — это руководящий мотив деятельности человека, искомое состояние разумного существа в мире, когда его существование соответствует его воле и желанию. Нельзя лишить человека права на счастье на метафизическом уровне. Возможность счастья предполагает соответствие (гармонию) природы, конечной цели существования человека (нравственного состояния) и главного определяющего основания его воли, т.е. морального закона. Но такое соответствие невозможно, поскольку моральный закон априорен. Его основания совершенно независимы от природы, и сама природа независима от мотивов действующего разумного существа. Кант делает вывод: «в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа» (AA V, 124) [\[3, с. 522\]](#). Если это так, нельзя говорить о соразмерности нравственности и счастья, и нравственный человек не может надеяться на то, чтобы быть счастливым. Для разрешения этого противоречия необходимо постулировать существование отличной от природы причины мира, которая бы заключала в себе основание полного соответствия между счастьем и нравственностью. Таким образом только признание высшей причинности природы, которая сама имеет причинность, сообразную моральному убеждению, позволяет допускать возможность высшего блага в мире.

Необходимо отметить, что сама теология в любых ее формах не является для Канта

очевидным и бесспорным мероприятием. На протяжении всего своего творчества он обсуждал вопрос о возможности теологии как науки. Хотя в докритический период он еще не сомневается, что теологии доступна высшая степень достоверности, но уже делает оговорку: это возможно лишь в том случае, если удастся удостовериться в существовании ее предмета, т.е. абсолютно необходимой сущности (AA II, 296-297) [\[4, с. 185-186\]](#). Дальнейшая эволюция взглядов Канта приведет его к выводу, что удостовериться в существовании Бога на путях спекулятивной теологии невозможно. Ни онтоотеология, ни космоотеология, ни физикотеология не могут доказать с аподиктической достоверностью, что Бог существует, равно как и опровергнуть это (A 591/B 619) [\[5, с. 465\]](#). Однако, теология для Канта все же имеет право на существование: «Безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать это» (AA II, 163) [\[6, с. 498\]](#). Кант возлагает надежды на этикотеологию, в которой удостоверение в бытии Божьем происходит на путях практического применения разума.

Однако, как отмечает Кант в лекциях по рациональной теологии, если мы хотим понять, как вообще возможно понятие о Боге, основополагающей является именно трансцендентальная теология. Познание первосущности из чистых понятий разума (*ens originarium, realissimum, ens entium*) есть основание всех остальных возможных рассуждений о Боге [\[1, с. 308\]](#) [\[2, с. 191\]](#).

Природа идеи Бога

Такая значимость трансцендентальной теологии вызвана природой идеи Бога. Строго говоря, представление о Боге не является у Канта идеей чистого рассудка или чистого разума, это нечто большее. Кант называет его «идеалом» или «прототипом» всех вещей (A 578/B 606), но в процессе изложения мы будем обозначать его как идею или понятие, подчеркивая тем самым его трансцендентальный характер.

Бога невозможно характеризовать при помощи эмпирических определений или же при помощи понятий, полученных в результате познания мира. Чтобы Его помыслить, требуется применение исключительно чистых трансцендентальных понятий, имеющих общую значимость. Это означает, что понятие Бога является своего рода интеллектуальным ресурсом разума, глубоко укоренным в его основаниях. Как было сказано выше, мыслить понятие Бога входит в естественные задачи разума. Иным словами разум на путях познания мира неизбежно должен прийти к идее Бога. Этот тезис характерен для всей трансцендентальной теологии в ее историческом развитии, можно сказать это ее лейтмотив. Так, согласно канадскому теологу Б. Лонергану (1904-1984), корни фундаментальных вопросов и ответов человеческого разума, независимо от того, формулируются они как религиозные или нерелигиозные, «уходят в одну и ту же трансцендентальную устремленность человеческого духа, который вопрошает: вопрошает без ограничений, вопрошает значение своего собственного вопрошания, и таким образом приходит к вопросу о Боге» [\[7, с. 120\]](#).

Рассмотрим аргументацию Канта в рукописных набросках 1778-1780 годов относительно того, почему представление о Боге предполагается самим типом нашей рациональности. Мыслить нечто, что было бы отлично от природы и могло бы выступать ее причиной – это естественная склонность разума, так же, как и домысливать причины событий, видя их случайность. Рассудок объединяет все случайные вещи, выстраивает их причинные цепи и сводит их воедино. Поэтому мыслить сущность, отличную от мира и являющуюся его причиной – естественная задача спекулятивного разума, в то время как полагать

универсальные и объективные основания нравственности есть естественная задача практического разума. Также наш разум не может не полагать эту причину свободной (иначе она была бы стеснена необходимостью природы) и разумной. Идея единственности Бога, как и в целом идея монизма, также имеет рациональные основания: предполагать несколько первых сущностей с различными или даже противоречащими свойствами означало бы отсутствие мировой определенности и единых правил разума. Минимизировать количество предпосылок и закономерностей при объяснении чего-либо – это также типично для нашей рациональности: более убедительной является та теория, которая исходит из наименьшего количества обуславливающих причин и связей. Не случайно зрелый, «позитивный» этап развития разума человека О. Кант характеризует как переход к объяснению мира исключительно посредством закономерностей. Причем прогресс науки предполагает, что число таковых закономерностей будет неуклонно уменьшаться, а все наблюдаемые явления будут интерпретироваться как частные случаи одного или нескольких общих фактов [\[8, с. 554, 559\]](#).

Здесь можно почувствовать двойственность идеи Бога, типичную для трансцендентального стиля философствования. Остается неясным, можно ли говорить об объективных предпосылках понятия высшей сущности или оно целиком порождено потребностями разума в организованной систематической деятельности? Как бы то ни было, представление о единственной, свободной, разумной интеллигенции, отличной от мира, т.е. о Боге, есть «естественное следствие потребностей разума» [\[1, s. 303\]](#) [\[2, с. 188\]](#). Для подтверждения своей мысли Кант использует аргумент к всеобщности: все народы всегда имели и имеют какое-то понятие о первосущности, независимо от уровня их культурного и гражданского развития.

Трансцендентальный подход к пониманию Бога

Трансцендентальное применение разума подразумевает, что ни один предмет не может быть дан в соответствии с законами опыта [\[9, с. 192\]](#). В целом трансцендентальную философию Кант определяет в *Opus postum* как принцип, согласно которому система идей конституирует себя априори в объект чистого разума. Это принцип конституирования себя (т.е. разума) в предмет согласно идеям, еще до его самоопределения в пространстве и времени (*Erstes Convolut, VII. Bogen, AA XXI, 099*) [\[10, s. 97-98\]](#). В эти определения трансцендентальной философии как нельзя более вписывается факт наличия у человека идеи божественной сущности.

Бог по определению является внемировой, т.е. трансцендентной сущностью. Это не означает, по Канту, что у первоначальной сущности есть какое-то место, находящееся вне этого мира, но что она не принадлежит миру как целому, хотя и связана со всеми вещами. Разум не допускает мыслить высшую сущность так, как будто она взаимодействует с вещами, поскольку она есть первооснова всех вещей [\[1, s. 325\]](#) [\[2, с. 202\]](#). Но не это существенно в идее Бога, а то, какую роль она играет в нашем разуме. Поэтому теология Канта является именно трансцендентальной, а не трансцендентной.

Под трансцендентальным следует понимать то, что находится на границе разума и внеположенной ему реальности, т.е. на границе возможности применимости разума к действительности [\[11\]](#) [\[12\]](#). Трансцендентальный подход подчеркивает, что необходимость идеи Бога для практического применения чистого разума субъективна, а не объективна. Признание бытия Бога связано с сознанием нашего долга, но идея всякой

обязательности вообще зиждется исключительно на автономии самого разума. Это априорная идея, из которой следует постулат чистого практического разума. Кант отмечает: постулат есть теоретическое, но как таковое, недоказуемое положение, которое тем не менее неотъемлемо присуще практическому закону, имеющему а priori безусловную силу (AA V, 122) [\[3, с. 520\]](#). Итак, признание существования Бога необходимо для разума, поскольку только оно содержит основание его целей, возможности связи счастья и нравственности и т.д. По отношению к теоретическому разуму существование Бога лишь гипотеза, а по отношению к практическому — вера, притом основанная «на чистом разуме, так как только чистый разум (и в своем теоретическом, и в практическом применении) есть ее источник» (AA V, 126) [\[3, с. 523-524\]](#).

Итак, идея высшего существа трансцендентальна, так как предполагается самим устройством чистого разума, а именно его целесообразностью и конечными задачами, но самим разумом она недоказуема. Однако, парадоксальным образом, именно она позволяет мыслить реально существующие вещи, она позволяет разуму обращаться к целостности мира и реализовывать в нем свои задачи. Здесь возникает два вопроса: 1) почему существование Бога недоказуемо силами чистого разума и 2) как оно обуславливает возможность работы этого разума?

Недоказуемость Божественного бытия

Критике всех известных ему доказательств существования верховного Абсолюта Кант уделил достаточно внимания. Как отмечает Э. Кантериан, в ранних работах Кант не высказывал сомнения в том, что Бог раскрывает себя через порядок природы и через теоретический разум. В этот период метафизика как наука не была для него проблематичной: принципы познания предположительно были также онтологическими принципами или имели онтологическое значение. Перелом произошел тогда, когда Кант осознал, что существуют фундаментальные когнитивные отношения, которые не являются логическими. С этого момента даже модифицированные принципы познания, которые он пытался установить, оказались недостаточными для обоснования метафизики [\[13, pp. 394, 311\]](#). И перспективы обоснования бытия Бога на путях чистого разума также были утрачены.

Ключевые претензии Канта были адресованы модальному аргументу существования Бога, занимавшему его ум уже в латинском сочинении «*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*» (1755). Он звучит следующим образом: «Есть существо, существование которого предшествует даже его собственной возможности и возможности всех других вещей. Поэтому его можно охарактеризовать как существо абсолютно необходимое. Это Бог» (AA I, 395). Этот аргумент разделял Лейбниц, полагавший, что ничего не может препятствовать возможности бытия Бога: его понятие не включает «в себе никаких пределов, никакого отрицания и, следовательно, никакого противоречия» [\[14, с. 420\]](#). Одного этого достаточно, чтобы познать существование Бога априори. Следовательно, нужно признать, что Бог необходимо существует, если только он возможен. Нетрудно понять, почему именно этот аргумент вызвал наибольшее внимание Канта: он полностью умозрительный, существование Бога обосновывается здесь на основе понятий и логических связей спекулятивного разума.

В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763) Кант критикует модальный аргумент, утверждая, что из понятия Бога не выводима его реальность. В критический период Кант окончательно отвергает: нельзя выводить бытие

Бога, заключая от возможного как основания к существованию как следствию (картезианское доказательство), или, напротив, заключать от возможных вещей как следствий к бытию Бога как основанию (доказательство Христиана Вольфа) [\[6, с. 497\]](#) [\[15\]](#). Опровержение Канта строится на изобличении логической ошибки, которая возникает, когда бытие предикцируется Богу с необходимостью. Бытие же не есть предикат, это полагание (Position), поскольку предикаты имеет только то, что существует, т.е. уже обладает бытием. Таким образом понятие высшей реальности, даже если мы должны мыслить ее с необходимостью, *«не содержит в себе бытие, ибо бытие не есть реальность»* [\[1, s. 313\]](#) [\[2, с. 194\]](#).

Здесь содержится важный для трансцендентальной теологии момент: Кант критикует не собственно доказательство существования Бога, его волнует тот способ, которым понятие Бога возникает в разуме. Как отмечает С.Л. Франк, из гипотетического понятия Бога действительно нельзя вывести Его бытие. Но смысл этого доказательства другой: *«есть содержания, к[ото]рые сразу даны как реальности, в отнош[ении] к[ото]рых «гипотетич[еское]» понятие невозможно. Бытие не выводится из понятия, а усматривается в своей необходимости»* [\[16, с. 96\]](#). Кант не согласился бы с этим возражением. Тем не менее мы попадаем здесь в проблематическую зону вопроса об априорности понятия Бога. Франк характеризует понятие Бога по сути аналогично тому как Кант в работе «О единственно возможном основании...» характеризует понятие *бытия*. Поскольку *«все наше познание в конце концов сводится к дальше уже неразложимым понятиям»*, мы периодически сталкиваемся с ними в мышлении. Существование есть именно такое почти неразложимое понятие, его признаки *«лишь ненамного яснее и проще, чем сама вещь»* (AA II, 73-74) [\[6, с. 394\]](#). Идея Бога и идея существования однопорядковы с точки зрения принципов работы разума.

В первой «Критике» оформляется онтологическая и эпистемологическая концепция Канта, включающая идею априорно-синтетического познания. На этом пути становится ясно, что существование Бога недоказуемо, равно как и непровержимо (B 669/A 641): Его существование не может быть познано синтетически, поскольку это возможно лишь в отношении вещей возможного опыта. Но также оно не доказуемо аналитически – из идеи Бога нельзя вывести его существования. Никким образом нельзя созерцать Бога, но можно познавать Его через отношение, в котором Он находится к миру в качестве его основания [\[1, s. 330\]](#) [\[2, с. 205\]](#).

Недоказуемость существования Бога – принципиальный момент для трансцендентальной теологии. Как отмечал Д. Бонхёффер, трансцендентальное мышление никогда не сможет сказать «Бог есть», поскольку это было бы объективацией, завершением, догматизацией. Истина «есть» только в самом действии, действии по отношению к трансцендентности; идея Бога активна в отношении разума. Только в исполнении акта, в стремлении присутствия к пониманию самого себя «есть» Бог как условие, возможность, всегда в процессе и никогда не завершающийся [\[17, p. 29\]](#). Бытие Бога должно быть недоказуемо, это как будто заложено в самом разуме. Кант опасался, что, если нам когда-либо удастся убедиться в существовании Бога, разум может прекратить свою работу. Он перестанет исследовать *«причины мира сообразно правилам и порядку»*, в чем, собственно и состоит его призвание и истинное назначение. Интеллектуальная очевидность Бога приведет к тому, что разум перестанет искать порядок и закономерности и будет приписывать всё божественной воле. Но это дерзость: *«мы не можем освобождать себя от применения разума»* [\[1, s. 344\]](#) [\[2, с. 214\]](#).

Посредством чистого разума трансцендентальная теология мыслит высшую сущность при помощи одних лишь трансцендентальных понятий, что приводит к утверждению ее абсолютной независимости от чего-либо, необходимости, вседостаточности, зависимости от нее всего сущего и основанности в ней всех остальных сущностей [\[1, s. 309\]](#) [\[2, с. 191\]](#). Законность идеи такой сущности можно обосновать, если доказать, что это единственное условие, при котором рассудок может мыслить другие предметы, а разум выполнять свое назначение, и что противоположность такой идеи одновременно является полным устранением всякого мышления.

Как понятие Бога делает возможной работу разума

На первый взгляд очевидно лишь то, что понятие Бога устанавливает границы разума. Прийти к нему рациональным путем практически невозможно: «для того, чтобы подняться к Незримому, требуется очень натренированный разум, а также более частые его испытания» [\[9, с. 194-195\]](#). Поэтому трансцендентальная теология ценна именно своей критической функцией. Она не может давать определения Божественной сущности или наделять ее характеристиками; любые качества, которые человек способен мыслить, принадлежат эмпирическому порядку. Трансцендентальная теология лишь мыслит понятие Бога аналитически, выводя из него те содержания, которые оно уже предполагает (разумность, свободная воля и т.п.). Польза трансцендентальной теологии негативна: она дает чистые понятия богопознания и очищает ложные [\[1, s. 307\]](#) [\[2, с. 190\]](#). Это возможно на пути строгого отделения чистых познаний разума, основанных на априорных понятиях и идеях, от эмпирических.

К примеру, трансцендентальная теология может применяться к естественной, чтобы не дать последней впасть в антропоморфизм. Естественная теология предполагает доказательство существования Бога, полученное из эмпирических принципов. Но, поскольку Бог не может быть предметом чувственного опыта, речь идет здесь об опыте нашей души, т.е. о понятиях внутреннего опыта. Эта идея Канта вызывает вопросы. В частности, коль скоро мы обладаем познавательной способностью, мы приписываем первосущности высший рассудок [\[1, s. 307\]](#) [\[2, с. 190\]](#); для Канта первосущность не может не обладать разумом. С точки зрения интеллектуальной интуиции абсурдно полагать Высшую Сущность неразумной или не мыслящей. Однако, действительно ли эта способность с необходимостью должна быть присуща абсолютному началу? Из понятия первоначала как такового не вытекает понятие разумности, оно может мыслиться и как стихийное, тем более, что оно является нечеловеческим. Таким критическим образом должна реализовываться трансцендентальная теология в целом.

Суть кантовской философии можно суммировать в тезисе о том, что *не следует считать границы нашего разума границами вещей*. В лекционном курсе по рациональной теологии зимнего семестра 1783/84 гг. и в «Критике чистого разума» Кант утверждает, что мы можем принимать нечто разумом, даже если не можем это доказать. Разум принимает недоказуемые положения, если это необходимо для полноты его применения; это называется «вера разума» (A830/B 858) [\[5, с. 609\]](#) [\[9, с. 194\]](#). Однако принятые таким образом положения должны быть 1) необходимыми, и 2) из них должно быть возможно вывести данности опыта.

В чем же состоит необходимость идеи Бога для разума и как именно она обуславливает его работу? Дело в том, что понятие Бога генетически связано в разуме с такими априорными рассудочными категориями как *реальность* и *необходимость*. Когда они приводятся в действие познающим рассудком, «активизируется» идея Бога, если можно

так выразиться. Еще более неожиданно то, что Кант связывает ее с *пространством* как априорной формой чувственности. Рассмотрим эти связи подробнее.

Идея Бога и категория реальности. В докритический период Кант приходит к выводу, что «в пользу бытия Бога можно привести только один аргумент; сама внутренняя возможность всех вещей рассматривается как нечто такое, что предполагает некоторое существование» (AA II, 159) [6, с. 494]. Внутренняя возможность или сущность вещей есть то самое предельное понятие, упразднение которого уничтожает все мыслимое (AA II, 162-163) [6, с. 498]. Эта же мысль развивается в «Критике чистого разума». Кант полагает, что разум дает определения вещам, основываясь на «трансцендентальном субстрате», содержащем «как бы весь запас материала, откуда могут быть почерпнуты все возможные предикаты вещей» (A 575/B 603) [5, с. 456]. Это можно понимать так, что любому представлению предшествует интуиция совокупности существования как такового, поставляющая материал для возможности всех предметов чувств и обуславливающая единый всеохватывающий опыт. Разуму необходимо «высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которой должно сводиться всякое мышление о предметах вообще со стороны их содержания» (A 576/B 604) [5, с. 456]. Судя по всему, Кант говорит здесь, что возможность созерцаний как качественного наполнения априорных понятий должна быть доступна сознанию до столкновения с вещами, во всей ее полноте и разнообразии. У нее должен быть собственный источник, так как качество (материал) ощущения никоим образом не определяется эмпирической формой, данной a priori. Не определяется он и вещами самим по себе (A 581-582/B 609-610).

Речь идет о предельном основании разума, которое не является ни идеей рассудка, ни идеей чистого разума, оно даже не вписывается в границу между мыслимым и ощутимым. Это *трансцендентальный идеал* разума и одновременно предмет трансцендентальной теологии: идея всереальности (*omnitudo realitatis*), всереальнейшего существа (*entis realissimi*), понятие Бога в трансцендентальном смысле. Априорное понятие реальности вообще может быть только всеобщим и целокупным; разделение реальности на определенные ее виды апостериорно, оно возникает лишь в опыте. Усмотрение всех вещей в их многообразии основывается, по Канту, на ограничении, но не самого первоначального существа, поскольку оно едино и невозможно представить себе его деление, а «полноты следствий его, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всеми реальностями в явлении» (A 579/B 607) [5, с. 458]. Итак, в основе всестороннего определения вещей лежит понятие о всереальности, хотя отсюда вовсе не следует, что эта предельная реальность дана объективно.

Суммируем вышеизложенное: в образовании понятия Бога ведущую роль играют две категории чистого рассудка – реальность и отрицание. Все дело в том, что с необходимостью мы можем мыслить только полагание; отрицание требует изначального полагания того, что отрицается. Поэтому все отрицания суть границы реальности, которые, в свою очередь, предполагают неограниченное. Следовательно, все вещи могут рассматриваться разумом лишь постольку, поскольку в них заключено что-то позитивное. Более того, «чтобы определить все вещи, необходимо предположить совокупность реальностей, из которой я затем могу определить все вещи» [1, с. 310] [2, с. 192]. Следующий логический шаг – идея совокупной возможности всех вещей. Она, по сути, является идеей бесконечно позитивного, совокупной реальности, всереальнейшей сущности. Без этой идеи ничего не может быть мыслимо. Но является ли она

необходимой (необходимость – свойство всех априорных идей)?

Идея Бога и категория необходимости. По Канту, понятие абсолютной необходимости есть лишь проблема разума, и оно не может быть усмотрено самим разумом. Необходимым может быть то, противоположность чего нельзя помыслить. Но сообразно нашему разуму противоположность всякой вещи возможна, и поэтому не может быть абсолютной необходимости. Противоположность вещи невозможна тогда, когда она противоречит вещи. Но отсутствие Бога мыслимо, и оно не противоречит идее Бога, т.е. не делает существование Бога немыслимым [\[1, с. 312\]](#) [\[2, с. 193\]](#). Тем не менее, мыслить первоначальную сущность разум должен с необходимостью: она необходима как условие всякой возможности, точно так же, «как сообразно чувственным и космологическим понятиям сами по себе безусловно необходимы пространство и время, ибо они суть условия возможности существования вещей» [\[1, с. 324\]](#) [\[2, с. 201\]](#).

В первой критике Кант характеризует понятие необходимости как важнейшую априорную категорию чистого рассудка. Двенадцать категорий чистого рассудка, а priori относящиеся к предметам созерцания вообще, соответствуют всем возможным типам логических суждений; они исчерпывают собой всю рассудочную деятельность (А 79-81/В 105-107). Категория необходимости – один из принципов развертывания чистого рассудка в его познавательной деятельности. Без категории необходимости невозможны никакие объяснительные стратегии, ни логические, ни онтологические. При этом познание абсолютной необходимости вещи достижимо только из априорных понятий (А 634/В 662). В разуме происходит неизбежное связывания понятий необходимости (должно быть нечто само по себе необходимое среди существующих вещей) и высшей реальности (А 615/В 643). Кант утверждает, что эти понятия находятся в разуме в изначальной связи, образуя трансцендентальное доказательство существования Бога: если высшая реальность существует, она должна существовать с необходимостью, так как противоречиво мыслить ее лишенной существования. Это тот самый модальный аргумент или онтологическое доказательство бытия Бога, которое Кант критиковал. В действительности, как отмечает Кант, разум никогда бы не пошел этим путем, если бы не его внутренняя потребность допустить для существования вообще что-либо безусловно необходимое и а priori достоверное (А 603/В 631) [\[5, с. 472\]](#). Иными словами, концепт абсолютной необходимости, играющий ключевую роль в объяснении реальности, принимает в чистом разуме форму идеи Бога.

Обратимся теперь к пространству и его связи с идеей Бога. Эти два фундаментальные основания разума, по Канту, имеют схожую природу образования и функционирования, что несколько приоткрывает тайну устройства самого разума.

Пространство, наряду со временем, играет в кантовской системе ключевую роль. Оно делает возможными 1) созерцания предметов, будучи априорной формой чувственности, 2) категориальное мышление, обуславливая чистые рассудочные схемы и, в частности, «вводя в игру» категории модальности [\[18, с. 315-316\]](#), 3) опыт в целом, коль скоро последний есть синтетическое единство явлений согласно понятиям (А 108-110). Возможность чувственного восприятия (созерцания) априорна и предшествует опыту предметов. Она «не содержит ничего, кроме формы чувственности, предшествующей в моем субъекте всяким действительным впечатлениям» (АА IV, 282) [\[3, с. 37\]](#). Такими формами чувственности а priori являются пространство и время, и только в соответствии с ними мы можем что-либо воспринимать. Но также рациональное мышление, примером которого выступает математика и геометрия, напрямую требует пространственных представлений; данные науки кладут в основу всех своих познаний и суждений чистые

созерцания пространства и времени (AA IV, 283) [\[3, с. 37-38\]](#).

Бог не может быть объектом чувственного созерцания, никакие пространственные представления не применимы к понятию высшей сущности. Поэтому нельзя буквально понимать тезис о присутствии Бога в мире. Он «присутствует» в вещах как причина их субстанциональности; это присутствие не локальное, а виртуальное [\[1, с. 347\]](#) [\[2, с. 215\]](#). В этой связи вызывает вопросы сентенция Канта из набросков 1778-1780 годов: вещи составляют единство, поскольку все существуют через Единого. Чувственное представление единства есть пространство, таким образом, пространство есть «феномен божественного всеприсутствия (Allgegenwart)» [\[1, с. 347\]](#) [\[2, с. 215\]](#). Если мы пытаемся представить существующими вещи, не связанные пространством и временем, тут же возникает идея их связи (respectus). Таким образом, заключает Кант, даже в возможности пространства и времени предполагается существо как единое; следовательно, существует одно существо, через которое существует всё (AA XXVIII, 132). Следует ли понимать это так, что пространство как априорная форма чувственности есть реакция нашего сознания на присутствие высшей сущности (реальность которой недоказуема)? Эта идея не представляется органичной для учения Канта. Она спровоцирована знаменитым предположением Ньютона о том, что пространство есть «чувствилище Бога» (sensorium Dei). В «Оптике» (книга 3 вопрос 28) Ньютон пишет о правильности природы, как живой, так и неживой. Его потрясает гармоничное расположение и целесообразное движение всех тел – от перемещений животных до положения звезд. Для объяснения этого он предлагает гипотезу существования бестелесного живого разумного всемогущего существа, «которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосредственной близости к нему» [\[19, с. 280-281\]](#). Эта гипотеза не может быть поддержана в рамках кантовской системы уже потому, что пространство есть лишь регулятивный принцип и чистая форма созерцаний для человеческого разума. Однако, в лекциях по рациональной теологии Кант рассуждает: если допустить, что высшая сила поддерживает и определяет место вещей относительно друг друга, а пространство для нас есть априорный способ упорядочивания отношений вещей, то следует сказать, что Бог есть причина пространства. Пространство есть феномен Его всеприсутствия, хотя и не пространственного, а виртуального (с существенной оговоркой: никаким образом нельзя удостовериться, что в том или ином случае действует Бог) [\[9, с. 168-169\]](#).

Тем не менее между идеей Бога и пространством есть более очевидная связь, указывающая на организацию чистого рассудка и разума. Обе эти данности есть лишь *регулятивные принципы разума*, но настолько существенные, что разум принимает их за конститутивные, т.е. за объективно существующие предметы. Работа разума основана на правиле «систематического и, согласно всеобщим законам, необходимого единства в объяснении всех явлений» (A 619/B 647, 1999 с. 482). Разуму необходимо усматривать в мире проявления этого правила, иначе он не сможет мысленно относиться к его целостности. И поэтому он познает все мировые связи как если бы (als ob) они возникали из вседостаточной необходимой причины, при этом гипостазировав ее, т.е. придавая ей статус реального существа. Кант называет этот процесс «трансцендентальной подтасовкой». Подобным образом пространство, которое впервые делает возможными все созерцания, хотя оно есть лишь регулятивный принцип чувственности, произвольно принимается разумом за нечто безусловное, необходимо существующее само по себе. Принципы систематического единства в объяснении явлений требуют, чтобы все явления в пространстве представлялись как совершенно

отличные от актов мышления (А 683/В 711). В орбиту действия этого принципа попадает и понятие Бога как идея исходной причины и всеобщей необходимости. Таким образом, сопоставление реализации идеи Бога в разуме и пространственной формы чувственности позволяет заставить разум «врасплох», в момент конституирования им реальности. Вывод Канта таков: «нет ничего, что абсолютно привязывало бы разум к этому существованию» (А 617/ В 645) [\[5, с. 481\]](#). Разум может мысленно уничтожить реальность безо всяких противоречий для себя, и лишь в мышлении заключается его абсолютная необходимость.

Выводы

Представление о высшем существе является в трансцендентальной теологии Канта необходимым регулятивным принципом единства человеческого сознания. Оно обладает такой же мощной связующей и упорядочивающей силой для объяснения действительности, какой обладает пространственная форма чувственности для ее восприятия, при этом она априорно-«генетически» связана с такими категориями чистого рассудка, как реальность и необходимость и «задействовано» в их работе. Вся сфера нашего опыта и мышления предполагает идею Бога. Понятие Бога не противоречит опыту и организует деятельность как практического, так и теоретического разума: позволяет мыслить порядок и целесообразность реальности, удовлетворяет требованию нашего разума быть экономным в отношении числа объяснительных принципов (А 623/В 651) [\[5, с. 484-485\]](#); будучи постулатом чистого практического разума, делает возможным осуществление его конечных целей (АА V, 124) [\[3, с. 522\]](#).

Это не мешает представлению о Боге оставаться трансцендентальной идеей. Согласно Канту, понятие Бога никогда не была чем-то большим, нежели необходимой гипотезой теоретического и практического разума. И хотя идея Бога сама по себе и согласно своему чистому понятию не дана как нечто действительное, без нее ряд условий, восходящий к основаниям, не может быть завершен (А 584/В 612). Трансцендентальная теология разворачивается в поле напряжения между недоказуемостью существования Бога и необходимостью его полагания. Идея Бога важна тем, что она маркирует предел возможностей разума; она есть то недоказуемое положение, которое разум вынужден принять для полноты своего применения [\[5, с. 609\]](#) [\[9, с. 194\]](#), и вместе с тем ее недоказуемость заставляет разум выполнять свое предназначение: исследовать причины мира сообразно правилам и порядку [\[1, с. 344\]](#) [\[2, с. 214\]](#).

Идея Бога в трансцендентальной теологии продуктивна еще и тем, что она позволяет построить идеальную (в смысле применения общенаучного метода идеализации), т.е. предельную модель разума. Это разум, не нуждающийся в чувственном созерцании, не имеющий априорных форм чувственности, т.е. свободный от пространственно-временных условий восприятия чего-либо, и вообще не зависящий от предметов познания. Он не обладает абстрактным мышлением, поскольку абстракции есть отвлечение от чувственного многообразия. Он содержит идеи как такие формы познания, который сами являются основанием возможности своего предмета. Его представления производят существование своих объектов (В 72). Для этого типа разума любое познание оказывается познанием себя [\[1, с. 328-329\]](#) [\[2, с. 203-204\]](#). Трансцендентальное понятие Бога позволяет конструировать иной тип рациональности в границах нашего представления о собственном разуме.

Библиография

1. Kant I. Akademieausgabe. Abteilung IV: Vorlesungen. Band XXVIII. Vorlesungen über

- Metaphysik und Rationaltheologie. 2. Hälfte, Tl. 2. Ed. Gerhard Lehmann. Walter de Gruyter GmbH, 1972.
2. Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М.: Прогресс-Традиция, 2000.
 3. Кант И. Соч.: В 8-ми тт. Т. 4 / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994.
 4. Кант И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Кант И. Соч.: В 8-ми тт. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 159-190.
 5. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М.: Наука, 1999.
 6. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Соч.: В 8-ми тт. Т. 1 / под ред. А. В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 383-498.
 7. Лонерган Б., SJ. Метод в теологии. Пер. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
 8. Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. В 4 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1971. С. 553-580.
 9. Кант И. Лекции о философском учении о религии (редакция К. Г. Л. Пёлица) / Перевод, примечания и послесловие Л. Э. Крыштоп. Под ред. А. Н. Круглова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016.
 10. Kant I. *Opus postumum* I. Edited by Artur Buchenau & Gerhard Lehmann. W. de Gruyter & Co, 1936.
 11. Мёдова А.А. К вопросу о трансцендентальной корреляции разума и реальности: онтологический ракурс // Трансцендентальный поворот в современной философии (3): природа (специфика) трансцендентальной философии. Сб. тезисов междунар. научн. семинара (Москва, 19-22 апреля 2018 г.). М.: Фонд ЦГИ; ГАУГН-Пресс, 2018. С. 52-54.
 12. Катречко С.Л. Как возможна трансцендентальная теология? // Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4, № 3(12). DOI 10.18254/S271326680029092-1.
 13. Kanterian E. *Kant, God and Metaphysics: The Secret Thorn*. Abingdon: Routledge, 2017.
 14. Лейбниц Г.-В. Соч. в 4-х тт: Т. 1. Ред. и сост., авт. вступит, статьи и примеч. В. В. Соколов; пер. Я. М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982.
 15. Крыштоп Л.Э. Трансцендентальная теология И. Канта // Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4, № 3 (12). DOI 10.18254/S271326680029064-0.
 16. Франк С.Л. Доказательства бытия Бога // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 89-98.
 17. Bonhoeffer D. *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
 18. Медова А.А. Постулаты модальности Канта и перспектива трансцендентализма // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме : труды III Всеросс. научн. конф. Нижний Новгород, 26-28 ноября 2021 г. Москва: РОИФН, 2021. С. 313-317.
 19. Ньютон И. Оптика или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. Пер. и прим. С.И. Вавилова. Изд. 2-е. М.: Госуд. изд-во технико-теоретической литературы, 1954.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не

раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Интерес к философии Канта, остающегося в последние десятилетия одним из самых читаемых и обсуждаемых философов-классиков, вполне понятен, тем более, в наступившем юбилейном году, когда не только профессиональные историки философии, но и представители большинства других областей философского знания снова и снова возвращаются к его творчеству, поэтому появление статьи об одном из труднейших пунктов кантовской философии можно только приветствовать. Непосредственным предметом рассмотрения в рецензируемой статье является вопрос о зависимости принципов мышления и познания (у Канта эти понятия синонимами не являются) от идеи Бога. Эта тема «не лежит на поверхности», её значимость ещё нужно осознать, и уже тот факт, что автор, используя материалы набросков к «Критике чистого разума», показывает, как избранная им проблема связана с важнейшими сюжетами теоретической и практической философии Канта, свидетельствует об исследовательском профессионализме и глубоком понимании системы критической философии. Замечания, которые будут сформулированы ниже, не следует воспринимать как препятствие для публикации статьи, часть из них может быть учтена в рабочем порядке, а часть, может быть, автор примет во внимание в последующих исследованиях. Прежде всего, текст далёк от стилистического совершенства. Так, выражение «работа разума», представленное в названии и повторяющееся в самом изложении, звучит плохо, предпочтительнее «активность», «деятельность» разума или, в других контекстах, «применение» разума (последнее выражение, как известно, в ключевых местах первой «Критики» использует и сам философ). Начало статьи также трудно признать удачным, у читателя возникает впечатление, что автор возвращается к какому-то разговору, прерванному или «отложенному на потом»; в начале изложения необходимо сформулировать общую проблему, один из аспектов которой рассматривается в предлагаемой статье (в данном случае это проблема переосмысления рациональной теологии в критической философии). Во многих случаях стилистическая «недооформленность» мысли мешает и пониманию содержания того, что же автор стремится сказать, а также способна вызывать сомнения в точности его представлений об основных положениях критической философии. Например, крайне неудачным представляется выражение «...вызвана природой идеи Бога» (что значит в этом случае «природа»? «Специфика»?). Скажем теперь о вопросах, имеющих теоретическое значение. Попытки дать оценки кантовской критике рациональной теологии предпринимали десятки, если не сотни, исследователей, в том числе, отечественных. Поэтому во вступительной части необходимо дать краткое концептуальное резюме уже состоявшихся дискуссий, в противном случае, некоторая часть читателей склонна будет видеть в представленной статье больше своеобразия, чем в ней в действительности имеется. Примерно то же самое приходится повторить и относительно необходимости учёта исторического контекста возникновения кантовской философии. Далеко не все положения, о которых упоминает автор, следует воспринимать в качестве «открытий» кёнигсбергского мыслителя, в некоторых случаях речь идёт об «общих местах», повторяющихся у целого ряда авторов. Прочитаем следующее высказывание: «Бога невозможно характеризовать при помощи эмпирических определений или же при помощи понятий, полученных в результате познания мира». Разве это открытие Канта? Не использовал ли это положение уже в качестве чего-то само собой разумеющегося Декарт, указывая на врождённый характер идеи Бога? Одним словом, «камерность» темы не избавляет исследователя от необходимости учитывать историко-философский и историко-культурный контекст, и текст статьи должен быть в этой связи скорректирован,

чтобы читатель смог увидеть своеобразие кантовского подхода на фоне традиции, к которой он принадлежал. С этой целью должен быть расширен и библиографический список, весьма скупой с учётом богатства литературы по кантовской философии, и тогда совсем не обязательно будет все значимые положения доказывать в рамках самой статьи, в ряде случаев достаточно сослаться на уже полученные другими исследователями результаты. Несмотря на серьёзность высказанных замечаний, общий достаточно высокий теоретический уровень рецензируемой статьи позволяет рекомендовать её к публикации.