

ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY



Васечко В.Ю. Кант и Библия: Священное Писание как объект рационально-критической рефлексии // Антиномии. 2024. Т. 24, вып. 1. С. 7-25. https://doi.org/10.17506/26867206_2024_24_1_7

УДК 130.1:22.01

DOI 10.17506/26867206_2024_24_1_7

Кант и Библия: Священное Писание как объект рационально-критической рефлексии

Вячеслав Юрьевич Васечко

Институт философии и права Уральского отделения РАН

г. Екатеринбург, Россия

E-mail: vyacheslavpetro@yandex.ru

*Поступила в редакцию 12.12.2023, поступила после рецензирования 17.01.2024,
принята к публикации 22.01.2024*

Статья посвящена специфике философского рассмотрения и осмысления книг, приобретающих в определенном социокультурном пространстве статус сакральных. Как в современном философском дискурсе, так и в дискурсе многих прошлых эпох обычно имеет место дистанцирование философов-профессионалов от непосредственного обращения к такого рода текстам. В результате они оказываются почти в монопольном распоряжении интеллектуалов, которые либо игнорируют специфически философские методы исследования, либо произвольно препарируют их применительно к своим конъюнктурным, прагматическим целям, либо ограничиваются традиционной техникой толкования и комментирования Священного Писания. Однако для серьезного мыслителя многие священные книги, рассматриваемые под



© Васечко В.Ю., 2024

особым ракурсом, оказываются при всех возможных и даже неизбежных рисках весьма ценным материалом для проверки на прочность его теоретико-методологического инструментария и морально-этических принципов, которых он придерживается. В статье данная проблема анализируется на примере интерпретации И. Кантом Библии, игравшей в его эпоху роль фундаментального культурообразующего текста. Показано, как философ противопоставляет рационально-критический и доктринально-теологический подходы к ее прочтению, оставляя за читателем право свободного выбора. Основное внимание уделено трем небольшим работам Канта, составляющим своеобразную философскую трилогию. В первой из них – «Предполагаемое начало человеческой истории» – немецкий мыслитель на материале книги Бытия дает свою версию причин выхода человечества из природного состояния и превращения его в суверенного субъекта исторического действия. Во второй работе – «О неудаче всех философских попыток теодицеи» – Кант, опираясь на книгу Иова, решает проблему благодати/неблагодати Бога в свете очевидности зла и страданий как онтологической данности. В третьей работе – «Конец всего сущего» – на основе Откровения Иоанна Богослова трактуется один из важнейших религиозных сюжетов – апокалиптическая гибель человечества (Страшный суд, конец света, прекращение исторического времени). Автор статьи демонстрирует эвристический потенциал кантовской рационально-критической методологии, не утратившей значимость и сегодня.

Ключевые слова: Кант, Библия, рационально-критическая методология, книга Бытия, начало истории, книга Иова, теодицея, книга Откровения, конец истории

Kant and the Bible: Holy Scripture as an Object of Rational-Critical Reflection

Vyacheslav Yu. Vasechko

Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
Yekaterinburg, Russia
E-mail: vyacheslavpetro@yandex.ru

Received 12.12.2023, revised 17.01.2024, accepted 22.01.2024

Abstract. The article focuses on the specifics of philosophical consideration and comprehension of books that acquire the status of sacred within a certain sociocultural space. Both in contemporary philosophical discourse and in the discourse of many past eras, there is usually a distancing of professional philosophers from direct engagement with such texts. As a result, the sacred books end up being almost exclusively handled by intellectuals, who either ignore specifically philosophical research methods, or arbitrarily apply them to their opportunistic, pragmatic goals, or limit themselves to the traditional technique of interpreting and commenting on the Holy Scripture. However, for serious thinkers, many sacred books, examined from a specific perspective, turn out, to be very valuable material for testing the strength of their theoretical and methodological tools and the moral and ethical principles they adhere to, despite all possible and even inevitable risks. The article analyzes this problem on the example of Immanuel Kant's interpretation of the Bible, which played the role of a fundamental culture-forming text in his era.

It is shown how the philosopher opposes the rational-critical and doctrinal-theological approaches to reading the Bible, while leaving the reader the right of free choice. The main attention is paid to three small works by Kant, which make up a kind of philosophical trilogy. In the first of them – the “Conjectural Beginning of Human History” – the German thinker, based on the Book of Genesis, gives his own version of the reasons for mankind’s emergence from the state of nature and its transformation into a sovereign subject of historical action. In the second one – “On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies” – Kant, relying on the Book of Job, solves the problem of God’s goodness/non-goodness in the light of the evidence of evil and suffering as an ontological datum. The third work – “The End of All Things” – deals with the Book of Revelation and treats from a philosophical point of view one of the most important religious topics – the apocalyptic destruction of humanity (the Last Judgment, the end of the world, the cessation of historical time). The article demonstrates the heuristic potential of Kant’s rational-critical methodology, which has not lost its significance even today.

Keywords: Kant, the Bible, rational-critical methodology, the Book of Genesis, the beginning of history, the Book of Job, theodicy, the Book of Revelation, the end of history

For citation: Vasechko V.Yu. Kant and the Bible: Holy Scripture as an Object of Rational-Critical Reflection, *Antinomies*, 2024, vol. 24, iss. 1, pp. 7-25. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2024_24_1_7

Введение

Настоящий философ, если ему выпало родиться и жить в религиозной среде, рано или поздно осознает, что роль смиренного, наивно-доверчивого и нерассуждающего духовного чада своей церкви явно не для него. Когда мысль человека достаточно свободна, она в определенный момент обязательно подвигнет его задаться вопросами: а на чем, собственно, зиждется моя вера? Каковы разумные основания (если они есть) тех догм, заповедей, ритуалов, в истинность и правомерность которых меня с детства заставляли верить, не особенно интересуясь при этом моим собственным мнением? И на этом пути неизбежно возникнет также вопрос относительно ценности и научного статуса тех сакральных текстов, без которых не может обойтись ни одна конфессия: насколько соотнобразуются с разумом те древние книги, которые объявляются ниспосланными свыше и священными, несмотря на все нестыковки, непонятности и несообразности, которые видны в них уже с первого чтения?

Подобного рода вопросы закономерно интересовали и Иммануила Канта. Имея фундаментальное богословское образование и исходя из того, что его читатели хорошо знакомы с библейскими книгами, он регулярно цитирует как Ветхий, так и Новый Завет в своих работах. Его интерпретация этих книг часто весьма серьезно расходится с точкой зрения официальной лютеранской церкви, что ярче всего проявилось в истории с трактатом «Религия в пределах только разума» (1793–1794), который вызвал особый гнев иерархов и стал поводом для официального выговора знаменитому уже философу со стороны самого прусского короля.

Но есть в разнообразном творческом наследии Канта и работы, специально посвященные библейским текстам. Время от времени, когда

мыслитель отвлекается от создания капитальных сочинений формата трех самых известных «Критик» и обращается к отдельным философским проблемам, оказывается, что сюжет, который занимает его в данный момент, тесно связан с той или иной книгой Библии. Последняя попадает, таким образом, в фокус рационально-философской критики и как бы проходит проверку на прочность. Иначе говоря, выясняется, что есть некоторая проблема (историческая, нравственная, политическая или иная), а то и целый комплекс взаимосвязанных проблем, которые серьезно занимают разум, но при этом уже содержат определенное доктринальное решение в каком-то месте Писания. И философ предлагает своему читателю, наверняка хорошо знакомому с соответствующими догматическими текстами, сравнить два подхода к оценке и осмыслению данной темы – рационально-критический и доктринально-теологический, самостоятельно сделав для себя нужные выводы.

Мы полагаем, что эта тематика – характер и методология интерпретации сакральных книг *именно философам* – имеет отнюдь не только отвлеченно-исторический смысл. И в современном светском философском дискурсе, таком свободном, обширном и разноплановом, до сих пор достаточно редки случаи, когда объектом анализа становится конкретный текст, включенный в тот или иной конфессионально санкционированный свод. Причин такой самоцензуры немало. Это и нежелание подвергнуться остракизму со стороны коллег по цеху за обращение к слишком «профанному» предмету, недостойному серьезного академического интереса в силу заведомого отсутствия в нем (как полагают) сугубо метафизического, эпистемологического, феноменологического, психоаналитического, историософского и прочего содержания. Это и опасения относительно вероятных протестов со стороны штатных теологов (экзегетов, комментаторов, церковных историков, герменевтиков и пр.), внимательно отслеживающих попытки подобного рода экскурсов и всегда готовых встать на защиту буквы Писания, гневно заклеив тех, кто без их разрешения хочет вторгнуться в «чужую епархию». Это и озабоченность по поводу реакции различного рода экзальтированных активистов, блогеров и публицистов, также ревниво относящихся к любого рода рациональной критике подобных книг, которые они сами зачастую едва знают и почти не читают, но готовы, иногда под самым неожиданным предлогом, громко заявить об оскорблении своих религиозных чувств. Это, наконец, просто непопулярность среди значительной части отечественных философов библейской и христианской проблематики, имеющая объяснение в элементарном незнакомстве многих из них с текстами Ветхого и Нового Завета¹.

¹Весьма вероятно, что корни такого отношения уходят в советскую эпоху, когда специалисты по диамату и истмату (в меньшей степени – историки философии) весьма пренебрежительно относились к религиоведам или, как их тогда именовали, «научным атеистам» и их литературной деятельности. По справедливости говоря, эти воинствующие (к тому же еще и пишущие) безбожники, напоподобие Е.М. Ярославского с его «Библией для верующих и неверующих», часто вполне заслуживали такого отношения за откровенный сервизм перед официальными властями и примитивное, далекое от всякой научности высмеивание-третирование как религии в целом, так и ключевых сакральных текстов в частности.

Такое избегание и дистанцирование на практике нередко оборачивается, к сожалению, отдаением исследования всего корпуса сакральной литературы на откуп авторам, априорно негативно настроенным в отношении философии. Причем среди них обычно задают тон те, кто изначально профессионально ангажирован и ориентирован в своей работе на собственные корпоративные цели, решает свои задачи, пользуется своими эффективными, пусть и довольно традиционными, методами (не имеющими порой никакого отношения к науке) и руководствуется собственными прагматическими представлениями об актуальности избираемых для теоретического рассмотрения тем.

Однако близкое знакомство с социальными и культурно-историческими реалиями прошлых эпох показывает, что такой расклад характерен не только для наших дней. И раньше были времена, когда философы в силу тех или иных причин старались не иметь напрямую дела с сакрально-догматической литературой как таковой. Эпоха Канта – немецкое Просвещение второй половины XVIII в. – как раз одна из них, при жизни мыслителя так или иначе работали практически все вышеуказанные факторы. Ведь и тогда многие университетские профессора избегали острых тем, чтобы не попасть в поле зрения бдительных святош-цензоров и не лишиться как минимум своей кафедры. И тогда комментаторы Писания старались держаться в рамках официальных церковных догм и очень нерешительно высказывались, когда требовалось отнестись к священному тексту самостоятельно и более или менее критически. И тогда хватало невежественных, но архиблагочестивых активистов, готовых «по зову сердца» броситься в бой с очередным «слишком умничающим безбожником», чуть только проносился слух, что тот нехорошо отозвался о священной книге.

Все это было, но, как показывает пример Канта, необязательно детерминировало поведение философа строго и однозначно. Те его работы, к анализу которых мы приступаем, суть именно такого рода показательные и приятные исключения. Они убедительно демонстрируют, что для честного и идущего до конца мыслителя нет табуированных извне тем и что именно благодаря собственной и тщательно продуманной рационально-логической методологии человек способен увидеть в давно, казалось бы, известных текстах нечто такое, что остается недоступным и непонятным для тех мирян, священников и пастырей, которые не хотят или просто неспособны оперировать философскими понятиями и рассуждениями.

Проблема начала истории

Первая из рассматриваемых нами работ – «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), где в центре внимания находится момент времени, когда человек выделяется из царства природы, противопоставляет себя ей и начинает двигаться своим собственным путем, весьма отличным от того, которым идут все прочие живые существа.

Начало человеческой истории, указывает Кант, не нужно выдумывать. Факт этого события, пусть оно и очень далеко отстоит от нас во времени,

выводится из опыта с учетом вполне надежного предположения, что «природа при этом первом начале была не лучше и не хуже, чем теперь, – предположение, соответствующее аналогии природы и не содержащее в себе ничего рискованного» (Кант 1980а: 43). Но, поскольку своя версия этого начала, как известно, содержится в самой первой книге Библии, Кант принимает, как он выражается, «увеселительную прогулку» по тем давно минувшим, но наверняка имевшим место событиям, заручившись священным документом как картой. Читателю предлагается перечитать главы II–VI книги Бытия, проследив, совпадает ли указанный там путь с тем, который философия избирает на основании понятий.

Состояние, в котором пребывают первые люди в Эдеме до своего грехопадения, выглядит с современной точки зрения вполне комфортным, хотя и своеобразным: зрелые люди, не нуждающиеся в материнском уходе, живут в паре (что необходимо для продолжения рода) и в месте, защищенном от нападения хищных зверей и обеспеченном продуктами питания. Подобно животным, человек живет по *инстинкту*, в роли которого выступает *глас Божий*, подсказывающий, какие предметы разрешены для употребления в пищу, а какие, напротив, запрещены. До той поры, пока человек простодушно прислушивается к этому гласу (под которым можно понимать и голос природы), а разум его пребывает в спячке, он чувствует себя совсем неплохо и не сталкивается ни с какими проблемами.

Но как только разум человека пробуждается, мир предстает перед ним совсем в ином свете; выясняется, что одним инстинктом жить уже нельзя. Самый первый шаг был связан с *пищей*: попробован именно тот плод, который, согласно заповеданному свыше инстинкту, есть нельзя; однако разум, невзирая на противодействие природы, все-таки сделал свое первое движение в сторону свободного выбора. Благодаря этому поступку у человека *открылись глаза*: «Человек обнаруживает в себе способность избирать образ жизни по своему усмотрению и не придерживаться, подобно другим животным, раз и навсегда установленного порядка» (Кант 1980а: 46). Правда, за минутным удовольствием последовали тревога и страх: как ориентироваться в бесконечном множестве окружающих предметов? Какие из них полезны, а какие вредны и опасны? Но возврата в прежнее состояние быть уже не могло.

Пробудившийся разум заставил человека по-новому взглянуть и на *инстинкт пола*, которым природа пользуется для продолжения рода (как инстинктом питания для сохранения индивида): влечение (благодаря воображению) становится более продолжительным и постоянным (а не периодическим, как у животных), оно *не пресыщается* и потому гораздо дольше сохраняется. Фиговые листья (Быт. 3:7) – продукт такого нового отношения к половой жизни: это не только *запрет*, подавление сексуального влечения, но и средство продлить влечение и придать ему возвышенную, духовную форму: «Отказ и был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность – в любовь, ощущение, просто приятное, – в понимание красоты сначала в человеке, а затем и в природе» (Кант 1980а: 47). Одновременно появляется и

скромность – качество, через которое человек внушает уважение к себе и которое есть первое указание к воспитанию человека как нравственного существа.

Еще одну новацию разума, если мы рационально оценим картину ожидающих человека забот и огорчений, которую рисует согрешившим Адаму и Еве Господь (Быт. 3:13-19), можно определить как *рассудочное ожидание будущего*. Эта способность также отличает человека от животных. Он предвидит будущие тяготы, беды, страдания и потому не только боится их, но и соответствующим образом пытается подготовиться. Он предвидит также и свою *смерть*, появляется *страх* смерти, от которого животные избавлены. В качестве надежды и утешения здесь выступает мысль о *жизни для потомства*, которое, возможно, устроится лучше.

Наконец, еще одно открытие, которое предстает пробудившемуся разуму, – это осознание, что человек есть *цель природы*, с ним в этом вопросе никто и ничто не может соперничать. Человек стал смотреть на других животных тварей как на средства, орудия для себя. Одновременно возникает еще смутная вначале мысль о *равенстве всех людей*, которая со временем примет отточенную форму золотого правила и категорического императива: «Итак, человек вступил в *отношения равенства со всеми разумными существами*, к какому бы классу они ни принадлежали (III, 22)², в силу своего безусловного желания *самому быть целью*, встречать со стороны всякого другого именно такую оценку и не быть употребляемым просто как средство для целей других» (Кант 1980а: 49).

Так или иначе, на этом пункте детство человека закончилось, он был изгнан из рая в мир, где его подстерегали тревоги, горести и незнакомые страдания. Однако он вошел в жестокий мир не совсем безоружным, в его распоряжении оказался «неугомонный разум», с помощью которого предстояло преодолевать все трудности и напасти. Разум склоняет человека «терпеливо переносить ненавистный ему труд, гоняться за презираемым им призрачным блеском и забыть, помимо всех мелочей, утраты которых он еще более боится, даже ужасающую его смерть» (Кант 1980а: 49).

Продолжая свой анализ, Кант замечает, что до пробуждения разума человек пребывал в состоянии нравственной невинности, то есть незнания добра и зла. «Первым шагом из этого состояния в нравственном отношении было, таким образом, *падение*; в физическом отношении следствиями этого падения, следовательно, было множество дотоле неизведанных жизненных невзгод. История *природы*, таким образом, начинается с добра, ибо она *произведение божье*; история *свободы* – со зла, ибо она *дело рук человеческих*» (Кант 1980а: 50). То, что с точки зрения индивида выглядит ущербом,

² Библейский стих, на который ссылается Кант, звучит в русском синодальном переводе так: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3:22). Очевидно, философ использует намек на существование других богов, который здесь содержится (рецидив древнего иудейского политеизма), как аргумент в пользу того, что есть где-то еще наделенные разумом существа иной природы.

с позиции рода оказывается безусловным приобретением. В силу этой диалектики индивид (памятуя, что благо рода – это и его благо) должен «все претерпеваемые им страдания и совершаемое им зло приписывать собственной вине, но вместе с тем, как член целого (рода), восторгаться и прославлять мудрость и целесообразность мирового порядка» (Кант 1980а: 50).

Эскиз первого этапа человеческой истории, который представлен в главах IV–VI книги Бытия, есть описание свершившегося перехода из эпохи покоя и мира в эпоху труда и *раздора*. Объективный смысл и оправдание тех тягот, насилия и жестокости, которыми изобиловала тогдашняя жизнь, заключается в необходимости объединения отдельных индивидов в общество. Потребность в защите своей земли и плодов своего труда заставляет людей действовать сообща, строить все более крупные и хорошо защищенные поселения, затем города, в которых собираются значительные богатства и возникают зачатки гражданского устройства, искусства и культуры.

Такой подход дает философу основание по-своему взглянуть на описанный в главе IV книги Бытия конфликт между первыми детьми Адама – пастухом Авелем и земледельцем Каином. Кант совсем не склонен здесь однозначно, вслед за Моисеем, номинальным автором Пятикнижия, и в традициях официальной церкви сочувствовать первому и осуждать второго, скорее наоборот – надо учесть, что труд земледельца тяжел, зависит от превратностей погоды, требует постоянного пребывания на одном месте и охраны своей территории. «...Земледелец как будто должен был завидовать пастуху, как пользующемуся большей благосклонностью неба... но в действительности последний, поскольку он оставался в соседстве с земледельцем, стал ему в тягость, потому что пасущийся скот не щадит его растений» (Кант 1980а: 53). Так что кровавая развязка и братоубийство были, в общем-то, предreshены: у земледельца просто не было иного выхода, как употребить силу против вольного скотовода и уйти куда-нибудь подальше от пастухов с их бесчисленными стадами, что, собственно, и сделал Каин, который пошел «от лица Господня; и поселился в земле Нод, на восток от Едема» (Быт. 4:16).

Однако философ констатирует, что тогдашний человеческий род не смог выполнить свое предназначение – властвовать над землей, ибо его жизнь выродилась, с одной стороны, в деспотизм могущественных тиранов, с другой – в рабское служение. Поэтому и потребовался Всемирный потоп, который стер этот род с лица земли, оставив горстку праведников, чтобы от них произвести обновленное человечество. Но для должным образом направленного разума вся допотопная история представляет собой поучительный урок, заключающийся в том, что именно *недовольство Провидением* становится причиной нравственного развращения, которое, в свою очередь, ведет к самым печальным последствиям для всего человечества.

Недовольство своим текущим состоянием может принимать многообразные формы. Это и недовольство *неизбежностью войны*, когда желание мирной, спокойной, бесконфликтной жизни оборачивается застоєм, упад-

ком культуры и потерей свободы³. Это и недовольство *краткостью человеческой жизни* и наивное желание долголетия, которое бы только продлило и умножило нравственные пороки, от которых люди вовсе не желают избавляться. Ригорист Кант весьма суров в оценке моральных достоинств своих современников с их бесконечными сетованиями и малодушным нытьем: «Только ребяческим рассудком человека можно объяснить то, что он боится смерти, не любя жизни, и, когда последняя становится ему невмоготу, продолжает влачить свое существование, как будто удовлетворенный, не переставая, однако, повторять свои жалобы» (Кант 1980а: 57). Наконец, это *тоска по золотому веку* – мнимому состоянию, где будут удовлетворяться лишь естественные потребности людей, будет полное равенство и неизменный мир. Во всех этих случаях человек оценивает цивилизацию лишь с точки зрения личного *наслаждения* и выдвигает свою лень в противовес той *деятельности*, которая одна могла бы сделать его жизнь достойной.

Человек, подытоживает философ, не должен перекладывать ответственность ни на якобы неблагоприятное к нему Провидение, ни на грехи праотцов. Он обязан честно принять, что все поступки – это его собственные поступки, и если они плохи, то причина – злоупотребление разумом: «И таково заключение философски разгаданной древнейшей человеческой истории: необходимо примириться с Провидением и ходом человеческой деятельности в целом, который направлен не от добра ко злу, но постепенно развивается от худшего к лучшему и успехам которого каждый в своей области призван самой природой посылно содействовать» (Кант 1980а: 59)⁴.

Важно подчеркнуть, что с позицией Канта полностью солидаризируются последующие представители немецкого классического идеализма, хотя и делают это, как правило, не ссылаясь прямо на своего гениального

³ Точности ради надо указать, что стимулом к развитию культуры Кант считает не саму войну, а *приготовления* к ней. Также оговаривается, что речь идет о современном этапе истории, оставляя для будущего этот вопрос открытым: «...только (Бог ведает когда) при достижении нами наивысшего предела последнего (прогресса. – В.В.) постоянный мир мог бы быть для нас благодетелем, и только при этом условии он был бы единственно возможен» (Кант 1980а: 57). Конечно, сейчас Канту пришлось бы внести в свою позицию серьезные коррективы.

⁴ Эта позиция оказывается близкой и Л.Н. Толстому, который считает примирение с высшей мудростью необходимым для человека, вставшего на путь самосовершенствования, и потому включает соответствующий фрагмент из Канта в собственной обработке в свой «Круг чтения»: «Мыслящий человек испытывает скорбь, которая может, пожалуй, даже повести к порче нравственности и о которой поверхностный человек не имеет понятия: именно, когда он задумывается над несчастиями, которые так сильно угнетают человеческий род, и, по-видимому, не имея надежды на что-нибудь лучше, он испытывает недовольство Провидением, управляющим мировым порядком. Но не осуждать Провидение (хотя бы оно предназначило нам сейчас в нашей земной жизни такой трудный путь) – в высшей степени важно: частью для того, чтобы мы не теряли среди тягот жизни мужества, частью для того, чтобы мы, сваливая вину на Провидение, не упускали из виду нашей собственной вины, которая, может быть, есть единственная причина всех наших зол» (Толстой 1991: 178).

предшественника. Так, по мнению Фихте, тот путь, который человечество проходит в своем историческом становлении и восходящем приближении к царству разума, – путь необходимый, целиком укладывающийся в божественный проект. Поэтому выход из райской невинности никак нельзя трактовать как печальную и обидную для человеческого рода трагическую случайность. Это путь, который человечество «должно пройти собственными ногами», оно должно сделать себя субъектом исторического действия своими силами, а без утраты этого первоначального состояния человеческая история просто не смогла бы начаться, люди «коснели бы в мертвом, неподвижном и застывшем бытии».

Хотя рай, в котором обитали Адам и Ева до их соращения хитрым змеем, – это идеальное, в известном смысле, общество, общество мира и гармонии, «рай правого делания и правого бытия», но оно спит, в нем разум неотличим от инстинкта, а единство бытия, деятельности и сознания существует лишь постольку, поскольку все эти компоненты еще не развиты, не включились в процесс становления. Чтобы запустить данный процесс, человечество должно пробудиться к жизни: «Едва оно приняло смелое решение отважиться на собственную жизнь, как приходит ангел с огненным мечом принуждения к правой жизни и изгоняет человечество из жилища, где оно жило в невинности и мире» (Фихте 1998: 229). Конечно, в этой жизни с внешней стороны мало привлекательного, она проходит в болезнях, нужде и голоде; люди почти не знают покоя и отдыха. Но зато изо всех этих невзгод и лишений вырастает, наконец, «желанный плод познания», человечество «вкушает последний, и у него открываются глаза и укрепляются руки, и оно само созидает себе рай по образу потерянного; у него вырастает древо жизни, оно протягивает руки к его плоду, вкушает его и живет в вечности» (Фихте 1998: 229).

Подобно Канту и Фихте, Гегель весьма скептичен в отношении библейского мифа о первобытном рае, несмотря на его повсеместное распространение среди различных народов: «В Библии рассказывается о рае. Многие народы верят в то, что подобный рай существовал в прошлом, сожалеют об этом потерянном рае и видят в нем цель, к которой стремятся и которой достигнет человек. В зависимости от ступени образования, достигнутой народом, этот рай в прошлом и будущем наполняется нравственным или безнравственным содержанием» (Гегель 1976: 419). Но первобытное, естественное состояние – это отнюдь не то, о чем следует тосковать и к чему следует стремиться вернуться, а то, что нужно преодолеть и из чего нужно вырваться, чтобы встать на путь обретения подлинной духовной свободы: «В действительности то первое естественное единение в качестве существования есть не состояние невинности, а состояние грубости, вожделения и дикости вообще. Животное – не доброе и не злое, а человек в животном состоянии дик, зол, он таков, каким он *не должен быть*. Таким, каков он от природы, он быть не должен, но должен быть таким, каков он есть посредством духа, посредством знания и воления того, что правильно» (Гегель 1976: 422).

Проблема благодати/неблагодати Бога в свете зла как факта наличного бытия

В статье «*О неудаче всех философских попыток теодицеи*» (1791) Кант обращается к одному из самых загадочных текстов Ветхого Завета – книге Иова, которая, собственно, во многом и инициировала работу философской и богословской мысли в поисках разрешения очевидного противоречия между двумя приписываемыми высшему существу атрибутами – всеблагодатью и всемогуществом.

Теодицея, в толковании Канта, – это защита высшей мудрости Создателя от иска, который предъявляет к ней разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно. Хотя выдвижение подобных исков и выглядит претенциозно, но, в принципе, человек как существо разумное имеет право испытать любые утверждения. Вправе он выступить и на другой стороне – в качестве адвоката высшей мудрости: «Сочинитель теодицеи позволяет возбудить такую тяжбу перед судом разума и выражает готовность представлять ответчика в качестве поверенного, педантично возражая на все претензии противника» (Кант 1980b: 60).

Но, как показала многовековая (а если считать с книги Иова, то не менее чем двухтысячелетняя) история теодицеи, ни одно из этих благочестивых возражений не выдержало испытаний разумом. Например, аргумент богозащитников, согласно которому недопустимо отождествлять *наше* представление о целесообразности с высшим, божественным «скорее вызывает досаду, чем даже сама жалоба, не требует никаких возражений, и каждому человеку, не лишенному хоть малейшего нравственного чувства, позволительно испытывать к ней (к такой апологии. – В.В.) стойкое отвращение» (Кант 1980b: 64).

Примерно то же самое следует сказать и про объявление однозначно ложным допущения, что бедствия в судьбе человека перевешивают радости и сладости жизни, или маловразумительное упование на то, что порочного человека наказывает голос совести, преследующей его как фурию. Добродетельный человек, конечно, может как бы ссужать порочному свою собственную духовную природу, но для того, у кого просто нет совести, нет и мучителя, карающего за совершенные злодеяния. Не менее сомнительной для разума выглядит ссылка на то, что страдания в этой жизни искупаются наградой в жизни будущей: «Что до того, будто бы конец этой земной жизни скорее всего не есть конец всей жизни вообще, так эта возможность не должна считаться *оправданием* Провидения, ибо она лишь предписана морально-религиозным разумом как путь, на котором сомневающийся обращается к терпению, но не обретает успокоения» (Кант 1980b: 67).

Бесконечные препирательства между теми, кто выдвигает доводы за и против мудрости и благодати Провидения, можно преодолеть лишь одним путем – достоверно продемонстрировать абсолютную неспособность нашего разума «*проследить отношение, в котором доступный когда-либо опытному познанию мир стоит к высшей мудрости*» (Кант 1980b: 69). Подобная

демонстрация возможна при обращении к критической методологии, которая неоспоримо доказывает, что у нас нет способа согласовать данные о чувственном мире (представленном в опыте) и мире сверхчувственном (интеллигибельном, данном лишь разуму). Стало быть, теоретических доказательств «моральной мудрости миродержителя» ни один смертный не может получить в принципе.

Возможны лишь два способа истолкования декларируемой воли божественного законодателя: а) *доктринальное* – через сопоставление использованных им выражений с известными наперед его же намерениями; б) *аутентичное* – его дает сам законодатель.

Доктринальная теодицея, как бы ни изощрались ее сторонники, терпит неудачу, поскольку пытается из картины мира, взятого как предмет опыта, извлечь понятие о конечной цели Бога, которая всякий раз является моральной, но которая непосредственно в опыте никак не может быть выражена. Правильной может быть только *аутентичная теодицея*, где Бог (через посредство нашего разума) сам становится истолкователем своей воли, обнаруженной в творении. Но это истолкование принадлежит уже не мудрствующему, спекулятивному разуму, а разуму *практическому, властительному*, и оно «может рассматриваться как непосредственная декларация и глас Божий, посредством которого он букве своего творения сообщает смысл» (Кант 1980b: 70). Аллегорическое выражение такой аутентичной интерпретации Кант и находит «в одной старой священной книге» – книге Иова.

В основе сюжета лежит диспут Иова с тремя друзьями – Елифазом, Вилдадом и Софаром, к которым неожиданно присоединяется молодой Елиуй, еще более жесткий антагонист Иова. Диспут этот есть столкновение двух принципиально различных видов теодицеи, морально объясняющей горькую участь Иова – честного и невинного праведника, на которого обрушились невообразимые несчастья по причинам, неизвестным ни ему, ни его мнимым друзьям. Друзья Иова все людские беды в мире объясняют, априорно исходя из божественной справедливости: всякое страдание есть справедливое наказание за какое-либо преступление. Поэтому они уверены, что имеются какие-то умышленно утаиваемые их несчастным другом прегрешения. Они являются *доктринерами* в своей презумпции законности божественного правосудия, постулируя то, что как раз нуждается в доказательстве. Более того, «говорят так, как если бы их втайне подслушивал тот Всемогущий Владыка, чье дело они разбирают на суде своем и чью милость они в глубине души надеются заслужить своим суждением, заботясь о ней более, чем об истине» (Кант 1980b: 71). Коварство состоит в том, что они *симулируют* убеждения и говорят о вещах, о которых не имеют и не могут иметь понятия. Поэтому Иов вполне обоснованно упрекает их в лицемерии и лицепрятии. Вся их теория – это соединение излишне спекулятивного разума с трусливым, показным, набожным смирением.

Напротив, Иов для Канта есть олицетворение *аутентичной теодицеи*. Совесть не делает ему никаких упреков, и он признает, что мог как существо слабое только *ошибаться*, но никак не грешить. Он придерживает-

ся такой системы теодицеи, в которой решение Господне непререкаемо⁵, но, поскольку факт его страданий налицо, а грехи не могут быть тому причиной, он адресует Богу свои возмущенные вопросы, так ужасающие его приятелей. Хотя смысл его эмпирических страданий так и остается для него нераскрытым, но именно он, Иов, удостоивается в ветхозаветной книге божественной милости – удостоивается самым парадоксальным образом и весьма неожиданно для его благочестивых оппонентов. Лично явившись, наконец, участникам дискуссии, после того как они исчерпали все свои аргументы, Господь показывает красоту и целесообразность этого мира, но целесообразность *вышнюю*, не отвечающую обычным человеческим представлениям о добре и мудрости, целесообразность даже губительную, разрушительную. Тем самым доказывается, что «порядок и содержание целого изобличают мудрость создателя, хотя сами неисповедимые для нас пути его в физическом порядке вещей... должны оставаться при этом сокровенными» (Кант 1980b: 72).

Насколько вопросы, поднятые древним автором, остаются актуальными, видно, по мнению Канта, из того бесспорного факта, что Иова, христианского и иудейского святого, праведника, внесенного во все каноны и святцы, «перед любым судом догматической теологии: перед синодом, инквизицией, преподобным классисом или перед любой оберконсistorией нашего времени ждала бы, вероятно, горькая участь» (Кант 1980b: 72-73)⁶. Но приговор Божьего суда в ветхозаветной книге, однозначно отдавший предпочтение искреннему и честному человеку в лице Иова перед благочестивыми льстецами, остается в силе для любой эпохи.

Иов как представитель аутентичной теодицеи духовно близок философу именно своим твердым и последовательным образом мыслей, несоместимым с фальшью и лукавством⁷, ведь именно такой «образ мыслей показывает, что не моральность свою на вере, но веру основывает на моральности; а в таком случае, он принадлежит, однако, к более высокому и почтенному роду, т.е. к такому роду людей, который утверждает религию не в домогательстве милостей, но в добропорядочном образе жизни» (Кант 1980b: 73). Сила таких людей – в честности и искреннем признании

⁵ «Нога моя твердо держится стези Его; пути Его я хранил, и не уклонялся. От заповеди уст Его не отступал; глаголы уст Его хранил больше, нежели мои правила. Но Он тверд; и кто отклонит Его? Он делает, чего хочет душа Его» (Иов 23: 11-13).

⁶ *Классис и консистория* – церковно-административные органы реформатов-кальвинистов и лютеран соответственно. Современные исследователи фиксируют наличие в каноническом тексте ряда ортодоксальных редакторских вставок, явно имеющих целью ослабить богоборческий пафос речей Иова и оправдать включение его книги в иудейский, а затем и христианский каноны (Рижский 1992: 90-95). Однако и в древности, и в Средневековье многие богословы принципиально продолжали видеть в данном персонаже лишь скептика, бунтаря против Бога, отрицателя божественного промысла и т.д., но никак не святого (Рижский 1991: 146).

⁷ «Не скажут уста мои неправды, и язык мой не произнесет лжи! Далека я от того, чтобы признать вас справедливыми; доколе не умру, не уступлю непорочности моей. Крепко держал я правду мою, и не опущу ее; не укорит меня сердце мое во все дни мои» (Иов 27:4-6).

бессилия нашего разума, и она всегда ставит их выше тех, кто (неважно, из каких соображений) сплось и рядом готов исказить свои, равно как и чужие, мысли в лживых высказываниях.

Итак, заключает Кант, самое главное – это чистая совесть и вера. Человек может ошибаться относительно объекта своего суждения, но ни в коем случае он не может заблуждаться в вопросе, действительно ли верит в свою правоту или только притворяется. «В озабоченности тем, чтобы осознать эту веру (или это неверие) и не симулировать правоту, которой мы за собой не сознаем, как раз и состоит формальная совестливость, лежащая в основании правдивости» (Кант 1980b: 74).

Проблема конца истории

Пытливую человеческую мысль всегда притягивала проблема не только начала истории, но и ее грядущего или хотя бы вероятного *конца*. Оба узловых пункта нашли отражение в Библии, и у Канта также есть работа, как бы симметричная «Предполагаемому началу человеческой истории», а именно «*Конец всего сущего*» (1794), где он обращается к заключительной книге Библии – Апокалипсису, или Откровению Иоанна Богослова, и к проблеме описанного там конца света.

Эту тему Кант затрагивает также в создававшейся параллельно «Религии в пределах только разума», где оценивает то состояние церкви и человечества, которое обрисовано в последних главах Апокалипсиса. Окончательное отделение добрых от злых, победа божественного государства над всеми внешними врагами (включая земное государство как царство ада), истребление смерти как «последнего врага доброго человека», наконец, соединение праведников («граждан неба») с их небесным учителем и идеальный мир, где «Бог есть все во всем», – все это можно рассматривать как полное завершение и последнее доказательство непоколебимости Царства Божьего. Но если мы представляем его не в *мессианском* смысле (оставаясь в границах конфессиональной веры – христианской либо иудейской), а в *моральном*, то должны отдавать себе отчет в том, что не *обозреваем* здесь конец предвидимой мировой эпохи, а лишь *заглядываем* в это завершение, приближаясь к высшему из возможных на земле благ и определяя, что можем делать для его завершения (Кант 1980c: 209).

В новом мире прекратят свое существование и историческая вера, и ее священное писание (вместе с той книгой, где данный мир предвозвещен), перейдя в чистую, одинаково ясную для всего человечества религиозную веру. Но пока наш удел – лишь приближение этого состояния посредством все большего освобождения религии разума от ее условно-исторической оболочки. «Явление антихриста, хилиазм, оглашение близости конца мира – все это в освещении разума может принимать положительное символическое значение», но должно трактоваться в интеллектуальном смысле, то есть не как предвидимые заранее эмпирические события, а как выражение нашей необходимости всегда быть в готовности к ним и как рассмотрение себя в качестве призванных граждан божественного (эти-

ческого) государства. Именно как наше правильное уmonoстроение и понимает Царство Божье Иисус в известном месте Евангелия от Луки (Кант 1980с: 209)⁸.

В «Конце всего сущего» Кант разбирает эту проблему более основательно. Страшный суд как грядущий переход из времени в вечность, о котором возвещается в Апокалипсисе, равнозначен *концу всякого времени*⁹. Поскольку вечность – величина, несоизмеримая со временем, мы можем иметь о ней только негативное понятие, и переход в нее должен мыслиться не как смена физических состояний¹⁰, но только как выход в сверхчувственную реальность, где вещи не подлежат иному определению, кроме морального: «Сама идея конца всего сущего ведет свое происхождение от размышлений не о *физической*, а о *моральной* стороне дела. Только последняя может быть соотнесена с идеей сверхчувственного... а значит, с идеей вечности» (Кант 1980d: 280).

Как бы мы ни рассматривали будущую вечность – с «унитарной» точки зрения, где все души, в конце концов, обретают блаженство, или с «дуалистической», где одним суждено вечное блаженство, а другим – такие же вечные муки, мы остаемся на уровне догматических представлений, заведомо превосходящих спекулятивные возможности человеческого разума. В любом случае разум принуждает нас ограничивать свои идеи условиями практического употребления, «ибо перед нами нет ничего иного, что готовило бы нас сейчас к нашей участи в будущем мире, кроме приговора собственно совести...» (Кант 1980d: 282). Сопровождаемые различными ужасами картины светопреставления и апокалиптических страстей, конечно, сильно действуют на воображение людей, но всегда остаются при этом за пределами разумного рассмотрения, выполняя лишь вспомогательную функцию – подкрепление уже имеющихся у нас моральных основоположений.

⁸ В синодальном переводе это место выглядит так: «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, И не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:20-21). Именно такую дефиницию избирает и Л.Н. Толстой для названия одного из самых фундаментальных своих религиозно-философских трактатов: «Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание» (Толстой 1992).

⁹ «И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу И клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет» (Апок. 10:5-6).

¹⁰ Кант благодаря своей хорошей естественно-научной выучке подмечает, что традиционное толкование физических и астрономических событий, описанных в Апокалипсисе, несовместимо с научной картиной мира: «Если *конец сущего* представить себе как конец света в той форме, как он существует ныне, а именно что звезды падут с неба, небосвод рухнет (или рассыплется, как листы книги), и все сгорит, и будет создано новое небо и новая земля как обитель блаженных и ад для грешников, то такой судный день, конечно, не может стать последним, ибо за ним последуют другие дни» (Кант 1980d: 280). Иначе говоря, *такой* конец – это еще не «конец всего сущего».

По Канту, логически возможны три варианта конца всего сущего:

1) *естественный* – соответствующий целям божественной мудрости (как в физическом, так и в моральном плане) и, следовательно, доступный (в практическом отношении) нашему правильному пониманию;

2) *мистический (сверхъестественный)* – происходящий под воздействием причин, *недоступных нашему пониманию*;

3) *противоестественный (извращенный)* – конец, который мы вызываем сами вследствие *неправильного понимания* нами конечной цели.

Первый вариант, самый оптимальный, не содержит в себе, как может показаться, противоречия: признание естественности как цепи непрерывно происходящих изменений, не приносящих будто бы никому окончательного удовлетворения, не исключает установки практического разума именно на нечто вневременное, абсолютное и незыблемое: «В соответствии с этой идеей правило практического употребления разума гласит: мы должны воспринимать наши максимы так, как будто при всех уходящих в бесконечность изменениях от хорошего к лучшему состояние наших моральных убеждений не подвержено действию времени» (Кант 1980d: 286).

Различным *мистическим* вариантам будет предаваться разум, который вместо того, чтобы оставаться, как подобает интеллектуальному существу, в пределах чувственного мира, уходит в *грезы*, произвольно продуцируя разнообразные догматические конструкции, ни одна из которых не может быть ни аргументирована рационально, ни подтверждена эмпирически¹¹. Такие проекты характерны как для восточных религий (например, тибетского буддизма), так и для европейских философских доктрин типа пантеизма или учения об эманации, нивелирующих человеческую личность. Но они возможны и в христианстве, причем их создатели часто руководствуются самыми благими побуждениями, намереваясь, например, содействовать распространению и укреплению религии в народе. Кант пронизательно замечает, что эта, в сущности, бессмысленная и в лучшем случае никчемная с точки зрения морали деятельность, к сожалению, не прекратится и в будущем: «Могут, конечно, возразить: сколько раз существующий план провозглашался лучшим; на нем следует остановиться, он останется навечно... как будто уже наступила вечность и вместе с ней конец всего сущего. Тем не менее снова и снова возникают новые планы, из которых новейший подчас оказывается всего лишь возрождением старого, и в будущем никогда не будет недостатка в еще более окончательных проектах» (Кант 1980d: 289).

Но христианство подстерегает еще одна опасность – выродиться таким образом, чтобы спровоцировать третий, *противоестественный* вариант конца. Ему явно не хватало раньше и не хватает теперь *любви*, которую призваны внушать людям заповеди: «... именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершен-

¹¹ Среди таких конструкций Кант, видимо, по недоразумению, называет «чужовишную систему Лао-цзы о высшем благе, которое должно представлять собой *ничто*» (Кант 1980d: 287). Такая характеристика гораздо больше подходит не китайскому даосизму, а буддизму махаяны, правда, также широко распространенному, помимо многих других азиатских стран, в Китае.

ство человеческой природы и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона» (Кант 1980d: 289-290). Если христианство собирается вырастить в сознании людей любовь к осознанию своего долга, то оно должно действовать не как командир, требующий *подчинения* своей воле, а как друг, видящий в людях *свободных* и *суверенных* субъектов, руководствующихся собственными понятиями о добре и зле и имеющих *право на выбор*. Меньше всего должно оно прибегать к угрозам и насилию, даже в своих отвлеченных рассуждениях, не говоря уже о практике¹².

Наказания, о которых часто говорит Иисус в Евангелиях и которые так красочно расписаны в Апокалипсисе, не должны выступать как побудительные мотивы к исполнению христианских заповедей. Это лишь доброжелательные *предостережения*: людям следует знать, что, если они преступают моральный закон, их неминуемо ожидают разнообразные беды. Равно и *блаженства*, обещаемые Иисусом, – это не средства, чтобы *завлечь* человека вести праведный образ жизни, ибо тогда христианство оказалось бы недостойным любви. Христианство должно внушать *бескорыстную* любовь и не требующую награды моральность, только так оно сможет сохранить за собой сердца людей.

Если же христианству суждено утратить достоинства любви (а это неминуемо произойдет, когда место кротости займет, как уже много раз бывало, вооруженный начальственными директивами авторитет), то господствующим образом мышления станет антипатия и отвращение к этой религии. Вот тогда, действительно, произойдет именно то, что предречено Иоанном Богословом: «... *антихрист*, которого считают провозвестником страшного суда, начнет свое (предположительно основанное на страхе и своекорыстии) недолгое правление, а затем, поскольку христианству, *предназначенному* быть мировой религией, судьба не *благоприятствует* стать таковой, наступит в моральном отношении извращенный конец всего сущего» (Кант 1980d: 291). Сбудутся ли когда-нибудь апокалиптические пророчества, зависит, в первую очередь, от поведения самих христиан – как от благочестия и благоразумия мирян, так и от мудрости, прозорливости и нравственности их уважаемых пастырей и архипастырей.

Заключение

В рассмотренной нами философской трилогии, имеющей дело с начальной, одной из центральных и последней книгами Библии, Кант наглядно

¹² По мнению А.В. Гулыги, Кант, говоря о третьем, «противоестественном конце всего сущего», «явно намекал на противоестественный характер тех насильственных мер, которыми министерство Вельнера пыталось укрепить положение религии» (Гулыга 2005: 209). Нам же думается, что философом все-таки двигали более серьезные мотивы, чем банальное и конъюнктурное желание намекнуть тогдашнему прусскому министру юстиции и образования, что его действия неправомерны. Очевидно, что метафизические размышления Канта не ограничиваются пространственно-временными масштабами Пруссии конца XVIII в.; они должны трактоваться в гораздо более широком, даже предельном смысле – как размышления о возможном конце всякого бытия, по крайней мере, бытия человеческого.

демонстрирует эффективность своей рационально-критической методологии. Как и большие трактаты родоначальника немецкого классического идеализма, так и эти его небольшие произведения касаются проблем, имеющих непреходящее значение и встающих перед самостоятельно мыслящим разумом в любой стране и в любую эпоху. Кант и сегодня дает нам (и верующим, и неверующим) ориентиры, как следует относиться к сакральным книгам, и предоставляет средства, чтобы не только постичь их объективный смысл, смысл *в себе*, но и сделать этот смысл понятным и значимым лично *для нас*.

Разумеется, любой философ, если он достаточно оригинален, честен и последователен, остается самим собой и в этом случае. Кантовский критицизм – всего лишь одна из множества философских систем, которые могут что-то заимствовать из него, в чем-то солидаризироваться с ним, а в чем-то идти своим, совершенно другим путем. Образ священной книги, который сложился в сознании одного философа, вряд ли совпадет с тем, который сформируется в сознании другого. Ценность рассмотренных работ Канта не в том, что мы обнаруживаем готовые рецепты и подсказки, а в том, что, знакомясь с тем, как мыслит и действует свободный дух в другом человеке, мы лучше понимаем, как действует тот же самый дух в нас самих. И этот дух вправе иметь свое мнение относительно любой идеи, любой ценности и любой концепции независимо от формы их выражения и того условного статуса, который они обретают в конкретном социокультурном пространстве-времени.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Гегель Г.В.Ф. 1976. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии : в 2 т. Москва : Мысль. Т. 1. С. 205-530.
- Гулыга А.В. 2005. Кант. Москва : Молодая гвардия. 280 с.
- Кант И. 1980а. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. Москва : Наука. С. 43-59.
- Кант И. 1980b. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Трактаты и письма. Москва : Наука. С. 60-77.
- Кант И. 1980с. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. Москва : Наука. С. 78-278.
- Кант И. 1980d. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. Москва : Наука. С. 279-291.
- Рижский М.И. 1991. Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение. 248 с.
- Рижский М.И. 1992. Библейские вольнодумцы. Москва : Республика. 236 с.
- Толстой Л.Н. 1991. Круг чтения: избранные, собранные и расположенные на каждый день Л. Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. Т. 2. Москва : Политиздат. 399 с.
- Толстой Л.Н. 1992. Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // Толстой Л.Н. Избранные философские произведения. Москва : Просвещение. С. 190-419.
- Фихте И.Г. 1998. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого; Назначение человека; Основные черты современной эпохи. Минск : Попурри. С. 217-472.

References

- Fichte J.G. Characteristics of the Present Age, *Fichte J.G. Some Lectures concerning the Vocation of the Scholar; The Vocation of Man; Characteristics of the Present Age*, Minsk, Popurri, 1998, pp. 217-472. (In Russ.).
- Gulyga A.V. *Kant*, Moscow, Molodaya gvardiya, 2005, 280 p. (In Russ.).
- Hegel G.W.F. Lectures on the Philosophy of Religion, *Hegel G.W.F. The Philosophy of Religion in 2 volumes*, Moscow, Mysl', 1976, vol. 1, pp. 205-530. (In Russ.).
- Kant I. Conjectural Beginning of Human History, *Kant I. Treatises and Letters*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 43-59. (In Russ.).
- Kant I. On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies, *Kant I. Treatises and Letters*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 60-77. (In Russ.).
- Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone, *Kant I. Treatises and Letters*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 78-278. (In Russ.).
- Kant I. The End of All Things, *Kant I. Treatises and Letters*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 279-291. (In Russ.).
- Rizhskij M.I. *Biblical Freethinkers*, Moscow, Respublika, 1992, 236 p. (In Russ.).
- Rizhskij M.I. *The Book of Job: From the History of the Bible Text*, Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe otdelenie, 1991, 248 p. (In Russ.).
- Tolstoy L.N. *Reading Circle: Many Writers' Thoughts on Truth, Life, and Behavior, Selected, Collected and Arranged by Leo Tolstoy for Every Day*, vol. 2, Moscow, Politizdat, 1991, 399 p. (In Russ.).
- Tolstoy L.N. The Kingdom of God is within You, or Christianity not as a Mystical Teaching, but as a New Life-Conception, *Tolstoy L.N. Selected Philosophical Works*, Moscow, Prosveshhenie, 1992, pp. 190-419. (In Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Вячеслав Юрьевич Васечко

доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург, Россия;
ORCID: 0000-0002-1808-4404;
ResearcherID: K-2505-2018;
SPIN-код: 3610-5534;
E-mail: vyacheslavpetro@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vyacheslav Yu. Vasechko

Doctor of Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia;
ORCID: 0000-0002-1808-4404;
ResearcherID: K-2505-2018;
SPIN-code: 3610-5534;
E-mail: vyacheslavpetro@yandex.ru