

А.К. Судаков

Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат*

Судаков Андрей Константинович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

Подвергнув критике традиционные доказательства бытия Божия, в «Критике практического разума» Кант сделал попытку доказать нравственную необходимость постулирования бытия верховной божественной личности как условия осуществления «производного высшего блага», понимаемого как необходимая связь добродетели и соразмерного ей счастья/блаженства конечных существ. Место онтологических и космологических аргументов занимает этикотеология, апеллирующая к условиям реализации морального закона и смыслу человеческого счастья. В статье рассматривается внутренняя логика этого кантовского доказательства и проблемы, которые оно порождает в контексте кантианской морали. С этим контекстом плохо согласуется уже само двусоставное понятие производного высшего блага, связывающего добродетель и счастье. Специфически кантовский взгляд на счастье/блаженство как принципиально неопределенный идеал «не разума, а только воображения», рождающий антиэвдемонистическую нравственную доктрину, для которой высшее благо есть безусловно добрая воля, едва ли совместим с требованием метафизических и теологических гарантий пропорционального нравственности счастья. Реализация высшего этического блага исключает борьбу и вместе с ней кантианскую добродетель как моральный образ мыслей в борьбе. Наконец, христианское учение о Боге, признание которого кенигсбергский философ хотел бы объявить необходимым по моральным соображениям, не заключает в себе обещаний и тем более гарантий эвдемонии в широком смысле слова, но разделяет с кантианской моралью строгий ригоризм. Этика с односоставным понятием высшего блага фактически снимает проблему теодицеи с повестки дня; двусоставное высшее благо реанимирует проблему теодицеи не в самом перспективном ее варианте: так, место благодати в этой новой теодицее занимает нравственность. Позднейший немецкий идеализм в своих построениях философии религии оставил это странное кантовское доказательство Бога в стороне.

Ключевые слова: Кант, высшее благо, постулат, бог, христианство, моральная необходимость, добродетель, блаженство, теодицея

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта, осуществленного при поддержке РФНФ, грант 15–03–00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

О кантовской этико-теологии после двух сотен лет исследований, критик и обсуждений очень сложно сказать что-то новое. Я постараюсь представить в нижеследующем беглое изложение аргументации Канта в пользу его «постулата» бытия Божия и некоторые соображения о том, почему, на мой взгляд, оценка этого постулата в знаменитом романе М.А. Булгакова является историко-философски, более того, строго кантиански, совершенно корректной, даже если она исходит, приблизительно говоря, из уст своего рода Мефистофеля.

Структура кантовского практико-философского аргумента

Своеобразие этой аргументации уже в том, что, по Канту, к допущению существования высшего существа приводит постулируемая моральным законом возможность соразмерного нравственности блаженства (счастья) разумных существ. В «Критике практического разума», где мы и находим то, что может быть с оговорками определено как кантовское «доказательство» бытия Божия, понятие высшего блага мыслится состоящим из двух элементов, или двусоставным; из этих элементов высшего блага Бог выступает гарантом достойного добродетели счастья/блаженства, а не самой по себе добродетели.

Счастье/блаженство – это состояние разумного существа, когда в его существовании все происходит согласно его воле и желанию (*nach Wunsch und Willen*); чтобы так было в самом деле, нужно, чтобы природа согласовалась со всеми целями существа и с определяющим основанием его воли. Кант-этик, конечно, радикальный противник всякого натурализма, он повторяет также и здесь: веления морального закона становятся для нас нормативными через определяющие основания, независимые от природы (природы в широком смысле, а также и природы человека), а поэтому также и от согласия природы с нашей эмпирической волей. Однако закон обращен к конечному существу, действующему в мире и точно знающему о себе, что оно – не причина мира и природы, но часть мира и постольку зависит от него¹ и что поэтому силой своей собственной воли оно не может достичь согласия природы в целом со своими целями; для этого пришлось бы пересоздать природу мира. Разумное существо сознает свою неспособность и бессилие сделать природу совершенно согласной с целями его потребностей и с теми практическими правилами, которыми оно руководствуется в преследовании своих мирских удовлетворений². Необходимая связь между добродетелью и пропорциональным ей счастьем/блаженством не может следовать как результат собственных усилий существа; однако и «в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней блаженством существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависимого от него»³. Тем не ме-

¹ *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 625.

² Там же.

³ Там же. Говоря подобное, Кант как бы мимоходом и попутно открывает читателю «Критики» чистую правду о законе и высшем благе в своей этике. Кантов моральный закон (точно так же, как и моральный закон Евангелий) совершенно отвлекается от измерения «блаженства», не обещает «блаженства» ни всем людям, ни даже только одним мудрецам в пропорции их добродетели; Кантов закон, как и закон Евангелий, призывает искать только доброй воли и

нее такая связь постулирована как необходимая в практической задаче разума, коль скоро закон разума предписывает существам предпринимать усилия для осуществления высшего блага. Если нам вменяется долг содействия высшему благу, это высшее благо должно быть, по меньшей мере, возможно в мире, чтобы верховная практическая норма не оказывалась радикальной утопией. Возникает странное положение: моральный закон сам по себе не предполагает постулата связи добродетели и счастья, а предписываемое этим законом высшее благо эту связь якобы предполагает! Приходится вспомнить, что в «Основоположении к метафизике нравов» высшим благом была наименована только добрая воля безотносительно ко всем другим возможным условиям и «постулативным» допущениям⁴. Как согласовать между собой два понятия о высшем благе? Этот вопрос оставляется без ответа, само их различие остается без внимания. Если теперь разумное существо в мире не является причиной действительности мира и природы, то, постулируя необходимую связь добродетели и пропорционального ей блаженства, мы постулируем также «существование отличной от природы причины всей природы», которая может быть достаточным основанием этой нравственно-должной связи. А чтобы быть таким достаточным основанием, постулируемая причина должна быть также основанием соответствия природы с «законом воли разумных существ», то есть с моральным законом как верховным определяющим основанием воли этих существ. Иначе говоря, эта причина должна быть основанием и гарантом того, что природа мира будет такова, чтобы в ней были возможны все пропорциональные нравственности существ удовлетворения их частных целей (а не было, например, постоянного препятствия и ограничения для этих удовлетворений в частности и для счастья/блаженства в его целом). Причина природы должны быть причиной соответствия природы с моральным законом, который дан существам в представлении о нем, то есть в моральном сознании; итак, причина природы должна быть основанием согласия природы с моральным умонастроением конечного разумного существа. Итак, высшее благо в мире возможно только при условии признания существующим «высшего начала, которое заключает в себе причинность, сообразную моральному умонастроению»⁵. Достаточно привычный к естественно-научной логике мышления, Кант сознательно допускает здесь возможность, что постулируемое высшее начало может оказаться и стихийным, чисто физическим, неразумным, или во всяком случае безличным. Однако он утверждает, что с его постулатом согласуется только убеждение, что это существо действует по представлению о законе, а

Царства ради них самих, «и все сие приложится вам». Постулирование необходимой связи между добротой нрава и блаженством доброго человека есть эвдемонистический догмат языческой морали и моральной философии, о котором в «Основоположении к метафизике нравов» Кант еще как бы ничего не знал. Появление в «Критике практического разума» или воспроизведение в ней (если учесть присутствие его в «Критике чистого разума») двусоставного высшего блага прямо противоречит этому заявлению философа Канта, который здесь подчеркивает: моральный закон не содержит оснований для надежд на блаженство.

⁴ «Эта воля не может быть... единственным и всецелым благом, но она должна быть все же высшим благом и условием для всего прочего, даже и для всякого стремления к блаженству» (Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т. на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 69). Ср. также: в воле разумного существа «только и можно найти высшее и безусловное благо» (там же. С. 83).

⁵ Кант И. Критика практического разума. С. 627.

потому само есть «интеллигенция», разумное существо, причинность которого есть некоторая воля (в самом деле, для того, чтобы быть причиной согласия чего-либо с моральным законом, нужно иметь сознание этого закона; постольку представление о моральном законе должно быть свойственно не только подданным верховного главы царства целей, но и ему самому; а стало быть, он должен быть мыслим как интеллигенция и воля). Для возможности высшего блага в мире необходимо, следовательно, предположить разумно действующее собственной волей существо, которое через свои рассудок и волю есть причина всей природы и всякой частной объективной целесообразности в ней. Такое существо есть личный Бог-Творец мира. Поэтому, постулируя возможность (а тем более – безусловную необходимость) высшего блага в мире и постольку постулируя вслед за Лейбницем, что этот мир есть или может быть наилучшим среди мыслимых возможных миров, мы уже этим самым постулируем действительность высшего первоначального блага, то есть – бытие Божие. Высшее благо возможно в мире «только при условии бытия Божьего»⁶. Признание моральной необходимости содействовать в мире высшему благу разумных существ неразрывно связано с признанием бытия Божия, или постулированием такового. Итак, признавать бытие Божие «морально необходимо», хотя, добавляет Кант как философ Просвещения, это всего лишь субъективная необходимость. Там, где (как выяснила критика традиционных доказательств бытия Божия в «Критике чистого разума») нет убедительной логической необходимости, на ее место успешно и убедительно заступает моральная необходимость. Доказательство постулата как бы завершено.

Сам по себе, как недоказательная для теоретического разума посылка, он, с точки зрения Канта, ни теоретического, ни тем более нормативного значения не имеет. Ключевым является для Канта философское обоснование того, почему разум должен принимать этот постулат, хотя и не может чисто спекулятивными доводами обосновать его. Постольку не подлежит сомнению, что постулат Канта имеет философско-богословское значение только в связи с подпирающим его (или подпирающим недостаточно, но это уже следующий вопрос) этическим (практико-философским) аргументом.

Профессор Воланд и этико-теология

И все же приходится вспомнить оценку его в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита». Михаил Александрович Берлиоз как неспециалист в вопросе, которому приходится иметь дело с данной темой только в порядке «атеистического просвещения» на общественных началах, говорит коротко: «Доказательство Канта... также неубедительно»⁷. Магистр Воланд высказывается более развернуто: «Ведь говорил я ему тогда за завтраком: “Вы, профессор, воля ваша, что-то нескладное придумали! Оно, может, и умно, но больно непонятно. Над вами потешаться будут”»⁸. Отметим только некоторые, наиболее очевидные «нескладности» этого доказательства.

⁶ Кант И. Критика практического разума. С. 627.

⁷ Булгаков М.А. Мастер и Маргарита // Булгаков М.А. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. Москва; Минск; Франкфурт, 1998. С. 11.

⁸ Там же. С. 12.

а) Нескладности этические

Во-первых. Блаженство понимается здесь как состояние всестороннего удовлетворения влечений разумного существа; для того, чтобы такое состояние могло быть достигнуто, сама внешняя природа должна быть устроена в согласии с этими влечениями. Однако, аргументирует Кант, само конечное разумное существо природы не может обеспечить такого всестороннего согласия ее со своими целями. Само по себе это совершенно верно, если не додумывать далее и не сказать, что ведь конечное разумное существо природы не может обеспечить себе постоянного и всестороннего блаженства в отношении всех своих влечений. Больше того, не кто иной, как сам же Кант, настаивал, что это существо не может даже указать определенно, чего именно оно желает под именем блаженства, так что понятие счастья/блаженства совершенно неопределенно и есть «идеал не разума, но воображения, покоящийся только на эмпирических основаниях»⁹, – причем это так совершенно независимо от того, сам ли человек кузнец своего блаженства/счастья или он должен допустить в качестве кузнеца своего блаженства/счастья какое-то иное разумное существо, – то есть, до и независимо от всякой этико-теологии. «На свете счастья нет», – констатируют философы и поэты, а Кант берется доказывать свой будто бы теологический постулат разума с таким видом, как будто оно на свете есть как нечто определенное и общеизвестное и «только» не может быть следствием усилий самого человека.

В этом же контексте открывается еще один странный момент кантовской этико-теологической аргументации: кантовское доказательство стремится, как к чему-то самоочевидно желательному, к *соответствию природы целям существа*. Однако ведь такое соответствие создает состояние, в котором существу, строго говоря, не приходится *противостоять* силам природы для достижения желанной цели, то есть состояние, когда удовлетворение достается существу *без борьбы* и, в последовательном случае, *без труда*. Это даровое, по гамбургскому счету, совокупное удовлетворение представляется не только как нормальное и всеобщим образом желательное всякому разумному существу, но даже как такое, которое долженствует ему гарантировать высшая воля. Парадокс состоит, однако, в том, что она должна при этом гарантировать соответствие этого удовлетворения *добродетели* существа, его нравственному умонстроению, которое в кантовской этике существенным образом есть «моральный образ мыслей в *борьбе*»¹⁰. Метафизическое высшее благо мира мыслится *исключающим* эту борьбу; нравственное умонстроение *предполагает* борьбу и преодоление как свой существенный момент. Высшее благо, которое постулирует «Критика практического разума», в отличие от высшего блага собственно кантианской, как и строго христианской, моральной философии, хотя и предполагает *воздаяние праведникам*, принципиально не предполагает никакого *подвига* даже как условия этого воздаяния.

Во-вторых. Не одно и то же – сказать, что согласие природы с целями влечений существа зависит *не* от воли самого существа, – и сказать, что оно зависит *не только* от воли самого существа (но, стало быть, в какой-то степени

⁹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 137.

¹⁰ Кант И. Критика практического разума. С. 505.

и от нее): доказательство же Канта без явного предупреждения и логического оправдания отбирает у человека право быть кузнецом своего (пусть даже морально достойного) счастья/блаженства и вручает это полномочие Богу, так что потом философу приходится делать специальные оговорки, чтобы не быть понятым в прямолинейно теонном смысле. По логике развернутого Кантом аргумента, даже частичная причастность человека к созданию связи между своей добродетелью и блаженством уменьшает «моральную потребность» в признании бытия Божия, если вообще допускать, что таковое нужно человеку именно для гарантии связи добродетели и счастья/блаженства. Высшее благо в мире возможно «только при допущении интеллигенции»¹¹, говорит нам Кант; однако в «Основоположении к метафизике нравов» он признавал такой же интеллигенцией конечное разумное свободное существо и в частности человека, утверждая, например, что всякое «разумное существо должно признавать само себя *в качестве интеллигенции*... принадлежащим не к чувственному, но к умопостигаемому миру»¹². Сотрудничество Бога и человека в деле спасения, признаваемое халкидонским нравственным богословием, может быть распространено и на проблему синтеза добродетели и счастья/блаженства. Кант этой возможности даже не рассматривает, а между тем она серьезно меняет картину его этико-теологии.

б) Нескладности богословские

В-третьих. Почему Кант вообще трактует блаженство и счастье как синонимы? Что, собственно, должно и может быть поставлено в пропорцию к добродетели разумного существа – блаженство или счастье? Если еще можно сказать о христианском Боге, что он обещает верующим в Него вечное духовное наслаждение как блаженство жизни с Ним в вечности, то едва ли можно сказать, будто бы христианский Бог обещал верующим в Него, что в меру и в пропорцию их веры в Него и их добродетели все в их жизни будет идти «по их воле и желанию». Напротив, в Евангелии установлено и апостолами как очевидная духовная истина утверждено, что «все хотящие благочестно жити о Христе Иисусе *гоними* будут» (2 Тим. 3:12). Постольку в христианском нравственном богословии элементом высшего производного блага является во всяком случае некое иное блаженство, а не то, из которого исходит Кант в своем доказательстве постулата. Первая часть доказательства доказывает *слишком много* для религиозной морали и, в частности, христианского нравственного богословия.

В-четвертых. В нравственном богословии и собственно богословском, и с некоторых пор также философском, эта постановка вопроса то и дело вызывала проблему, которая, например, у Лейбница получила название «теодицеи»: оправдания Бога-Творца ввиду несправедливостей и моральных несовершенств мира. Нравственное богословие с односоставным понятием нравственного высшего блага проблему теодицеи принципиально снимает; нравственное богословие с двусоставным высшим благом из нравственности и пропорцио-

¹¹ Кант И. Критика практического разума. С. 629.

¹² Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 239.

нального ей блаженства (счастья) реанимирует эту проблему в не самом выгодном для Бога-Творца варианте. Таким образом, Кант «Критики практического разума» уже не может без противоречия самому себе предпринимать сочинения на тему «О неудаче всех доселе бывших философских попыток в теодицее».

В-пятых. Если причина соответствия добродетели и счастья не есть воля человека, то это еще не означает, что эта причина есть отличная от природы причина; оптимистическая этика на началах натурализма может верить, что это соответствие есть необходимый закон самой природы (воли). Такая этика есть, конечно, догматическая нравственная философия, но просто игнорировать ее позицию в этом месте доказательства в эпоху Канта было никак невозможно. Данный пункт Кантова аргумента есть, несомненно, самое слабое его место, его, так сказать, «ахиллесова пята».

В-шестых. Только на этом шаге доказательства Кант собственно вводит свой постулат Бога, которого признает здесь как разумную причину мира и природы, сознающую (представляющую) нравственный закон как мотив воли, то есть чисто нравственное умонастроение, обладающее причинностью. Самое сомнительное во всем доказательстве есть положение, что такая разумная воля как причина всей природы, сознающая нравственный закон, своей высшей волей гарантирует и обеспечит конечному разуму блаженство (счастье) в широком (эвдемонистическом), а не только в узком (религиозно-нравственном и преимущественном внутреннем) смысле слова, что было бы более соответственно духовному смыслу христианского учения. Христианский Бог блаженства в этом широком смысле, как мы уже сказали, не обещает и постольку гарантировать не может и даже не должен. Намерение Канта возложить на Творца миров не просто вознаграждение добродетельным людям за их добродетель (что уже вызывало бы, впрочем, проблемы в радикально антиконсеквенциалистски настроенной этике Канта), а специально и только гарантию необходимой связи добродетели и блаженства добродетельных превращает этико-теологию по Канту целиком в новую версию лейбницево-теодицеи без всяких надежд на успех таковой. Собственно, уже в «Критике практического разума» мы встречаемся и с кантовским аналогом учения о «предустановленной гармонии», когда философ говорит о Царстве Божием, «где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, самое по себе чуждую для каждой из них, и этот творец делает возможным высшее производное благо»¹³. Если мы сравним этот набросок с философской теологией самого Лейбница, то обратим внимание прежде всего на то, что место «нравственности» в его схеме занимает «благодать» и что поэтому этой схеме предшественника более соответствует односоставное понятие о высшем благе, – как и на то, что «природа» не вполне закономерно оказывается здесь синонимом «блаженства», – или, если выразиться более строго: достойного нравственности совокупного эмпирического удовлетворения, или царства эмпирических целей конечного существа.

Доказывающий слишком много...

Каков же итог шести поневоле суммирующихся «нескладностей»? Кантовское этическое «доказательство бытия Бога», предложенное философом в «Критике практического разума» в виде обоснования «морально необходи-

¹³ Кант И. Критика практического разума. С. 637.

мого» постулата отличной от природы причины всей природы, как наделенного волей верховного разумного существа, *доказательством бытия Божия* в строгом смысле слова не является, не в последнюю очередь потому, что именно отличие божественной причины природы от самой природы, именно *трансцендентно-личный* характер этой причины, – бывший и во времена Канта, и тем более вследствие развития естественных наук в последующие эпохи крайне сомнительным для натуралистической философии, – Кант *вообще не достаивает доказательства*. В качестве доказательства, кантовский аргумент имеет поэтому силу только для уже разделяющих спиритуалистические или персоналистические предпосылки в метафизике, и потому кантовская этико-теология, в отличие от традиционной физико-теологии, не может иметь «миссионерского» применения. Сопряжение добродетели и пропорционального ей счастья/блаженства конечных разумных существ, не являющееся, по общему признанию, необходимым фактически или физически, Кант желает обосновать как производное высшее благо мира и постольку как необходимое этически или нравственно. Однако эта посылка оказывается избыточной для ригористической этики как на кантиански-персоналистических, так и на христианских основаниях: в намерения христианского Бога такая связь добродетели и совокупного эмпирического удовлетворения потребностей в качестве морально необходимой отнюдь не входит, и поэтому такого производного высшего блага нравственное богословие утверждать не собирается. Не будучи доказательством бытия Божия по форме, Кантов аргумент доказывает слишком много для христиан (как, впрочем, и для кантианцев) с точки зрения этического содержания. Не доказав того, что должно дать «правильное» доказательство бытия Божия, в метафизическом аспекте, он «доказывает» то, чего христианская моральная теология для своих целей не только не требует, но и не допускает. Он может быть убедителен и, вероятно, полезен только для строго секулярного персоналистического идеализма, но не для нравственного богословия.

Не случайно последующее развитие философской теологии в немецком классическом идеализме, и прежде всего у Фихте, было связано не столько с кантовским постулатом бытия Божия в его собственном смысле, сколько с этически осмысленной идеей царства личных целей как царства Божия, то есть с тем, что можно считать этической и религиозной метафизикой «Основоположения к метафизике нравов», тогда как и пресловутое «шестое доказательство», и в целом этически-метафизические построения второй кантовской «Критики» по справедливости остались преимущественно достоянием кантианства и кантоведения.

Список литературы

- Булгаков М.А.* Мастер и Маргарита // *Булгаков М.А.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.; Минск; Франкфурт: Панпринт, 1998. С. 5–406.
- Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М.: Моск. Филос. фонд, 1997. С. 276–733.
- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М.: Моск. Филос. фонд, 1997. С. 38–275.

Kant on His Way towards a Demonstration of God's Existence, or: One Unfortunate Postulate

Andrey K. Sudakov

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

After having criticized the traditional arguments for the existence of God, Kant in his *Critique of Practical Reason* attempted to prove the moral necessity of postulating the existence of a supreme divine personality as a precondition for the realization of the “derivative highest good”, which is conceived as a necessary connection between virtue and beatitude/happiness of finite creatures in proportion to this virtue. Ontological and cosmological arguments are replaced by that of ethico-theology which appeals to the conditions of fulfilment of moral laws as well as to the sense of human happiness. The paper deals with the internal logic of Kant's argument and with the problems it presents within the context of Kantian moral theory. A two-part concept of the derivative highest good, connecting virtue to happiness, could hardly comply with this context. The genuinely Kantian account of happiness/beatitude as an essentially indefinite ideal “not of reason, but of imagination”, giving rise to an anti-eudemonistic moral doctrine in which the highest good is only an unconditionally good will, is hardly unifiable with any request for metaphysical and theological warranties for a happiness well-proportioned to personal virtue. The final realization of the highest ethical good excludes struggle and therefore Kantian virtue as moral mentality in struggle. Finally, the Christian doctrine of God, the acknowledgement of which the philosopher of Koenigsberg claims to be necessary for purely moral reasons, does not contain neither promises nor warranties of beatitude in the wide sense of the notion, but shares the strictly rigorist stance of Kantian morals. The ethical theory with a monomial notion of highest good does in fact dismiss the problem of theodicy; a two-part notion of highest good revivifies the problem of theodicy in the least promising of its possible versions; e. g. grace in this new theodicy is replaced by morality. The constructions in the field of philosophy of religion by posterior German idealists had mostly left this strange postulative argument Kants aside.

Keywords: Kant, highest good, postulate, god, Christianity, moral necessity, virtue, happiness/beatitude, theodicy

References

Bulgakov, M.A. “Master i Margarita” [Master and Margaretha], in: M.A. Bulgakov. *Sobranie sochinenii, 3 t.* [Collected works, 3 vols.], vol. 3. Moscow; Minsk; Frankfurt: Panprint Publ., 1998, pp. 5–406. (In Russian)

Kant, I. “Kritika prakticheskogo razuma” [Critique of practical reason], in: I. Kant. *Sochineniya na nemezkom i russkom yazykakh, 4 t.* [Works in German and In Russian, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond Publ., 1997, pp. 276–733. (In German and Russian)

Kant, I. “Osnovopolozheniye k metafizike нравов” [Groundwork for the metaphysics of morals], in: I. Kant. *Sochineniya na nemezkom i russkom yazykakh, 4 t.* [Works in German and In Russian, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond Publ., 1997, pp. 38–275. (In German and Russian)