

*ЕРЕМЕЕВА Наталья Владимировна, аспирант
кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета**

СВОБОДА, НЕОБХОДИМОСТЬ И ДОЛГ В ФЕНОМЕНАЛЬНОМ И НОУМЕНАЛЬНОМ МИРАХ В УЧЕНИИ М. ЛЮТЕРА И ЭТИКЕ И. КАНТА

В статье анализируется сходство концепций долга в трудах М. Лютера и И. Канта. Несмотря на устоявшееся в русскоязычном историко-философском пространстве мнение о том, что философия Канта не является религиозной, в вопросах понимания долга, необходимости и свободы реформационное учение Лютера и этика Канта не должны противопоставляться друг другу, т. к. подобный подход только навредит пониманию существа дела. Напротив, рассматривая историю становления протестантской этики, можно обнаружить линию преемственности между Лютером и Кантом. Очевиден тот факт, что моральные взгляды обоих мыслителей базируются на антропологических представлениях Аврелия Августина, и цель данной работы – обратить внимание на наличие преемственности от антиномического богословия апостола Павла к Августину и Лютеру и – опосредованно – к Канту в рамках учения о свободе и воле. В качестве научного метода автор применяет метод текстологического анализа, позволяющий раскрыть сходство, в т. ч. контекстуальное, в использовании Лютером и Кантом понятия «долг» и сделать вывод о том, что последнее является маркером протестантской этики в его развитии от Лютера до Канта и до определенной степени общим местом для всякого духовного и культурного пространства, нравственные постулаты которого заданы протестантизмом. Теоретическая значимость работы заключается в возможности развить представления о соотношении протестантизма и немецкой классической философии, а практическая – в использовании результатов данного исследования при разработке проблем религиоведения, истории философии и этики, при составлении и чтении общих и специальных курсов по истории философии, этике и религиоведению в вузах.

Ключевые слова: *М. Лютер, И. Кант, концепция долга, феноменальный мир, ноуменальный мир.*

С того знаменательного дня, когда Мартин Лютер представил для обсуждения ученому обществу в Виттенберге свои тезисы, прошло

5 веков, но интерес к Лютеру – его личности и вопрошанию – не ослабевает, требуя от исследователя обнаруживать и всякий раз переосмысливать

*Адрес: 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: luthersocietyspb@yandex.ru

Для цитирования: Еремеева Н.В. Свобода, необходимость и долг в феноменальном и ноуменальном мирах в учении М. Лютера и этике И. Канта // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2018. № 5. С. 122–131. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.5.122

весь пласт историко-социального и духовного контекста эпохи. И как нельзя лучше данная ситуация характеризует стратегию обращения к духовному поиску другого немецкого мыслителя – Иммануила Канта. Величие двух принципиально различных эпох, Реформации и Просвещения, расстояние между которыми – путь длиной в европейскую индивидуальность, отражено в величии столь же диаметрально противоположных философов. Нельзя не отметить, что при сравнении идей и тем, обсуждаемых ими, обнаруживается удивительная близость их взглядов, но, поскольку в отечественном кантоведении устойчива традиция очищать философию Канта от религиозного дискурса, эта близость взглядов нуждается в понимании и доказательстве. В данной статье предлагается сравнительное текстологическое исследование источников, что позволит еще раз обратиться к проблеме соотношения моральной проблематики протестантского учения и этической философии Иммануила Канта и подчеркнуть корреляцию антропологических и этических представлений Канта с догматами протестантской теологии, провозглашенными Мартином Лютером.

Базовым методом настоящего исследования является метод текстологического анализа, основой списка используемых источников – труды М. Лютера и сочинения И. Канта. Также в работе были использованы отечественные исследования западной духовной традиции и наследия Канта XX века, российские материалы кантоведческих конгрессов и конференций, зарубежные исследования, посвященные отдельным вопросам кантоведения, изучению различных областей наследия Лютера и истории протестантизма. Также представлена самостоятельная скандинавская традиция, в которой уделяется значительное внимание изучению отдельных вопросов протестантской догматики и этики.

Когда Кант задавал свой вопрос «На что я могу надеяться?», он не предполагал ответа, связанного с чем-либо, лежащим в нашем опыте, поскольку стремление к счастью, основанное на чувстве, не может быть безусловной универсальной максимой и представлять предмет разумной надежды. Э. Соловьев в рамках традиции советского кантоведения увидел эту проблему так: «Кант <...> поставил не только религию и теологию, но и самого себя, как религиозного мыслителя, перед неразрешимыми трудностями. Основной вопрос, смущавший религиозную совесть Канта, состоял в следующем: не является ли вера в бога соблазном на пути к полной нравственной самостоятельности человека?» [1]. Но обнаружив существование правильных обязанностей без наличия очевидных апостериорных мотивов, Кант с необходимостью предположил бытие высшей сущности, «которая могла бы придать действительность и силу практическим законам»¹. Очевидно, что связь религии с моралью в учении Канта однозначно не может быть представлена как редукционизм – сведение религии к морали [2, с. 32]. Приравняв постулат «Бог есть» к выводу о том, что «есть в мире высшее благо», Кант объявляет его априорным синтетическим положением, хотя и принимаемым только в практическом отношении. Соответственно, можно утверждать, что, говоря об идеале чистого разума, Кант «положительно намекает» [3, с. 89–98] на существование Бога.

Следование идеалу – долг – не обнаруживается в порядке вещей, ведь «вообще *нельзя мыслить без противоречия*»² ноумены, которые мыслит только рассудок³. И все же действия не могут происходить вне согласия с естественным порядком, поэтому практический разум ставит перед нами задачу решить антиномию свободы и необходимости. Предпосылая результат исследования данной антиномии,

¹Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. С. 446.

²Там же. С. 25.

³Там же. С. 241.

ограничим горизонт поиска понятием долженствования⁴ – особого рода необходимости в связи с основаниями, не встречающимися больше нигде и ни в какой природе чувственно воспринимаемых объектов-феноменов, а имеющими место лишь в чистом практическом императиве разума.

Согласно мысли Канта, понятие практического разума требует ввести понятие свободы для человека. Все, что происходит, очевидно, должно иметь свою причину. Ряд причинности может быть порожден лишь двумя способами: естественным путем, когда причина предшествует причине, и по свободному трансцендентальному принципу, когда нечто обладает способностью самопроизвольно начинать какое-либо состояние. Первый способ представляет собой причинность в природе. Воление, которое направляет и обуславливает данное действие, Кант называет *arbitrium brutum*, или животное произволение. Что касается второго способа порождения состояний, то «свобода в практическом смысле есть независимость действий от принуждения чувственности»⁵. Решения, принимаемые в этом отношении, Кант описывает известным понятием свободы воли, или, точнее, свободы выбора – *arbitrium liberum* [4, р. 98], присущей человеку, поскольку «чувственность не делает необходимым его действия»⁶. О человеческой же воле можно сказать, что она и есть та самая «причинность его разума, поскольку последний своими действиями обнаруживает в явлении правило, из которого можно усмотреть основания разума и его действия по их способу и степени, а также судить о субъективных принципах его воли»⁷.

Но для того чтобы быть чистым, необходимо, чтобы условие причинного ряда, что находится в разуме, не было связано с поступком, обусловленным отношениями причины и следствия, хотя мы их таковыми воспринимаем. Это сложное соотношение Кант описывает следующим образом: «Причинность разума <...> не возникает или не начинается в определенном времени, чтобы произвести действие... Поэтому здесь имеет место то, чего мы не находили ни в одном эмпирическом ряду, а именно условие последовательного ряда событий само может быть эмпирически не обусловленным, так как здесь это условие находится вне ряда явлений»⁸. По мысли Канта, спекулятивный разум предоставляет место, но не может заполнить его ничем, что не относится к миру феноменов, поэтому вынужден оставлять его пустым⁹. И тогда необходимо соотнести в одном предмете – человеке – оба характера: и интеллигибельный – трансцендентальную идею свободы, и эмпирический – чувственную схему. Первый свободен и способен независимо от второго по своему произволению начинать причинный ряд: для своего действия разум является постоянным необусловленным условием. Однако его действие никогда не становится абсолютным началом причинного ряда, т. к. в ряду явлений оно имеет начало во времени. Таким образом, трансцендентальная идея свободы не противоречит лишь необходимости, обуславливающей чувственно воспринимаемый мир, даже в рамках одного и того же поступка. При этом доказать идею свободы, и даже ее возможность, нельзя¹⁰, и все же наряду с идеями Бога и бессмертия она приобретает практическую ценность: вопрос о практическом отношении свободы есть вопрос о свободной воле.

⁴Кант И. Критика чистого разума. С. 418.

⁵Там же. С. 410.

⁶Там же.

⁷Там же. С. 420.

⁸Там же. С. 422.

⁹Там же. С. 26.

¹⁰Там же. С. 426.

Воля есть «способность желания», и потому в понятии воли «уже содержится понятие причинности»¹¹. Когда волю обуславливает то, что не относится к ряду эмпирических причин, а именно уже упоминавшийся выше моральный закон, такая воля называется независимой от закона причинности и, следовательно, будет свободной от него. В этом отношении можно говорить о свободе воли и важно подчеркнуть, что речь идет только о свободе от рабства естественной причинности. Кант дает определение свободной воли: «Воля, законом для которой может служить лишь одна чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля»¹². Свобода как таковая не познается, моральный же закон сознается, как и положения чистого спекулятивного разума, с необходимостью, на которую указывают человеку логические рассуждения. Концепция радикального различия чувственности и мышления, поддерживаемая Кантом, позволяет говорить о его принадлежности августинианской традиции. Как и все последователи Августина, Кант ни на минуту не забывает о двойственной природе человека: «...у человека как разумного существа можно, правда, предполагать чистую волю, но как существа, которое имеет потребности и на которое оказывают воздействие чувственные побуждения, нельзя предполагать *святой* воли»¹³.

Почти ту же идею выражал другой августинианец, немецкий реформатор Мартин Лютер, когда говорил о наличии в природе людей не только чистой интеллигенции, «духа», но и «плоти». Кант понимает чувственность, эмпирическую сторону человека, практически так же, как Лютер – понятие «плоть», а интеллигенция у Канта, как «дух» у Лютера, подразу-

мевает наличие разумного, трансцендентального порядка. Кант последовательно настаивает на том, что возможное в отношении ноуменов «интеллектуальное созерцание ... лежит вне нашей познавательной способности»¹⁴, и при этом утверждает, что «существует безусловно необходимое (моральное) применение чистого разума, при котором разум неизбежно выходит за пределы чувственности»¹⁵.

Следует отметить, что развитие интеллектуально-нравственной концепции в немецкой духовной традиции можно наблюдать еще задолго до Канта и даже задолго до самого Лютера. А.Ф. Лосев говорит о понимании связи человека с Богом в немецкой мистике: «Связь эта внутренняя, духовная, но не являющаяся... Поэтому здесь нет телесного явления этого общения, нет культа, а есть общение в молитве, морали, в понятии» [5]. И как у Лютера, так и у Канта очевиден мотив противоборства духовного и телесного. Так, реформатор пишет: «Человек не может вести праздную жизнь, ибо нужда плоти управляет им и он вынужден творить множество добрых дел для того, чтобы поработить ее»¹⁶. Такая же мысль и у Канта: поскольку чувственные побуждения предполагают несвободу, свобода не может принадлежать плоти, не может быть ее достоянием. Трансцендентальный план свободы не принадлежит чувственности – это положение, общее для Лютера и Канта, доказано Лютером в учении о субстанции веры, а Кантом – в положении об идее свободы. Духовная свобода выносится обоими мыслителями в сферу нравственного делания, становясь более значимой практически, нежели спекулятивно. Так формируется учение о долге – до определенной степени

¹¹Кант И. Критика практического разума // Кант И. Указ. соч. Т. 4. С. 439.

¹²Там же. С. 406.

¹³Там же. С. 411.

¹⁴Кант И. Критика чистого разума. С. 241.

¹⁵Там же. С. 28.

¹⁶Лютер М. Свобода христианина // Лютер М. Избранные произведения. СПб.: Фонд лютеран. наследия, 1994. С. 27.

общее для всякого духовного и культурного пространства, нравственные постулаты которого заданы протестантизмом.

На протяжении всей жизни Лютер защищал мысль, высказанную им еще на заре своей реформаторской деятельности: не тот праведник, кто совершает необходимые добрые дела, но тот, кто без дел верит во Христа¹⁷. Тем не менее утверждение Лютера о том, что дела никоим образом не способствуют оправданию, уравнивается его же постулатом о необходимости добрых дел для маркирования истинности веры¹⁸. Напряжение между этими двумя положениями успешно разрешается в рамках учения о предопределении и долге. Лютер подчеркивал, что «существование благодати не терпит рядом с собой существования хоть какой-нибудь частицы или силы свободной воли»¹⁹. Следовательно, предопределение происходит по благодати Бога, называясь избранием (*electio*). Если в догматическом отношении порядок спасения в эпоху лютеранской ортодоксии был представлен как процесс сменяющихся стадий, то в отношении нравственном, как понимал его Лютер, предопределение можно приравнять и к избранию, и к спасению, и к призванию (*vocatio*) [6, с. 130]. Лютер употребляет для последнего термина немецкое слово *Veruf*, в котором реформатором открывается полисемантизм понимания призвания. Теологическое значение – призвание в царство Божие, очевидно, соотносится с идеей спасения. Второе значение – принятие на себя той или иной формы религиозного служения, а также причин, благодаря которым человек это служение принимает. И, наконец,

третье – светское – понимание, наиболее значимое для исследования протестантской этики: это занятие человека, его работа, труд в земном сообществе. Именно в этой сфере призвания в полной мере реализуется учение Лютера о добрых делах.

Как неоднократно говорил реформатор, добрые дела следуют за верой, в том случае когда евангельское золотое правило выступает принципом практического разума [7, S. 302–305]. Но что называется добрыми делами? По этому поводу Лютер однозначно называет «бесовским учением»²⁰, «архизлодействами» и «шарлатанством»²¹ принятые в католической церкви обеты, «потому что Бог ... заповедал ... чтобы муж заботился о своей жене и детях, и обо всем, что подобает пребывающему в браке, и при этом еще служил и помогал своим ближним»²². У человека, чье сердце обновлено верой, подлинные добрые дела будут представлять ни что иное как обыкновенное исполнение своих обязанностей, поскольку «не внешняя природа дела определяет, является оно добрым или нет, но вера, которая предшествует или не предшествует делу» [8, с. 196]. В таком случае очевидно, что именно Лютер гораздо раньше Канта разрушил «унизительное различие» между мирянами и клиром, поскольку доказал, что все люди «по своему же достоинству ... не различаются, потому что все принадлежат к духовному сословию; ... все мы составляем тело, а глава – Иисус Христос»²³.

Цель призвания двояка: с одной стороны, оно определяет долг отдельного человека, с другой – устройство мира через воплощение божьих

¹⁷Лютер М. Гейдельбергские диспутации / пер. с лат. Н.В. Еремеевой // VERBUM: альм. Центра изучения средневековой культуры. 2013. Вып. 15. Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры. С. 386–420.

¹⁸Lutherus M. Articuli Smalcaldici, XIII // Concordia Triglotta. Libri symbolici Ecclesiae Lutheranae. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1921.

¹⁹Лютер М. О рабстве воли // Лютер М. Избранные произведения... С. 371.

²⁰Lutherus M. Articuli Smalcaldici, XI–XII.

²¹Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства // Лютер М. Избранные произведения... С. 61, 89.

²²Там же. С. 76.

²³Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства. С. 49.

заповедей. Данное понимание Лютер формирует в виде известного парадокса христианской свободы: «Христианин является совершенно свободным господином всего сущего и не подвластен никому; Христианин является покорнейшим слугой всего сущего и подвластен всем»²⁴.

Метод антиномий, как явствует из данной цитаты, был Лютеру весьма близок, коль скоро он полагает антиномию свободы предпосылкой к рассмотрению вопроса о свободе, рабстве и долге: «Никакое доброе дело не связано со словом Божиим и не живет в душе, ... христианин имеет все, что ему нужно, в вере, ... и если ему не нужны дела, то он не нуждается и в законе; а если он не нуждается в законе, то, конечно же, он свободен от закона»²⁵. Но нахождение в такой свободе было бы абсолютным только при условии лишь духовного бытия человека. Но всем известно хрестоматийное противоречие: плоть желает противного духу, а дух – противного плоти [Послание к Галатам. 5:17]. И если в отношении духа речь идет о свободе, то в отношении плоти необходимо постулировать долг: «...управлять своим собственным телом и общаться с [другими] людьми»²⁶. Так можно определить еще один синоним понятия «предопределение» – долг, совершаемый в отношении себя и своего ближнего, реализуемый в выполнении необходимой работы в рамках призвания. На уровне духа, в «новом сердце» порядок спасения проявляется как дарование свободы: «...христианская свобода – это совершенно духовное явление»²⁷. На физическом, плотском уровне порядок спасения есть долженствование служить ближнему и самому себе смирением своей природы и исполнением своих Богом данных обязанностей.

Последовательный ряд в рамках учения о свободе демонстрирует антиномическую традицию: апостол Павел – Августин – Лютер – Кант. Очевидно, что учение о свободе Канта прямо восходит к антиномии свободы Лютера. Даже на этический скептицизм Лютер отвечает парадоксально, и снова словно бы указывая на Канта «в логове антиномий», что Бог суть «наипонятнейший и мы должны поверить в это»²⁸ на том простом основании, что «в противном случае у нас нет надежды»²⁹. В современных исследованиях много внимания уделяется проблематике соотношения веры чистого практического разума и апостериорной церковной веры у Канта, и, в свою очередь, «можно сказать, что при различных нравственных устремлениях пафос Реформации был продолжен Кантом» [9].

Кант в этико-философском аспекте придает моральному закону значение императива, который «повелевает категорически», поскольку в противном случае злая склонность чувственности, плоти в человеке непреодолима. В этом случае зависимость от чувственного побуждения сменяется зависимостью от морального закона, прежде определяемого нами как свобода: «отношение ... воли к этому закону есть *зависимость*, под названием обязанности, которая означает *принуждение* к поступкам ... и которая называется потому *долгом*»³⁰. То, что вне принуждения морального закона свободы нет, или, иначе, подлинная свобода есть исполнение долга, является положением, осмысление которого возможно только в этической системе, заданной Августином и Лютером. Ее категории, такие как дух и плоть, грех и рабство воли, оказываются

²⁴Лютер М. Свобода христианина. С. 13.

²⁵Там же. С. 18–19.

²⁶Там же. С. 26–27.

²⁷Luther M. Epistle to the Galatians / translated by Th. Graebner; Wittenberg Project. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1949. URL: <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/luther/gal/web/gal-inx.html> (дата обращения: 20.10.2017).

²⁸Лютер М. О рабстве воли. С. 380.

²⁹Лютер М. Свобода христианина. С. 43.

³⁰Кант И. Критика практического разума. С. 411.

и категориями нравственной философии Канта. Воля, что руководствуется максимами объективных законов и подчиняется им как необходимости, именуется Кантом не иначе как святой волей³¹. Святость воли совпадает со святостью всеобщего морального закона, поскольку служит прообразом – недостижимым, однако единственным, к чему подобает стремиться каждому существу, обладающему разумом. Это движение и есть добродетель, и Кант подчеркивает, чего ни в коем случае нельзя допускать: уверенности или убеждения в том, что цель достигнута³². При этом добродетель не требует сложных практик и «каждому само собой ясно, что такое долг»³³.

Подобно тому, как Лютер отрицал способность человека к добрым делам, доколе верой не обновлен его дух, Кант отрицает чувство удовлетворенности от исполнения долга прежде познания самого долга. Сходство наблюдается и в разъяснении данного положения. Для Лютера исполнение добрых дел без веры не является истинным, поскольку делается из глубинных греховных побуждений – гордыни, страха, лицемерия. Для Канта радость от добродетельного поступка и печаль от злого сводятся к желанию личного счастья, что также противоречит истине практического разума. Оба мыслителя согласны и в том, что в данном случае неумение различать мотивы поведения приведет нас к ошибке в рассуждениях об источнике истинного блага. Нет большого смысла схоластически изучать силы и способности души, коль скоро только Бог творит подлинное благо, как утверждает Лютер [10, р. 101], и формирует добродетельную душу,

и только долг, согласно Канту, способен «вызывать и культивировать это чувство, которое, собственно, одно только и заслуживает название морального чувства»³⁴, – чувство удовлетворения от морального делания. Единственно возможный, как говорит Кант, принцип, который становится категорическим императивом и, следовательно, превращает поступки в долг, есть форма всеобщего законодательства, ставшая максимой личной воли. Для Канта данный принцип безусловен, интеллигибелен и подразумевает свободу, иными словами, «свобода, если она за нами признается, переносит нас в интеллигибельный порядок вещей»³⁵. Этот порядок есть не что иное как мир ноуменов, о котором разум не может знать ничего и потому вынужден прибегать к языку апофатики, мысля ноумены «как неизвестное нечто»³⁶. Очевидно, таким образом, что ноуменальный мир – это сфера свободы, Бог как главная вещь в себе заключает в Себе свободу в превосходной степени, а моральный закон можно рассматривать как синоним свободы³⁷.

Вывод о свободе заключается в признании непротиворечивости данного концепта относительно остальных положений чистого разума, что же касается практического разума, то только здесь мы обретаем закон, при помощи которого связываются мир феноменов с миром ноуменов. Более того, моральный закон, основной закон интеллигибельного мира, «побуждает нашу волю дать форму чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ»³⁸. В данном случае понимание морального закона в значительной степени сближается с фундаментальной концепцией

³¹Кант И. Критика практического разума. С. 412.

³²Там же.

³³Там же. С. 417.

³⁴Там же. С. 420.

³⁵Там же. С. 424.

³⁶Кант И. Критика чистого разума. С. 244.

³⁷Кант И. Критика практического разума. С. 429.

³⁸Там же. С. 425.

логоса, и учение Канта о двух природах, *natura archetypa et natura ectypa*, лишь подтверждает это. В пользу же всей совокупности христианских коннотаций понятия λόγος красноречиво свидетельствует, например, следующая мысль: «Разумом мы сознаем закон, которому подчинены все наши максимы, как если бы благодаря нашей воле возник и естественный порядок. Следовательно, это должно быть идеей природы, не эмпирически данной и тем не менее возможной через свободу, значит, сверхчувственной природы, которой мы, по крайней мере в практическом отношении, даем объективную реальность. <...> Возможность такой сверхчувственной природы ... не нуждается ни в каком априорном созерцании <...> которое <...> должно было быть для нас и невозможным»³⁹.

То, что находится за границей разума, границей, принципиально непреодолимой для Канта, Лютер описывает в терминах рейнских мистиков: «...это вход во тьму, где всякое чувство, рассудок, разум и понимание человеческое исчезнет»⁴⁰. Но и Кант, вполне оставаясь в христианской парадигме, наделяет моральный закон функцией посредника и объясняет его становление в чувственно-воспринимаемом мире: «Таким образом, разуму, идеи которого всегда были за пределами, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность, и превращает его *трансцендентное* применение в *имманентное* (быть действующими причинами в сфере опыта посредством самих идей)»⁴¹.

Но как моральный закон становится мотивом воли, открывая для нее царство свободы и свой дух, а не только букву? Если свобода

воли состоит в том, что она определяется только законом без участия чувственных побуждений, она возможна исключительно в интеллигибельном мире и определяется как форма интеллектуальной причинности, которая противостоит чувственному миру и даже сокрушает его в лице человеческого себялюбия и сомнения⁴². Моральный закон является мотивом для воли, а из понятия мотива «возникает понятие *интереса*»⁴³. Практический интерес также свободен от чувственности и имеет еще одно название – уважение к моральному закону. Уважение к закону и заставляет волю становиться обусловленной этим законом. Тогда воля «свободно», т. е. безотносительно к чувственности, подчиняется закону, и «объективно практический поступок, совершаемый согласно этому закону и исключаящий все определяющие основания, которые исходят из склонностей, называются *долгом*, который ввиду этого исключения содержит в своем понятии практическое *принуждение*»⁴⁴.

Так появляется «чувство долга» – разрешение парадокса свободы и необходимости в этике Канта: «Для людей и для всех сотворенных разумных существ моральная необходимость есть принуждение, т. е. обязательность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг»⁴⁵. Вера, которая заключает в себе надежду человека на спасение, следуя логике Канта, обозначает разрыв с эвдемонизмом эпохи Просвещения [11]. Кант занимается экзегезой, указывая, что, т. к. «любить Бога» внешними чувствами невозможно, поскольку Он вне всякого чувства, это повеление означает ни что иное как «*охотно* исполнять Его заповеди»⁴⁶.

³⁹Кант И. Критика практического разума. С. 426–428.

⁴⁰Luther M. Psalm 2 // Luther's Works (AE). St. Louis; Minneapolis: Concordia Publ. House; Fortress Press, 1956. Vol. 14.

⁴¹Кант И. Критика практического разума. С. 431.

⁴²Там же. С. 461.

⁴³Там же. С. 468.

⁴⁴Там же. С. 470.

⁴⁵Там же. С. 471.

⁴⁶Там же. С. 473.

Ни одно из сотворенных существ никогда не может прийти до состояния такого морального совершенства, поэтому нам и остается только бесконечное стремление к нему, утверждающее нас в необходимости вечной жизни.

Список литературы

1. Соловьев Э. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с. URL: http://scepstis.net/library/id_2635.html (дата обращения: 05.09.2017).
2. Anderson P.S., Bell J. *Kant and Theology*. London: T&T Clark, 2010. 132 p.
3. Малер А.М. Трансцендентальная теология Канта // Материалы Международного конгресса, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта. М.: ИФ РАН, 2005. С. 89–98. URL: <http://iph.ras.ru/page49482484.htm> (дата обращения: 05.09.2017).
4. Kent B.D. *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1995. 270 p.
5. Лосев А.Ф. <Конспект по истории философии> / публ. А.А. Тахо-Годи, подгот. рукоп. к публ. и примеч. Е.А. Тахо-Годи. URL: www.old.losev-library.ru/?pid=6943 (дата обращения: 05.09.2017).
6. Хегглюнд Б. Модель веры / пер. со швед. В. Володина. СПб.: Алетейя, 1999. 160 с.
7. Raunio A. *Summe des christlichen Lebens: Die «Golden Regel» als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510–1527*. Mainz: von Zabern, 2001. 400 S.
8. Хегглюнд Б. История теологии: Рук-во по догматике / пер. со шв. В. Володина. СПб.: Светоч, 2001. 370 с.
9. Седестрем Х. Различие веры разума и церковной веры у Канта как наследие Мартина Лютера / пер. с нем. Н.В. Еремеевой // VERBUM: альм. Центра изучения средневековой культуры. 2013. Вып. 15. Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры. С. 158–173.
10. Ozment S.E. *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought*. Tübingen, 1972. 210 p.
11. Herzstein R. *The Phenomenology of Freedom in the German Philosophical Tradition: Kantian Origins* // J. Value Inq. 1967. Vol. 1, № 1. P. 47–63.

References

1. Solov'ev E. *Proshloe tolkuet nas: (Ocherki po istorii filosofii i kul'tury)* [The Past Interprets Us: (Essays on the History of Philosophy and Culture)]. Moscow, 1991. 432 p. Available at: http://scepstis.net/library/id_2635.html (accessed 5 September 2017).
2. Anderson P.S., Bell J. *Kant and Theology*. London, 2010. 132 p.
3. Maler A.M. *Transtsendental'naya teologiya Kanta* [Kant's Transcendental Theology]. *Materialy Mezhdunarodnogo kongressa, posvyashchennogo 280-letiyu so dnya rozhdeniya i 200-letiyu so dnya smerti Immanuila Kanta* [Proc. Int. Congr. Dedicated to Immanuel Kant's 280th Birthday Anniversary and Bicentenary of His Death]. Moscow, 2005, pp. 89–98. Available at: <http://iph.ras.ru/page49482484.htm> (accessed 5 September 2017).
4. Kent B.D. *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, D.C., 1995. 270 p.
5. Losev A.F. <Konspekt po istorii filosofii> [<Synopsis on the History of Philosophy>]. Available at: <http://old.losev-library.ru/?pid=6943> (accessed 5 September 2017).
6. Hägglund B. *Trons mönster: en handledning i dogmatik*. 1982 (Russ. ed.: Khegglund B. *Model' very*. St. Petersburg, 1999. 160 p.).
7. Raunio A. *Summe des christlichen Lebens: Die „Golden Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510–1527*. Mainz, 2001. 400 p.
8. Hägglund B. *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*. Lund, 1956. 360 p. (Russ. ed.: Khegglund B. *Istoriya teologii: Rukovodstvo po dogmatike*. St. Petersburg, 2001. 370 p.).
9. Sedestrem Kh. *Razlichie very razuma i tserkovnoy very u Kanta kak nasledie Martina Lyutera* [The Difference Between the Faith of Reason and the Church Faith in Kant's Works as a Legacy of Martin Luther]. *VERBUM: al'manakh*

Tsentra izucheniya srednevekovoy kul'tury. 2013. Vyp. 15. Reformatsiya Martina Lyutera v gorizonte evropeyskoy filosofii i kul'tury [VERBUM: Almanac of the Centre for the Study of Mediaeval Culture. 2013. Iss. 15. Martin Luther's Reformation in the Horizon of European Philosophy and Culture]. Pp. 158–173.

10. Ozment S.E. *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought*. Tübingen, 1972. 210 p.

11. Herzstein R. The Phenomenology of Freedom in the German Philosophical Tradition: Kantian Origins. *J. Value Inq.*, 1967, vol. 1, no. 1, pp. 47–63.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.5.122

Natal'ya V. Eremeeva

Saint Petersburg State University;
Mendeleevskaya liniya 5, St. Petersburg, 199034, Russian Federation;
e-mail: luthersocietyspb@yandex.ru

FREEDOM, NECESSITY AND DUTY IN THE PHENOMENAL AND NOUMENAL WORLDS IN M. LUTHER'S TEACHING AND I. KANT'S ETHICS

This paper analyses the concept of duty in the works by Martin Luther and Immanuel Kant. There is a widespread opinion in the Russian historical and philosophical tradition that Kant's philosophy is nonreligious. However, when it comes to the issues of duty, necessity and freedom, Luther's reformation teaching and Kant's ethics should not be set in opposition, as it would only complicate the understanding of the heart of the matter. On the contrary, if we look at the history of the formation of Protestant ethics, we can find a line of continuity between Luther and Kant. It is obvious that their moral views are based on the anthropological ideas of Aurelius Augustine, and the purpose of this article is to shed some light on the line of continuity stretching from Apostle Paul's antinomic theology to Saint Augustine and Luther and, indirectly, to Kant in the framework of the doctrine of freedom and will. Applying textual analysis as the scientific method in this paper, the author identifies similarities, including contextual ones, in Luther's and Kant's use of the concept of duty and concludes that in its development from Luther to Kant this concept has been a marker of Protestant ethics and, to a certain extent, a common place for any spiritual and cultural space whose moral tenets are determined by Protestantism. In terms of theory, this paper contributes to the development of ideas about the relationship between Protestantism and German classical philosophy. In practice, its results can be used in elaborating problems of religious studies, history of philosophy and ethics, as well as in compiling and teaching general and special courses on the history of philosophy, ethics and religious studies at universities.

Keywords: *Martin Luther, Immanuel Kant, concept of duty, phenomenal world, noumenal world.*

Поступила: 01.11.2017

Принята: 27.07.2018

Received: 1 November 2017

Accepted: 27 July 2018

For citation: Eremeeva N.V. Freedom, Necessity and Duty in the Phenomenal and Noumenal Worlds in M. Luther's Teaching and I. Kant's Ethics. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2018, no. 5, pp. 122–131. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.5.122