
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А. В. КУЧЕРЕНКО

И. КАНТ В БОРЬБЕ С АНТРОПОМОРФИЗМОМ

Антропоморфизм (греч. *anthropos* – человек и *morphe* – форма) определяется как перенос человеческих свойств на объекты неживой и живой природы, а также на образ добрых или злых духов, божеств или Бога.

И. Кант и М. Шелер обладали религиозным сознанием, но создается впечатление, что в вопросе об антропоморфизме относительно сущности Бога их взгляды оказались противоположными. Если Кант, казалось бы, прилагает титанические усилия, стремясь изобразить свое представление о Боге как о совокупности всех наиболее существенных положительных качеств человека, доведенных до предельной степени совершенства (исходя из опыта познания мира), то Шелер изначально, определяя в человеке такое главное чувство, как чувство любви, мыслит Бога личностью, любящей мир – свое создание. Личностью, руководимой тем же чувством, что и человек, в сочетании с постоянным волевым устремлением творить благо. Мы являемся свидетелями двух различных направлений религиозной мысли: у Канта – разрушение идеи антропоморфизма, основанного на опыте использования спекулятивного разума, а у Шелера – ее утверждение.

Обратимся вначале к учению Канта, задавшись рядом вопросов: какие определения он дает антропоморфизму? Почему и как обосновывает свое отрицательное отношение к нему? Насколько последователен он в своих рассуждениях и достигает ли поставленной цели, отрицая право на существование антропоморфизма?

Кант отмечает: «Наше познание Бога лишь символично, и тот, кто воспринимает это познание схематически, т. е. наделяет Бога такими свойствами, как рассудок, воля и т. д., свойствами, объективная реальность которых может быть доказана лишь для существ

мира, впадает в антропоморфизм»¹. Причину наделения Бога человеческими свойствами он определяет как частный случай использования общего принципа символичности в деятельности нашего сознания, повсеместно наблюдаемого в организации речи при переносе свойств одного объекта на другой (его примеры: основание – опора, вытекает – следует, зависеть – находиться в подвешенном состоянии и т. д.). Наш спекулятивный разум, познающий мир природы, не приспособлен для познания Бога. Между нашим рассудком и мудростью Бога нет общих свойств. Нельзя «приписывать этой сущности (Богу. – А. К.) рассудок и льстить себя надеждой, что посредством рассудка как некоего ее свойства (которое роднит наш рассудок с его рассудком. – А. К.) эту сущность можно познать, совершенно непозволительно; ибо тогда я должен устранить все те условия, при которых я только и знаю (свой. – А. К.) рассудок; предикат, который служит для определения человека, не может быть отнесен к сверхчувственному объекту, и посредством определенной таким образом каузальности невозможно, следовательно, познать, что есть Бог»². В другом месте он находит отличительные признаки между рассудком Бога и человека, проявляя непоследовательность в собственных рассуждениях, говоря о рассудке Бога как о действительно существующей и уже познанной им вещи. Человеческий рассудок (дискурсивный), по его мнению, идет в познании мира от частного (случайного, отдельного) к общему; но есть и другой, божественный (интуитивный) рассудок, способный идти от общего замысла к частным значениям. Этот интуитивный рассудок «следует от синтетически общего (от созерцания целого как такового) к особенному»³. Нам, считает Кант, полезно и необходимо осознавать ограниченные возможности нашего спекулятивного разума, чтобы теология не «опустилась до демонологии (антропоморфического представления о высшем существе)»⁴. Но позволите, разве наделение Кантом Бога разумом (пусть даже с особыми свойствами) не есть антропоморфизм?

Отметим антиномию во взглядах самого Канта:

- Приписывание Богу такого человеческого свойства, как *рассудок* (дискурсивный), есть антропоморфизм, которого следует избегать.

¹ Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант // Соч.: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 5. – С. 195.

² Там же. – С. 329.

³ Там же. – С. 249.

⁴ Он же. Критика практического разума / И. Кант // Соч. на немецком и русском языках: в 4 т. – М.: Московский философский фонд, 1997. – Т. III. – С. 619.

• Бог имеет *рассудок* (интуитивный), противоположный по своим качествам человеческому рассудку. У Бога рассудок есть, но обнаружение его у Бога не есть антропоморфизм, поскольку мы говорим совсем о другом, не человеческом, рассудке.

Дело, оказывается, не в самом рассудке, а в отличительных свойствах человеческого и божественного рассудков, которые в одном случае не позволяют приписывать Богу человеческие качества (рассудочную деятельность), а в другом – открывают такую возможность.

Демонология и идолопоклонство. Он представляет их как результат наших рассуждений, отталкивающихся от доступных для нас в опыте природных объектов, в результате размышлений о сущности которых мы приходим к выводу о присутствии в мире высшего существа (или высших существ), подобного (подобных) нам по свойствам, которому (которым) мы и начинаем поклоняться, ища от него (них) покровительства (а это уже идолопоклонство). Отследить присутствие таких демонов-духов с самыми разнообразными человеческими качествами мы можем в древних формах религии и мифологиях всех народов мира.

Естественно, возникает вопрос: является ли Кант последовательным противником антропоморфизма? Для ответа на него обратим свое внимание на кантовскую характеристику идолопоклонства и попробуем рассмотреть в ней некоторую двусмысленность, недосказанность, скрытый подтекст. Подозрения в неоднозначном отношении Канта к антропоморфизму возникают, если внимательно присмотреться к следующему его суждению, согласно которому религия не должна стать «идолопоклонством (суеверным заблуждением, будто можно снискать *благосклонность* [выделено мной. – А. К.] высшего существа не моральными убеждениями, а другими средствами)»⁵. Получается, что *благосклонность* высшего существа можно снискать только моральными убеждениями. Для более расширенного определения идолопоклонства укажем и на продолжение его характеристики: «Идолопоклонство в практическом понимании – та религия, которая мыслит высшее существо со свойствами, допускающими, что еще нечто другое, а не только моральность может быть сама по себе подходящим условием, чтобы сообразоваться с его *волей* (выделено мной. – А. К.) во всем, что способен

⁵ Кант, И. Критика способности суждения. – С. 303.

совершить человек»⁶. И даже если идола представлять чисто духовным существом, недоступным для нашего эмпирического его восприятия, то «каким бы чистым и свободным от всех чувственных образов ни понимали это понятие теоретически, практически оно все-таки представляется идолом, т. е. антропоморфическим в понимании свойств воли высшего существа»⁷.

Подведем представленные кантовские рассуждения под следующую антиномию:

- При приписывании Богу таких качеств, как *благосклонность* и *воля*, антропоморфизм отсутствует, если только мы стремимся заслужить его благосклонность своими моральными убеждениями.

- Антропоморфизм присутствует, если мы пытаемся повлиять на *благосклонность* и *волю* Бога с помощью иных средств, кроме моральных (например, жертвоприношениями, чтением молитв, постами и пр.).

Если спроецировать данные кантовские утверждения на представление Шелера о Боге, то мы будем вынуждены признать шелеровское видение его сущности антропоморфизмом, демонологией и идолопоклонством, поскольку Шелер исходит при определении свойств Бога исключительно из человеческих качеств, а именно из априорности чувства любви (и порождаемой ею ненависти). «У сердца в его собственной сфере имеется строгий аналог логики, – пишет Шелер, – отнюдь не заимствуемый им из логики рассудка. В него... вписаны законы, соответствующие плану, по которому мир выстроен как ценностный мир. Оно способно любить и ненавидеть слепо и разумно – так же, как слепо и разумно мы можем судить о чем-либо»⁸. Шелер, опираясь на присутствующее в человеке чувство любви, проецирует его на сущность мира и на творца этого мира, определяя любовь Бога исходным пунктом творения: «Любовь человека является только особой разновидностью и даже частной функцией этой универсальной, действующей во всем и на всем силы»⁹. Далее, следуя рассуждениям Шелера, любовь выступает изначальным божественным стремлением творить благо и гармонию, внося принцип согласия каждой части мироздания с целым: «Бог и только Бог может быть вершиной ступенчато-

⁶ Кант, И. Критика способности суждения. – С. 303.

⁷ Там же.

⁸ Шелер, М. Избр. произв. – М., 1994. – С. 359.

⁹ Он же. *Ordo amoris* / М. Шелер // Избр. произв. – М.: Гнозис, 1994. – С. 351.

го пирамидального строения царства того, что достойно любви, истоком и целью целого одновременно»¹⁰. Следуя концепции Канта, Шелер отталкивается в создании идола Бога от эмпирического определения человеком одного из множества своих эмоциональных (эмпирически схваченных им) состояний и переносит на чисто духовное существо, определяя данное свойство доминирующим в его сущности, что ничем, в принципе, не отличается от хода создания мифологических существ. Любовь «первично всегда относится только к идеально-духовному в человеке и к его участию в Царстве Божьем»¹¹.

Так, Зевс имел в себе перенесенные на него аналогичным образом человеческие свойства гневливости, лживости, честолюбия, склонности к супружеской неверности и пр. Кант категорически против переноса какого бы то ни было человеческого свойства, обнаруженного им в себе эмпирическим путем, на образ Бога.

Позиция Канта, как мы увидели, внутренне противоречива и, скажем, антиномична. Он в своих теоретических поисках обоснования присутствия Бога в мире напоминает путника, пытающегося последовательно идти прямо, но после длительного перехода возвращающегося к своему удивлению, на прежнее место, совершив круг. Вернемся к его высказыванию, в согласии с которым «только моральность может быть сама по себе подходящим условием, чтобы сообразоваться с его волей». С точки зрения Канта, не перенос обнаруженных в себе человеком личностных качеств в идеальный образ должен служить условием доказательства существования Бога, а открытие разумом человека присутствия в его душе незыблемого божественного априорного морального закона. Это и будет являться более чем веским доказательством и для признания существования Бога как создателя универсального морального закона. Таким образом, разница между Кантом и Шелером заключена лишь в средствах доказательства существования Бога.

Отразим противоречивость кантовских суждений в антиномии:

- Перенос эмпирически проявляемых и осмысливаемых с помощью спекулятивного разума на основе опыта свойств человеческой духовности на идеальную сущность Бога ведет к антропоморфизму и демонологии.

¹⁰ Шелер, М. *Ordo amoris*. – С. 356.

¹¹ Scheler, M. *Max Scheler Gesammelte Werke*: Bd. 1–15 / Hrsg. von M. Scheler, M. S. Frings. – Bern – Bonn: A. Francke AG Verlag, Bouvier Verlag Herbert Grundmann. – Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte*. – Bern: A. Francke AG Verlag, 1972. – S. 96.

• Открытие с помощью практического разума априорно присутствующих в душе каждого человека норм морального закона может служить условием признания Бога творцом морального закона и мира, что не мешает в дальнейшем приписать ему все положительные свойства личности в наивысшей степени, что уже не будет являться антропоморфизмом. Если тезис в самых общих чертах нашел для себя обоснование, то справедливость антитезиса еще предстоит доказать.

Кант считает, что, говоря о первосущности, «мы должны мыслить ее не только как интеллигенцию, устанавливающую законы для природы, но и как законодательствующего властелина в моральном царстве целей»¹². Далее он приписывает первосущности свойства, непосредственно относящиеся к антропоморфизму (в широком смысле), где Бог становится «вездесущим» («от него не остаются скрытыми даже самые сокровенные убеждения»), «всемогущим», «всеблагим», «справедливым» и «мудрым»¹³. Подобно тому, как человек ставит перед собой цели, точно так же и творец мира Бог определил конечную цель мира, заключающуюся в исполнении данного им человечеству морального закона. Конечная цель мира (божественного замысла) заключается в исполнении человечеством во всей его совокупности норм морального закона: «Только о человеке, подчиненном моральным законам, мы можем, не преступая границ нашего понимания, сказать: его существование составляет конечную цель мира»¹⁴. Если у мира присутствует эта конечная цель, то в его творце следует признать, «во-первых, разумное существо, а во-вторых, не только разумное, <...> но и моральное существо, следовательно, Бога, – есть второе заключение»¹⁵. Как видим, не что иное, как антропоморфизм, сочетается у Канта с антропоцентризмом – естественной установкой религиозного сознания. Шелер, аналогично, видит отдаленную перспективу человечества в создании единого солидарного субъекта, сочетающего в себе «единство самостоятельных, духовных, индивидуальных отдельных личностей» в «сборной личности»¹⁶, где все люди

¹² Кант, И. Критика способности суждения. – С. 287.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. – С. 292.

¹⁵ Там же. – С. 298.

¹⁶ Scheler, M. Max Scheler Gesammelte Werke. – Bd. 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – Bern: A. Francke AG Verlag, 1980. – S. 522.

сосуществовали бы согласно высшим нравственным ценностям в любви и согласии. Следуя за Кантом по пути перечисления полного списка свойств Бога, отметим указанные им: «законодательный властелин в моральном царстве целей», «устанавливающий законы природы», «вездесущий», «всемогущий», «всеблагий», «справедливый» и «мудрый». При том условии, что если мы обнаруживаем внутри себя моральный закон и признаем его творцом Бога, то дальнейшее приписывание Богу всех положительных личностных качеств является не антропоморфизмом, а истинным определением сущности Бога (с точки зрения Канта).

Обратимся еще к некоторым работам Канта помимо «Критики способности суждения», где звучит тема антропоморфизма. В «Критике чистого разума» попыткой «извращенного разума» он считает антропоморфическое доказательство существования Бога через обнаружение целесообразности природы в опыте при использовании априорного принципа целесообразности (заключенного в регулятивной идее чистого спекулятивного разума, свойственного только человеку, но не Богу)¹⁷. В «Критике практического разума» он пишет, что «больше всего славит Бога именно то, что есть самое ценное в мире, – уважение к Его заповеди, соблюдение святого долга, который возлагает на нас Его закон»¹⁸. Но добавляет, что Бога могут мыслить и антропоморфически, если станут приписывать ему желание быть прославляемым, то есть обнаружат в нем такое низкое человеческое качество, как тщеславие. Кант тут же называет моральные качества Бога, где он выступает как «*святой законодатель* (и творец), *благий правитель* (и охранитель) и *справедливый судья*»¹⁹. В работе «О недавно возникшем барском тоне в философии» он разоблачает антропоморфизм при условии приписывания человеком Богу воли по аналогии с самим собой (поскольку он ею обладает). Но, выходя на ее определение через моральный закон (сулящий всем нам общее благо), мы избавляемся от порочной практики антропоморфизма – таково убеждение Канта²⁰.

Теперь, согласно учению Канта, мы можем сформулировать следующую антиномию между взглядами Канта и Шелера:

¹⁷ Кант, И. Критика чистого разума. – С. 699.

¹⁸ Он же. Критика практического разума. – С. 645.

¹⁹ Там же. – С. 643.

²⁰ Он же. Соч. на немецком и русском языках: в 4 т. – М.: Изд. фирма АО «Ками», 1993. – Т. I. – Трактаты и статьи. – С. 513.

• *Личностный Бог Канта* не имеет отношения к антропоморфизму, так как его присутствие в мире и его свойства обнаруживаются через моральный закон.

• *Личностный Бог Шелера* антропоморфен, поскольку его существование определяется через обнаружение в человеке чувства любви, которое затем проецируется на гармонию мира и послужившую для него причиной изначальную любовь к благу его создателя.

Кантовское доказательство существования Бога, свободы и бессмертия. Оно недоступно для спекулятивного разума, но вполне осуществимо практическим разумом, близким к божественному рассудку, а именно обладающим интеллектуальным созерцанием, создающим ноумен. В кантоведческой мифологической литературе, образовавшейся вокруг образа Канта, одним из мифов является якобы утверждаемая им невозможность доказательства человеческим разумом реальности существования *Бога, свободы и бессмертия*. Доказательство существования Бога выводится из свободы: «Поразительно, что из трех чистых идей разума, *Бога, свободы и бессмертия*, идея свободы – единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность» и «делает возможным соединение двух других идей с природой, а всех трех – в религии»²¹. Я оказываюсь свободен, если отказываюсь от лжи, использование которой сулило бы мне удовольствие и выгоду (в эмпирической области). Отказываюсь, исходя из нормы морального закона, изначальна находящейся во мне. Свободы в природе нет, там все причинно обусловлено. Но если я ее проявляю, то свобода, оказывается, в мире есть, – ведь я готов отказаться от эмпирического блага ради служения благу в сверхчувственном моральном законе, автором которого вынужден признать сверхчувственное существо, стоящее над миром и его каузальностью, то есть Бога, создателя этого мира и морального закона. Поэтому в мире присутствует в сверхчувственной сфере и бессмертие, побеждающее природный тлен. В соблюдении морального закона заключено высшее благо, а «высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие, как неразрывно связанное с моральным законом, есть постулат чистого практического разума»²². Но это логическое умозаключение, дока-

²¹ Кант, И. Критика способности суждения. – С. 318.

²² Он же. Критика практического разума. – С. 619.

зательство, не относящееся к слепой вере, причем построенное с помощью не практического, а спекулятивного разума, последовательно сводящего составные части рассуждений в систему при возвышении сущности и значения Бога над двумя остальными.

Кант, надо отметить, слегка лукавит, когда утверждает о непосредственном познании практическим разумом норм морального закона, поскольку, нарушая универсальную моральную норму, человек часто не сразу непосредственно осознает ее нарушение, а обращает на нее внимание лишь под давлением общественного мнения, да и то не всегда. Муки совести говорят о раскаянии за свои прежние, только теперь осознанные прегрешения. Поэтому норма высокой морали оказывается часто от нас сокрытой, недоступной для мгновенного ее осознания во внезапном озарении некоего практического разума.

Вера, в принципе, не нуждается в доказательстве, но доказательство наличия в мире Бога, свободы и бессмертия осуществляется именно с помощью нехитрых рассудочных доводов, объявляемых затем Кантом, что идеи Бога, свободы и бессмертия имеют силу только для религиозной веры, а не для разумных доводов.

Отследим последовательную цепочку кантовских аргументов, приводящих к доказательству Бога, свободы и бессмертия, опирающихся на опыт.

Аргумент в пользу существования в мире свободы. Она возможна только в области морали, когда я жертвую эмпирическим удовольствием и выгодой ради соблюдения чистого морального принципа. Эта жертва доказывает, что не все детерминировано эмпирическими причинами, и над ними господствует норма морального закона, присутствующая в нас, как считает Кант, априорно.

Аргумент в пользу существования в мире Бога. Идея Бога выводится из нашей свободы (отказа от эмпирических соблазнов), проистекающей из соблюдения норм априорного морального закона. Но если есть моральный закон, то встает естественный вопрос – о причине его возникновения. Его создателем объявляется духовное существо – мудрый Бог, а вслед за этим он же признается законодателем природы и, далее, причиной всякого бытия природы и целесообразности в ней.

Аргумент в пользу бессмертия. Поскольку Бог вечен, бессмертен, то он с помощью своего морального закона, возвышающегося над властью более низких по статусу законов природы (власть ко-

торых над собой человек способен преодолевать), приобщает человека к собственному бессмертию при условии соблюдения им норм априорного божественного морального закона. Поэтому человек может обрести бессмертие, если будет считать своим долгом и смыслом жизни исполнение незыблемых норм морального закона.

В более кратком и схематичном выражении это доказательство выглядит следующим образом: отказ от удовольствия эмпирического характера ради исполнения моральной нормы, где отказ трактуется как свобода от власти существующего по эмпирическим законам мира, → устанавливается наличие в мире априорного морального закона, представляющего собой совокупность моральных норм согласно принципу общегодности, → создателем морального закона, возвышающегося над законами природы (поскольку он их может преодолевать), признается мудрый и благой Бог, творящий все во благо, → Бог способен наградить пребыванием в вечном блаженстве (то есть бессмертием) только того, кто будет следовать его моральному закону, считая это своим долгом.

Для закрепления внутренне противоречивого соотношения рассудочных действий сознания внутри религиозной веры, вероятно, имеет смысл сформулировать антиномию:

- Идеи Бога, свободы и бессмертия, согласно Канту, имеют значение лишь для религиозной веры – иррационального чувства.
- Возможность религиозной веры в Бога, свободу и бессмертие доказывается с помощью рассудочных доводов при использовании свойств спекулятивного разума, способного действовать в пределах опыта.

Насколько роль рационального момента оказывается умело замаскированной и затушеванной Кантом декларативными высказываниями о непричастности рассудка к утверждению веры в Бога, мы можем судить по рассуждениям Т. И. Ойзермана на эту тему: «Единственным, не нуждающимся в каких-либо логических аргументах, основанием для признания действительного существования Бога, является *вера*. <...> Главный аргумент есть не что иное, как вера в существование Бога. И даже то, что Кант отличает ее от обычной религиозной веры как веру чистого разума, также имеет второстепенное значение, так как суть дела именно в вере, которая не нуждается для своего подкрепления в каких-либо (а тем более

уточненно-логических) подпорках»²³. На мой взгляд, Кант как раз и использует «уточненно-логические подпорки», не оставляя веру безосновной, а саму основу для возможности существования веры в Бога создает с помощью логических аргументов, используя весь инструментарий (идею архитектоники чистого разума, категории рассудка, способность суждения) спекулятивного разума. Отсюда становится ясным, что спекулятивный разум используется не только для познания мира природы в пределах опыта, но и для доказательства существования в мире (вернее, за его границами в трансцендентной области) Бога. Но Канту, скорее всего, не по душе слишком значительная роль спекулятивного разума в обосновании присутствия Бога в трансцендентной области, доступной лишь для практического разума, и поэтому он пытается уравновесить или даже принизить его роль голословным утверждением об отсутствии логических «подпорок» в религиозной вере. Причем в системе аргументации спекулятивного разума гипотетически (предположительно) существующий практический разум является лишь одним из значений в цепочке доказательства наряду с другими, тоже имеющими исключительно гипотетический характер. К ним можно отнести изначальную истинность моральной нормы без учета условий для ее применения, сосредоточие таких универсальных норм в некоем априорном моральном законе, желание следовать априорной норме морального закона оправдывает все пагубные последствия от ее применения и т. п. Сюда же можно отнести и утверждение, согласно которому моральный закон возвышается над законами природы, – следование ему указывает на свободу в игнорировании эмпирических наклонностей человека, что как раз и символизирует победу норм морального закона над эмпирическими законами.

Гартман, размышляя по поводу «кантовской критики телеологической способности суждения», считает, что поскольку «человек, чье поведение в жизни всегда осуществляется сообразно той или иной цели, толкует эту целесообразность как целевую деятельность и как движение к реальной цели»²⁴, то это является указанием Кан-

²³ Ойзерман, Т. И. Амбивалентность великих философских учений (К характеристике философских систем Канта и Гегеля) // Вопросы философии. – 2007. – № 10. – С. 125.

²⁴ Гартман, Н. К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. – С. 90.

та на существование природы без Бога. Действительно, Кант видит в приписываемой природе целесообразности антропоморфизм, но снисходительно и с покровительством, одобрительно относится к этому допущению («прекрасное, поучительное и практически в ряде отношений целесообразное дело»²⁵), но вместе с тем призывает не смешивать собственные представления о целесообразности с целесообразностью замысла Бога. Его позиция в этом вопросе так же неоднозначна при рассмотрении отношения идеи целесообразности к разуму. Понятие цели заключено в спекулятивном разуме, и именно чистая целесообразность (направленность разума на завершение ряда значений в одном, возвышающемся над ними значении) обеспечивает антропоморфизм. В этом Кант видит недостаток. Когда же идея целесообразности оказывается в практическом разуме, то недостаток разума тут же превращается в достоинство. Возможна только моральная телеология, имеющая преимущество перед теоретической: «Преимущество моральной телеологии <...> заключается в том, что она априорно опирается на неотделимые от нашего разума принципы и ведет к тому, что необходимо для возможности теологии, а именно к определенному *понятию* высшей причины как причины мира, действующей по моральным законам, следовательно, такой причины, которая удовлетворяет нашей моральной конечной цели»²⁶.

Зафиксируем очередную антиномию внутри кантовских рассуждений:

- Телеология, имеющая своим основанием понятие цели в разуме (спекулятивном), ведет к антропоморфизму.
- Телеология, имеющая своим основанием понятие цели в разуме (практическом), не ведет к антропоморфизму.

Попутно отметим одно странное обстоятельство – присутствие понятия цели в спекулятивном и практическом разуме, тогда как практический разум имеет интеллектуальное созерцание, создающее ноумены, и не нуждается в силу этого свойства в идее цели.

²⁵ Кант, И. Критика способности суждения. – С. 259.

²⁶ Там же. – С. 325.