

Научная статья

DOI: 10.15593/perm.kipf/2024.3.08

УДК 17.022.1



## РАЗУМ И СВОБОДА У КРУЗИЯ И КАНТА

**А.В. Повечерова**

Институт философии Российской академии наук, Москва, Российская Федерация

### О СТАТЬЕ

Поступила: 10 августа 2024 г.

Одобрена: 29 августа 2024 г.

Принята к публикации: 04 сентября 2024 г.

#### Ключевые слова:

Кант, Крузий, разум, свобода, этика, мораль, практическая философия, немецкое Просвещение.

### АННОТАЦИЯ

В статье исследуется практическая философия мыслителя эпохи немецкого Просвещения Христиана Августа Крузия в сравнении с этикой Иммануила Канта. Изучение моральной философии Крузия необходимо в связи с его вероятным влиянием на нравственное учение Канта. В данном исследовании попытка установить указанное влияние осуществляется посредством текстологического анализа текстов этих мыслителей, посвященных вопросам практического характера. Цель статьи заключается в выявлении основных положений в этике Крузия, а также в докритической и критической моральной философии Канта, в сопоставлении размышлений Канта разных периодов с учением указанного мыслителя, чтобы отыскать предпосылки влияния. В первой части статьи излагается учение Христиана Августа Крузия, описанное им в трактате «Руководство к разумной жизни». Во второй части проводится сравнение крузианских положений с кантовскими выкладками в плане моральной философии. В заключение подводятся итоги. Автор делает вывод о том, что были найдены сходные положения, позволяющие говорить о влиянии Крузия на Канта в этическом отношении. Так, отмечаются схожие взгляды мыслителей на добродетель и важность свободы. Оба философа говорят о необходимости воздаяния в ответ на моральность, а также о роли познавательных способностей в достижении добродетели. Кроме того, важным является отношение Крузия и Канта к функции Бога в этике. Если Крузий постулирует Творца в качестве главной фигуры своей моральной философии, то Кант отрицает его преваляющее значение для этики. Однако, как в ранних, так и в поздних сочинениях кенигсбергского философа, мы видим указание на все же непреходящую важность Бога для учения о нравственности, что сближает его взгляды с крузианскими. Помимо этого, элементы влияния мы можем проследить в формировании типов императива у Канта, различении намерения и действия в морали.

© Повечерова Анастасия Владиславовна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7217-7399>, e-mail: [anastasiapovecherova@gmail.com](mailto:anastasiapovecherova@gmail.com).

© Anastasia V. Povecherova – Junior Researcher at the Sector of the History of Western Philosophy, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7217-7399>, e-mail: [anastasiapovecherova@gmail.com](mailto:anastasiapovecherova@gmail.com).

Финансирование. Исследование не имело спонсорской поддержки.  
Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.  
Вклад автора. 100 %.



Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

## REASON AND FREEDOM IN CRUSIUS AND KANT

Anastasia V. Povecherova

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

### ARTICLE INFO

Received: 10 August 2024  
Revised: 29 August 2024  
Accepted: 04 September 2024

#### Keywords:

Kant, Crusius, reason, freedom, ethics, morality, practical philosophy, German Enlightenment.

### ABSTRACT

The article examines the practical philosophy of the German Enlightenment thinker Christian Augustus Crusius and compares it with the ethics of Immanuel Kant. The study of Crusius' moral philosophy is necessary in connection with his probable influence on Kant's moral teaching. The research attempts to establish this influence through a textual analysis of the texts of these thinkers devoted to practical issues. The purpose of the article is to identify the main provisions in the ethics of Crusius, as well as in the precritical and critical moral philosophy of Kant, comparing Kant's reflections from different periods with the teachings of the above author in order to find the prerequisites for influence. The first part outlines the teachings of Christian Augustus Crusius described by him in the treatise *A Guide to a reasonable life*. The second part compares Cruzian propositions with Kant's calculations in terms of moral philosophy. In the Conclusion, the author infers that similar provisions have been found, which allow us to talk about the influence of Crusius on Kant in an ethical sense. Thus, similar views of thinkers on virtue and the importance of freedom are noted. Both philosophers talk about the need for retribution in response to morality, as well as the role of cognitive abilities in achieving virtue. In addition, the attitude of Crusius and Kant to the role of God in ethics is important. If Crusius postulates the Creator as the main figure of his moral philosophy, then Kant denies his prevailing importance for ethics. However, in both the early and later writings of the Königsberg philosopher, we see an indication of the nevertheless enduring importance of God for the doctrine of morality, which brings his views closer to the Crusian ones. In addition, we can trace the elements of influence in the formation of the types of imperative in Kant and the distinction between intention and action in morality.

По мнению автора данной работы, важным философским вопросом является выявление влияния основных положений этики Крузия на докритическую и критическую моральную философию Канта. На данном этапе рассмотрения материала речь не идет о строгом и бескомпромиссном доказательстве влияния указанного мыслителя на идеи Канта. Кантоведение в целом и кантофилология как его узкая ветвь еще не дают опоры для однозначных утверждений. Однако несмотря на то что выводы этого исследования будут оставлены на уровне гипотезы с текстологическими подкреплениями, тем не менее нужно отметить, что такая гипотеза, как было сказано выше, уже давно поддерживается и аргументируется авторитетными авторами, а результаты работы могут служить заделом для дальнейшего исследования текстов, в частности, на предмет терминологического сходства и тщательного изучения исторических и биографических данных, связанных с Крузием как мыслителем эпохи немецкого Просвещения.

### **«Anweisung vernünftig zu leben» Крузия: душа, тело, рассудок (разум), воля (свобода)**

Добродетель (Tugend) у Крузия постулируется как главная цель (Hauptzweck) человеческой жизни на земле. Мы должны достичь такого состояния, которое соответствовало бы нашему сущностному совершенству. Человек должен создать все условия для осуществления добродетели, а это непосредственно связано и с его телесной жизнью [1, S. 312]. Душа (Seele) находится в теле (Körper) и посредством этого получает ясные понятия, а также способна воспринимать как внешние, так и внутренние по отношению к ней вещи, находящиеся в мире. Душа получает ощущения (Empfindungen), которые либо способствуют ее внутренней деятельности, либо препятствуют ей. Осуществление конечной цели зависит и от устройства самого тела и его состояния, что отвечает нашему сущностному совершенству. Наша обязанность (Pflicht) состоит в том, чтобы так долго, как возможно, сохранять связь тела с миром.

Другими словами, мы обязаны сохранять собственную жизнь. Состояние связанности тела с миром необходимо для совершенствования души и осуществления добродетели [1, S. 312]. Тело, вопреки известному изречению, не темница души: для Крузия оно есть существенная часть человека, данная ему для совершенствования души. Такое соединение задумано самим Богом. При этом из опыта известно, что душа находит в теле наиболее удобное для себя место, поскольку тело осуществляет посредование душе в ее движениях. Более того, Богом были созданы такие условия, при которых мы не существуем вне тела. Именно посредством тела душа может воспринимать нечто и совершенствоваться. Она нуждается в теле еще и потому, что ее собственная движущая сила очень слаба. Скорее всего, материи вне нас менее подвижны, а значит, для души тело действительно есть лучшее место, где она располагается и беспрепятственно действует наилучшим образом. Кроме того, вести речь о душе и теле как об обособленных субстанциях можно лишь условно. Согласно Божьему замыслу, духовная составляющая является главной целью, на которую направлена воля Творца. Однако и телесная часть представляет собой важнейший предмет, так как Бог не создает нечто бесцельно. Таким образом, тело может функционировать в соединении с душой, в то же самое время способствуя ее деятельности [2, с. 13]. Искусное устройство тела также доказывает его соотнесенность с божественным совершенством. При этом нельзя доказать, что страдания, исходящие от тела, присутствовали при его первоначальном устройстве, а само тело было предопределено к доставлению страданий. Страдание может наличествовать в связи с изменением первоначального состояния человека и его отклонением от совершенства [1, S. 313–317]. Наша обязанность состоит в сохранении жизни, избегании опасностей для нее. Тело необходимо поддерживать в таком состоянии, чтобы оно служило исправным инструментом (Werkzeug) для души. Нужно избегать невоздержанности во всех естественных удовольствиях (Vergnügen). Пьянство Крузий называет худшим случаем этой невоздержанности, поскольку оно затмевает рассудок – главное преимущество человека. Кроме того, любые излишества подрывают здоровье, что означает нелюбовь к Богу, так как невоздержанный человек противостоит воле Творца и не бережет его дар. Более того, отсюда вытекает презрение к религии и добродетели вообще [1, S. 318–320]. Наслаждение земными радостями возможно только тогда, когда оно заключено в рамки дозволенного. Дозволенное всегда осуществляется посредством законных средств и не противоречит другим обязанностям [1, S. 320–322]. Однако назвать нечто дозволенным можно только *in abstracto*, так как *in concreto* та же вещь может стать запрещенной. Поскольку человек должен исполнять послушание Богу сознательно, то само по себе дозволенное (*erlaubte*) превращается в недопустимое, если оно осуществляется без такого состояния ума, которое имеет в виду это послушание [1, S. 264–265].

Далее, в нашей душе сосуществуют разум (*Vernunft*) и воля (*Wille*). Разум есть такая степень совершенства рассудка (*Verstand*), при которой он способен отличать и сознать истину, организовывать цели и средства. Для достижения конечной цели, с которой мы связаны, мы должны применить все возможное благоразумие (*Klugheit*) [1, S. 322–323].

Рассудок у Крузия сам по себе представляет собой только задатки, которые нужно культивировать. Возращение культуры рассудка состоит в увеличении степени его совершенства посредством упражнений, исполняемых с трудолюбием. Такое возвращение можно понимать как, например, наполнение рассудка многими понятиями или же стремление сделать мысли более ясными и четко отличать истину от лжи. Однако не каждый человек может применять все способы использования сил рассудка, поэтому нам нужно исследовать, какой способ применения его возможностей соответствует сущностному совершенству каждого [1, S. 324]. Каждый, насколько возможно, должен умножать совершенства рассудка, такие как отчетливость

(Deutlichkeit) и истинность (Wahrheit) в размышлении. Иначе рассудок не выполняет свою работу так хорошо, как это требуется, а следовательно, не способствует исполнению главной цели, а именно, – добродетели. Отсюда возникает обязанность развивать внимание и совершенствовать размышление [1, S. 324–325].

Рассудок и воля должны слаженно работать для достижения человеком добродетели как конечной цели, а затем – и счастья (Glückseligkeit). Этого не произойдет без должного самопознания. Вообще объектами, к познанию которых мой рассудок должен быть необходимо приложим, являются Бог, добродетель и я сам. Всякое другое познание есть только случайное совершенство (Vollkommenheit).

Добродетель может быть познана двояко. С одной стороны, мы можем узнавать о добре и зле вообще. С другой – мы способны уяснить определенные правила, указывающие, как поступать, и способы их применения. Последнее достигается посредством упражнений. Необходимо приучиться так воспринимать вещь, чтобы никакое обстоятельство в ней не ускользнуло от нашего внимания. Обычно рассудок подводит все случаи под общее правило, которое является довольно смутным. Поэтому следует выучиться мыслить в соответствии с силлогизмом. По этому правилу в любой случайной ситуации можно найти подлинную причину [1, S. 325–329].

Воля также двояка. В ней присутствует как свобода (Freiheit), так и чувственные побуждения (Begierden). Мы всегда обязаны следить за тем, чтобы чувственность была направлена на свой истинный объект. При этом мы должны либо желать какой-то объект или отвращаться от него в зависимости от доли истинного блага и зла в нем соответственно. Когда мы не учитываем эти правила, тогда становимся неспособными отличить добро от зла и определить главную цель [1, S. 329–330]. Подобное рассуждение Крузия сопоставимо скорее с понятием морального чувства. Чувственность (Begierde) до тех пор пребывает в естественном состоянии, пока желает свой объект как конечную цель ради нее самой. Такое стремление нельзя назвать еще совершенством, оно соответствует природе разумного существа. Несовершенство было бы в случае, если мы постоянно находились в подобном животном состоянии. Тогда наша душа была бы увлечена случайными вещами, а послушание Богу вообще исключалось. Однако мы располагаем силой свободы, чтобы привести подобное положение дел в нужный порядок, подчинить чувственность. Такое отношение подчинения (Subordination) чувственности по отношению к конечной цели может быть или позитивным (когда одна конечная цель рассматривается как средство другой), или негативным (когда одна конечная цель не препятствует другим). Первое касается заповедованного (gebotenen), второе – дозволенного (erlaubt) [1, S. 330].

Существует также еще два правила. Во-первых, свою свободу необходимо употребить к познанию, поскольку человек так может быть погружен в аффект, что это мешает рассудку размышлять, а воля оказывается пленена. В этом случае степень аффекта злая. Зло существует тогда, когда чувственность, будучи необузданной, превращается в страсть, свобода же – в рабство. Во-вторых, чувственность необходимо подчинить конечной цели при помощи свободы. Соблюдая эти правила, мы выстраиваем такую систему, которая сообразна совершенству вещей и включает в себя добродетель [1, S. 321–322].

Мы способны любить Бога, который заслуживает своего бесконечного совершенства, потому что Его воля, как и все другие качества, и есть высшая любовь. Таким образом, мы обязаны Богу наличием такой любви. Этого требует и Его совершенство, и природа любви, которая не заблуждается и порождает желание объединяться с другими духами (Geister) ради истинного совершенства, которым обладает Бог, и совершенства нашей души, потому что любовь есть наше сущностное стремление, посредством которого должно быть достигнуто как

можно больше блага. Этой любви, которая исходит от Бога, должны быть подчинены все наши конечные цели [1, S. 336–339]. Сущностное совершенство нашей души – стремление Бога. Божественный закон предписывает правила совершенства. А из совершенства возникает счастье. Закон звучит следующим образом: «Делай из послушания велению твоего Творца, как твоего естественного и необходимого повелителя, все то, что соответствует совершенству Бога, и, кроме того, то, что является существенным совершенством твоей собственной природы и всех других творений и что соответствует соотношению вещей друг с другом, которые Он установил, и воздерживайся противоположного» [1, S. 249]. При этом для Крузия счастье и совершенство, по сути, подразумевают одно и то же. Совершенство есть такое положение, при котором состояние человека соответствует его целям, а значит, для совершенства необходимо, чтобы все желания индивида исполнились. Счастье же имеет место тогда, когда все наши желания осуществляются, принося удовольствие и чувство защищенности. Таким образом, совершенство порождает счастье [1, S. 224–225].

Крузий подчеркивает различие между этическим обязательством и благом. Только обязанность, которая имеется в виду при совершении поступка, имеет ценность и представляет собой формальную сторону добродетели, которую божественный закон полагает как послушание. Ожидание награды или наказания может попутно присутствовать здесь, но никогда не должно определять послушание. Цель Бога состоит в соединении счастья и совершенства. Человек же является Его конечной целью: моральное совершенство человека есть конечная цель творения. Потому собственного благополучия мы должны желать не просто как средства для себя самих, но как высшей цели.

Из совершенства Бога следует, что послушание (*Gehorsam*) и побуждения совести (*Gewissenstrieb*) должны руководить нашими конечными целями. Когда желание подчинено совести, оно не теряет блага. Сущностное совершенство души требует, чтобы все базовые потребности (*Grundbegierde*) так полно, как возможно, в то же время удовлетворялись. Все конечные цели в итоге должны быть подчинены Богу [1, S. 332–336]. Любовь к Нему должна превосходить любовь не только к каждой отдельной вещи, но и ко всем вещам вместе взятым.

Любовь Бога ко всем вещам у Крузия есть добродетель вообще, из которой все другие добродетели следуют. Послушание, рассматриваемое само по себе, есть только неопределенная обязанность и форма добродетели. Но требуется также и материя. Высшая материя добродетели – это любовь Бога. Эта форма вместе с материей составляет определяющую сущность добродетели. Любовь к Богу делает послушание желанным. Вместе с этим послушание делает любовь к Богу подлинной добродетелью [1, S. 339]. Добродетель выражается также не просто в способствовании совершенству, но и его осуществлению с внутренней готовностью следовать высшему совершенству Бога [3, с. 205].

В человеке сосуществуют как животные, так и человеческие побуждения. Первые направлены на удовлетворение телесных потребностей, что в должной мере необходимо. Вторые же могут быть различными, однако именно стремление к счастью и эгоистическое желание являются основными. Они проистекают из стремления к совершенству, вложенного в душу Творцом [3, с. 204]. Это необходимое вспоможение, поскольку испорченные в результате грехопадения воля и рассудок едва ли могут подсказать верный путь возвращения к божественному совершенству. Более того, указывая дорогу к добродетели, Бог предписывает человеку исполнять его закон.

Животные побуждения должны быть подчинены человеческим. Животное совершенство, которое делает нас целями Бога и позволяет нам быть способными к объединению с ним и к счастью, есть только случайное совершенство. Поэтому только разумная природа в нас

должна рассматриваться как средство (Mittel) к достижению конечной цели и, следовательно, с необходимостью господствовать над животной [1, S. 340–341].

Необходимо точно знать, что заставляет нас желать конкретную вещь или отвращает от нее. В противном случае наши желания заблуждаются, и мы начинаем желать то, что не соответствует нашей сущности [1, S. 341].

Те конечные цели, которые могут исходить из послушания и любви к Богу, не должны быть ограничены только негативным подчинением. К ним также нужно применять позитивное. Иначе не могло бы быть и речи о любви вообще и любви Бога ко всем вещам. Поэтому все дозволенные удовольствия нужно использовать как средство благодарности Богу, здоровья для тела и ясности для ума. Поскольку одни удовольствия не мешают конечной цели, а другие отнимают время и требуют затрат, то к последним, если только они не нужны для конечной цели, не стоит прибегать слишком часто, потому что такое поведение указывало на недостаточное желание осуществлять добродетель [1, S. 342].

В исполнении обязанности добродетели мы не должны допускать ошибки, трудности или позволять себе злиться и утомляться. Для этого Бог предписал нам смирение, чтобы наш габитус (Habitus) укрепился [1, S. 342]. Под габитусом Крузий понимает высшую способность нашего духа, которая через постоянное повторение укрепляется. Иными словами, габитус – это готовность к непрекращающемуся приведению в действие собственных способностей [4, S. 920]. Это предполагает либо приложение усилий посредством непрерывной и нарастающей деятельности, либо такую способность, которая позволяет осуществлять нечто более легко с помощью частой практики. Чем больше практикуется добродетель, тем прочнее становится наш добродетельный габитус. А это направляет нашу свободу только к добру – к тому состоянию, к которому мы и должны стремиться, поскольку в нем заключается человеческое, моральное совершенство. Мы должны приучиться желать добра так, чтобы при каждом действии иметь в виду это добродетельное намерение (Vorsatz) и никогда не отклоняться от него. Однако такое состояние нельзя путать с простым исполнением материального добра, поскольку последнее осуществляется без должного намерения. Без этого конечная цель превращается лишь в привычку. Привычка же не просто не совместима с добродетелью, но даже противоположна ей. Добродетель никогда не должна осуществляться без цели [1, S. 342–343]. Несмотря на то, что божественный закон является основой обязательности в философии Крузия, оказывается, что все обязанности так или иначе предписывают человеку стремиться к единению с Богом и Его совершенством, что позволяет не выделять сферу долженствования непосредственно по отношению к Всевышнему. Главным аспектом является именно внутренняя устремленность к честному исполнению долга из послушания Богу. Даже самый добрый поступок, исполнитель которого не следовал воле Творца, не является моральным [3, с. 210].

Побудительная причина (Bewegungsgrund) к добродетели может пониматься двояко. В первом случае наличествует то, что прямо воздействует на совесть и приводит к добродетели, то есть непосредственно. В другом случае нечто пробуждает любое другое желание, где объектом является материя добродетели: любовь, стремление к совершенству или к счастью, а именно – опосредованно. Возникновение добродетели неразрывно связано с сущностью Бога, которая для нас является благом. В связи с этим добродетель для нас может существовать только через ее соотношенность с основными устремлениями нашей совести. Это соответствие состоит в том, чтобы каждое представление, через которое добродетель мыслится, стало побудительной причиной для нее. Поэтому в уме все те желания, которые так или иначе связаны с добродетелью, должны быть добродетели подчинены. Нужно приучаться к тому, чтобы все вещи в мире становились постоянно побудительной причиной к добродетели [1, S. 343–344].

Наша душа не может с первого раза многие состояния сделать осознанными. Она также не способна проявить такое послушание, которое требуется, из-за чего не может придерживаться устойчиво и сознательно системы конечных целей. Она не всегда подчиняется добродетели, потому что устойчивое сознание целей не является необходимым для ее фактического существования, но обязана все мысли направлять на ее исполнение и не терять конечные цели. Природа человека испорчена. Именно с этим связана неспособность человека осуществить добродетель и отклонение от веления Бога. Но требование добродетели не превышает человеческих сил, поскольку само человеческое устройство сотворено Богом [1, S. 344–346]. Совесть хочет, чтобы воля Бога воспринималась как обязанность и исполнялась непрестанно без других мотивов, стоящих за ней.

Счастье связано с добродетелью и может быть достигнуто благодаря ей, поскольку благой Бог желает счастья своим творениям, но также велит следовать Его закону. Следовательно, только при исполнении божественного предписания человек может достичь счастья [3, с. 205–206]. Можно предположить, что стремление к счастью как таковому перечеркивает все якобы добродетельные решения, поскольку добрые поступки будут совершаться здесь с определенной долей корысти.

Также стоит отметить проводимое Крузием различие морали и благоразумия. Во-первых, мы обнаруживаем, что Крузий подразделяет все моральные принципы на правила благоразумия и законы добродетели. Первые напрямую зависят от поставленной цели и являются только ступеньками к ее достижению. Однако цели эти рассматриваются как случайные. Вторые также связаны с понятием целеполагания, но имеют в виду такую цель, которая является безусловно необходимой для всякого человека, а соответственно, принципы, из которых достигается эта цель, обязательны к исполнению. Такой целью Крузий считает высшее благо, где счастье может быть не чем иным, как побочным эффектом приведенной в действие добродетели [5, с. 38]. Требование добродетельности, относимое к морали, носит характер строгого закона, тогда как благоразумие предписывает произвольные правила. Под благоразумием понимается способность для некоторой цели избирать лучшие средства и правильно их применять, добродетель же предполагает согласие всех моральных устремлений с божественным законом [1, S. 228].

### **Разум и свобода в этических сочинениях Канта**

Императив же благоразумия Канта из «Основоположения к метафизике нравов» направлен на выбор средств и их применения для достижения собственного счастья (*Glückseligkeit*), которое, вероятно, является свойством всякого разумного существа [6, с. 119]. Именно такой тип императивов можно соотнести с правилами благоразумия у Крузия. Императив категорический, предписывает определенные правила поведения, не являясь при этом основанием для какой-либо другой цели. Императивы могут определенным образом соприкасаться. Точно так же у Крузия обязанности добродетели, соотносимые с требованием категорического императива, являются одновременно и обязанностями благоразумия, тогда как обратное не всегда возможно.

Более того, для Крузия важно, как мы видели, что счастье следует за добродетелью, поскольку Бог, требуя смирения перед собой, хочет, чтобы его дети были счастливы. Желание счастья не противоречит добродетели, но не должно быть ее причиной. Стремление только к счастью и создание ради этого видимости добродетели происходит из корысти и личных интересов. Это объясняет указанное выше негативное и позитивное подчинение конечных целей. Это не только напоминает разделение Кантом императивов на категорический и гипотетические, но и, как кажется, разделение на необходимость целей и необходимость средств в «Исследовании сте-

пени ясности принципов естественной теологии и морали» [7, с. 187]. У Крузия добродетельный поступок для того, чтобы называться таковым, должен соответствовать моральному закону, который имеет происхождение от Бога и является ориентиром для достижения совершенства, которого желает Бог. Человек может обладать совершенством (Vollkommenheit) добродетели. Счастье, таким образом, хотя и не может быть подлинной целью нашей моральности, но является некоторым побочным эффектом вследствие осуществляющейся добродетели. Подобное рассуждение мы встретим у Канта уже в «Метафизике нравов», хотя нравственный принцип у него имеет не божественное, но априорное происхождение из разума.

Еще в «Критике практического разума» Кант вводит понятие высшего блага, включающего в себя в качестве составных элементов добродетель и счастье [8, с. 445]. Первая является необходимым компонентом и заключается в следовании моральному закону без стоящих за ним корыстных мотивов, чувственных побуждений или даже боязни возмездия. Счастье же не есть необходимое следствие реализующейся добродетели. Здесь Кант пытается найти возможность справедливого соединения воздаваемого счастья и добродетели конкретного человека. Однако мыслитель делает упор даже не на возможность надежды на осуществление индивидуального счастья, соотношенного с личной добродетелью, но на реализацию высшего блага. Этот вопрос соединения счастья и блага, счастья и совершенства волновал не только Крузия, но был традиционным для многих немецких просветителей.

Кант не отказывает человеческому разуму в способности определить дорогу подлинной моральности, к чему, напротив, склонен Крузий. Именно разум является источником главного принципа, которому необходимо следовать для достижения добродетели, что мы видели в более ранних сочинениях критического периода. Кант, как известно, также различает требование долга и желание личного счастья. Как и у Крузия, у Канта моральная ценность присутствует только в поступке, совершенном из обязательства. Однако Кант в качестве формы добродетели полагает не послушание Богу, но нравственный закон разума. Страх возмездия или надежда на воздаяние ровно так же не могут лежать в основании нашей способности желания в отношении исполнения высшего морального принципа [9, с. 174]. Самостоятельность кантовской этики при этом не исключает, а даже предполагает ее свободное и естественное движение к религии, что и было показано Кантом. Бог у Канта не может непосредственно давать нравственные законы, поскольку этика полностью себя обосновывает, но, вероятно, эти законы на вершине развития морали являются некоторой проекцией велений Бога, существование которого необходимо с практической точки зрения. И такой взгляд на кантовскую этику нивелирует главное различие между моральной философией Крузия и Канта, заключающееся в различии основного источника морали, который у первого мыслителя гетерономный.

Учение о добродетели связано как раз с внутренней свободой, без которой невозможна никакая моральность. Человек, изначально обладая подобной свободой, не подвержен никакому принуждению, кроме самообязательства [10, с. 24]. Физическое принуждение может быть применено к нему, однако извне невозможно воздействовать на умонастроение и намерение человека, нельзя заставить его считать нечто своей целью. Именно свобода лежит в основании вменения и ответственности и у Канта. Согласно его воззрениям, добродетель как моральная ценность возможна только при наличии свободы в поступках разумного существа. Именно посредством твердого следования закону добродетели человек осуществляет собственную свободу. При этом свобода по своему определению предполагает собственное обращение в страсть. У Крузия свобода должна быть применена к борьбе с неумеренной чувственностью и к более широкой возможности познания рассудка. И так же, как и у Канта, сво-

бода может быть обращена в рабство, когда склонность становится страстью. К тому же Кант, подобно Крузию, говорил и о необходимости укрощения чувственности посредством осуществления свободного выбора, согласного с законом разума, и следования ему.

Только такая цель, которая в то же время является обязанностью, называется долгом добродетели. Для исполнения этой обязанности и необходимо самопринуждение, поскольку человек также подвластен склонностям. При этом добродетель должна быть результатом осознанного движения разума, которое поощряется тренировкой, но никак не продуктом механического повторения, что лишало бы такую якобы добродетель всякой ценности. Для Канта критического периода чувственность как обитель склонностей должна быть подчинена разуму, однако вопрос о подчинении в сфере этики был поднят еще в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» [11, с. 98]. О необходимости обуздания чувственности говорит и Крузий, уточняя только, что она должна быть подчинена именно конечной цели – добродетели и нравственному совершенству.

Хотя Кант отрицает удовольствие как мотив морального поступка, он все же предлагает разделение удовольствий на два типа. Первое есть патологическое удовольствие, происходящее из склонности. Именно оно не может лежать в основании этического законодательства. Второе же – удовольствие моральное, которое Кант считает подлинным. Этот род удовольствия означает некоторую удовлетворенность от исполненного долга и представляет собой специфическую награду за добродетель. Стоит отметить, что и Крузий выделял два вида благ, физическое и моральное [1, S. 34–35], наделяя их соответствующими характеристиками, которые предложил позже Кант. Отсюда следует и сходный вывод мыслителей, заключающийся в различении личных волевых устремлений и объективно необходимого. Из этого, далее, Кант выводит необходимость приведения индивидуального интереса в соответствие с безусловным велением закона.

В каждом конкретном поступке чрезвычайно трудно и даже невозможно отделить добродетельное намерение от примеси чувственного. Но добродетель существует в качестве недостижимого идеала, к которому необходимо стремиться, очищая свой образ мыслей и прививая уважение к нравственному закону. В целом Кант говорит о возвращении культуры мышления для того, чтобы выйти из животного состояния и соответствовать званию человека. Более того, необходимо таким образом совершенствовать волю, чтобы единственным мотивом всякого поступка был высший практический закон. И такое устремление, как кажется, вполне согласуется с предписанием Крузия всячески тренировать рассудок для того, чтобы он достиг такой степени, когда мог бы отличать подлинные истины от мнимых, что в свою очередь способствует совершенствованию целей, на которые направлена воля, поскольку, с одной стороны, именно за ней в сфере поступков последнее слово, но при этом ей не принять решение без опоры на данные, предоставленные рассудком. Следовательно, совершенствуя первый компонент рассудочно-волевой диады, мы способны, выражаясь кантовским языком, воздействовать на способность желания.

Кант наравне с Крузием в некоторых сочинениях, что мы могли заметить, также указывает на необходимость практики в сфере морали, и это ни в коем случае не должно осуществляться механически. Нельзя не заметить, что Крузий говорил о некотором воздействии на волю, которая должна основывать решение о поступке на добродетельном намерении. В то же время он подчеркивает бессмысленность добрых только внешне поступков. Все это действительно согласуется с воззрениями поздних кантовских сочинений, посвященных этике.

При этом, согласно Канту, разум однозначно определяет, что является морально правильным, и предписывает это в форме закона, в соответствии с которым необходимо привести

волю. Ошибки же на пути морального совершенствования происходят из склонностей. При этом удовлетворение чувственных побуждений не должно стать препятствием для добродетели. У Крузия чувственность также должна находить свою цель, а волю при этом необходимо воспитывать так, чтобы стремление к некоторому объекту или отвращение от него точно соответствовало степени блага или порока в этом предмете.

Деление обязанностей у Канта предполагает и наличие таковых перед самим собой. Эти обязанности делятся на негативные, которые запрещают человеку действовать в нарушение своего морального здоровья, и позитивные, которые направлены на совершенствование. Кроме того, есть череда обязанностей в зависимости от того, рассматривает ли себя человек как животное и одновременно моральное существо или только как моральное. Обязанности, которые касаются животной природы человека, направлены на сохранение жизни и его физическое благополучие. Как мы говорили выше, у Крузия также присутствует ряд обязанностей по отношению к себе самому, которые предполагают удовлетворение естественных потребностей в необходимой мере, а также не исключают и получения удовольствия в такой степени, которая в то же самое время не превращала мыслящее существо в существо неразумное и не попирала бы достоинства рассудка как важнейшего атрибута человека. Таким образом, обязанности, описанные Крузием и заключающиеся в поддержании здоровой телесной жизни и воздержании от обратного, вполне вписываются в кантовскую таблицу обязательств. Однако наличие такого перечня должного и его классификация в зависимости от того, по отношению к кому или чему та или иная обязанность предписывается, нельзя назвать чем-то уникальным, что было заимствовано Кантом. Подобное распределение обязанностей характерно для философских размышлений мыслителей периода немецкого Просвещения.

Поскольку всякая мораль для обоих мыслителей возможна только при наличии свободы, стоит также рассмотреть данную проблему. В вопросе о свободе воли Кант отделяется от Крузия. Крузий не принимает закон достаточного основания в трактовке Лейбница-Вольфа, поскольку в таком варианте это требование распространяется не только на сферу явлений, но и претендует на область человеческих поступков и затрагивает свободу воли. В связи с этим всякая нравственность фактически устраняется. ЗДО, предлагаемый еще Лейбницем, должен быть ограничен так, чтобы была возможна свобода действия [12, с. 17; 13, с. 66; 14, S. 131–132].

Потому Крузий лишает естественную причинность господства, отдавая первенство свободной причинности, которую Кант примет во внимание в «Критике чистого разума», говоря о специфике свободы при наличии ноуменального и феноменального миров. Существование свободы для Канта есть возможность говорить о морали вообще.

Обосновав существование свободы, Крузий различает разум и волю, причем воля у него стоит выше, как и у Томазия. Разум только представляет свой объект, окончательное же решение о реализации принимает воля, поскольку она располагает свободой действия. Воля не просто отличная от разума способность, но господствующая сила. Однако именно рассудок является ее основой. Рассудок предлагает воле образец для совершаемого поступка и делает его возможным. Сама же по себе воля есть слепая сила. Таким образом, свобода у Крузия не является ни строго предопределенной, ни совершенно свободной [14, S. 133]. Свобода как раз состоит в возможности человека выбрать между равными вариантами. Моральность у Крузия, как и у Канта, зиждется на свободе и подкрепляется императивом, который у Крузия выражен божественным законом. Однако Кант называет Крузия теологическим моралистом и считает зависимость от воли Бога неподлинно моральным, гетерономным положением воли человека.

Крузий убежден в фатализме вольфовского учения о свободе воли, ведь, по его мнению, человек также несет полную ответственность за каждое свое действие. Кант в своей критиче-

ской моральной философии даже для понятия моральной обязанности предполагает свободу выбора: человек может как поступить морально правильно, так и принять решение, противоположное этому.

Однако деталь, отличающая Канта от Крузия в этом вопросе, заключается в том, что Кант не предполагает полной свободы безразличия. Человек не вполне свободен действовать согласно долгу в том смысле, что это не является спонтанным и необоснованным решением. Для этого у разумного существа есть веское основание. Поскольку человек есть разумное существо, он имеет и разумное обоснование для собственных действий [15, S. 216]. Следовательно, действовать разумно означает – действовать по закону, закону разума. Та необходимость, с которой человек действует согласно разумным предписаниям, соответствует его природе и не нарушает свободу. Веления же разума соответствуют доброй воле. У Крузия свобода такой воли связана с возможностью Бога выбрать любое действие из числа добрых.

Согласно Канту, человек способен выбрать как морально доброе, так и морально злое, но это не свобода Крузия в смысле *libertas indifferentiae*. На интеллигибельном уровне человек не может выбрать нравственно плохое, не извращая свободу, на уровне чувственно воспринимаемого мира мы вольны выбирать как благое, так и дурное.

Если бы как интеллигибельное существо человек также обладал бы свободой ко злу, то высший нравственный закон не являлся бы основополагающим. Речь бы тогда шла не об автономном предписывании закона и о свободе следования ему, но о неопределенном характере этой свободы, которая определялась бы только хаотичными метаниями. Это означало бы, что зло вполне совместимо с нашей разумной природой [15, S. 222].

С одной стороны, Кант поддерживает критику Вольфа в адрес *libertas indifferentiae*, с другой – оказывается на стороне Крузия в смысле признания самого факта свободы в сфере нравственности. Наличие такой свободы объясняется тем, что человек одновременно является жителем мира умопостигаемого и мира чувственно воспринимаемого [15, S. 222–223].

\*\*\*

Подведем некоторые итоги относительно сходства этических учений Канта и Крузия и понятия добродетели в них. Бог у Крузия является источником и свободы, и добродетели, и морального закона. Свобода поэтому означает добровольное и осознанное послушание Богу и следование предписанному закону. Здесь подчеркивается именно добровольный характер такого подчинения, но не исполнение закона из страха перед грядущим наказанием или из надежды на воздаяние. С другой стороны, следование добродетели и для Канта и для Крузия является обязательным предписанием, а не просто советом или рекомендацией. При этом добродетель для Канта означает твердое намерение в исполнении закона разума, тогда как для Крузия она есть действия в соответствии с замыслом Бога, что не исключает важности внутреннего настроения. Моральная необходимость единственная в качестве мотива подразумевает свободную волю человека как главную ценность и условие добродетели. Свободное решение следовать божественным заветам добра исходя из долга свидетельствует о наличии самой свободы. Так, отсутствие свободного выбора превращало бы нравственную жизнь в цепочку необходимостей и исключало бы всякую моральность. Подобные рассуждения говорят о сходстве определенных моральных положений между Крузием и Кантом. Свобода как таковая присуща всякому разумному существу. Источником нравственного закона является разум, априори предписывающий его. Добродетель у Канта также исходит не от Бога, в отличие от представлений Крузия, но из внутреннего принципа человека, чья максима согласуется с предписанием разума.

Кроме того, послушание Творцу у Крузия вовсе не исключает радостей земной жизни. Исполняя нравственный закон, человек становится достойным счастья. Как позже будет писать Кант, состояние этой достойности без обладания реальным счастьем есть некоторого рода несправедливость и даже нелепица. Так же, как и впоследствии у Канта, человек у Крузия должен достичь духовного и телесного единства, прийти к совершенству, которое представляет из себя гармоничную систему нравственного характера, охватывающую всю жизнь человека. Важно, что подобное совершенство не является предзаданным божественной волей, а может только пониматься в качестве бесконечной цели человеческого существа, для которой необходимо применить все способности. В связи с этим стоит отметить соотношение воли, рассудка и разума у Крузия. Воля, если она добра, направляет все чувственные склонности и устремления рассудка на путь добродетели. Рассудок способствует осознанию добра, придавая ему отчетливую форму понятия. Разум создает модель нравственной задачи, а также соотносит между собой средства и цели, создавая определенную систему. Он дает воле возможность независимо и неотступно культивировать нравственность. Для Канта возвращение культуры мышления и совершенствование воли также представляется необходимой практикой на пути к добродетели.

Крузий ищет основание нравственности, для которой вопрос о свободной причинности воли наиболее важен. Воля в душе возвышается над рассудком. Она выступает источником желаний и целей, а также средств к их осуществлению. Воля по определению является свободной. Свобода есть спонтанная причина, возникающая из деятельной силы субстанции. Именно в нравственной сфере, включающей в себя и понятие долга, Крузий предполагает наличие свободы, абсолютно не обусловленной ни одним из возможных оснований. Свобода вовсе не означает возможность поддаваться влиянию случайных причин и склонностей и действовать в соответствии с полученными из опыта или религии представлениями о счастье или благе. Свобода в кантовском понимании предполагает превратное ее толкование, но о добродетели речь идет тогда, когда субъект употребляет ее верно, понимая как физический закон.

Сравнивая этические учения двух мыслителей, мы можем указать на ряд значительных сходств. При этом часть сходных с крузианскими положений мы обнаруживаем еще в ранний период творчества Канта. Например, кенигсбергский философ, четко отрицающий возможность источника морального закона, находящегося вне человека и его разума, в докритический период не был столь категоричным и в попытках построения нравственной философии упоминал волю Бога в качестве основания для поступка. Однако и в поздний период Кант не исключал важность религии как свободного и притом необходимого продолжения этики. Позднее этическое учение Канта можно все же соотнести с взглядами Крузия, если иметь в виду еще и постулаты практического разума, поскольку такое рассмотрение дает нам картину, где от четкого следования безусловному велению мы приходим к такому пониманию моральных законов, которое позволяет нам увидеть в них божественные заповеди. Более того, рассмотрение кантовских лекций по естественному праву позволяет сделать вывод, что подобная мысль появилась и была сформулирована еще задолго до написания «Критики практического разума».

Также важно отметить, что еще ранний Кант вводит разделение на формальный и материальный принципы в сфере морали, что соответствует подобному разведению у Крузия. При этом данные принципы, как кажется, в критической этике будут преобразованы во внешний и внутренний аспект поступка, относимого к области этического.

Нельзя не указать на важность для обоих мыслителей этого внутреннего намерения, без которого всякий потенциально моральный поступок теряет свою ценность.

Необходимость целей и необходимость средств, которые фигурируют в одном из докритических произведений, возможно, ставшие для Канта и прообразами категорического и гипо-

тетического императивов, по сути дела будто повторяет принципиальное различие Крузием негативного и позитивного подчинения целей. Если негативное подчинение имеет в виду нечто только дозволенное, то позитивное подчинение касается заповеданного. У Канта же действия, попадающие в сферу влияния гипотетического императива, также можно назвать дозволенными, тогда как поступки, соответствующие категорическому императиву, являются обязательными. При этом и Кант и Крузий говорят о необходимости соподчинения более низких целей, относящихся скорее к чувственным побуждениям, единственной объективно необходимой цели, которая у обоих мыслителей имеет различные источники: у Крузия – божественная воля, у Канта – сама природа разума. Однако у Крузия существует акцент на том, что обузданная свободой чувственность должна стать средством достижения конечной цели – добродетели как морального совершенства человека. Нечто подобное присутствует и у Канта, поскольку он рассуждает о возможности воздействия на волевое устремление и приведение индивидуального желания в соответствие с морально необходимым.

Что касается критического периода, то здесь сходным положением с моральной философией Крузия является различие императивов на категорический и гипотетический, которые сопоставимы с правилами благоразумия и принципами добродетели.

Кроме того, подобно Крузию, Кант выделяет два типа удовольствий, одно из которых возникает в связи с удовлетворением естественных склонностей, другое же является действительно подлинным, так как означает моральное удовлетворение от следования закону разума.

В целом в обнаруженных сходствах речь идет о совпадении направленности размышлений двух философов, однако на вопрос о реальном наследовании Канта Крузию все еще нельзя ответить с полной уверенностью, поскольку знакомство Канта с сочинениями Крузия все еще остается проблемным вопросом для исследователей [10, с. 23].

Некоторые исследователи говорят о большей вероятности влияния на кенигсбергского мыслителя представителей вольфианской линии влияния, например А.Г. Баумгартена, хотя бы потому, что именно на труды последнего он опирался при чтении лекций по моральной философии. При этом есть авторы, именно утверждающие непосредственное влияние Крузия на Канта. Однако важно учесть, что заявление об отсутствии даже возможности соприкосновения Канта с Крузием также представляется некорректным [16, с. 42]<sup>1</sup>.

### Список литературы

1. Crusius, Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben / Chr. Crusius. – Leipzig: J.F. Gleditsch, 1767.
2. Харитоновна, А.М. Машина и тело в трансцендентальной космологии Хр. Вольфа и Хр. А. Крузия / А.М. Харитоновна // Кантовский сборник. – 2013. – № 1. – С. 7–22.
3. Крыштоп, Л.Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта / Л.Э. Крыштоп. – М., 2020. – 528 с.
4. Crusius, Chr. A. Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt warden / Chr. Crusius. – Leipzig, 1766.
5. Крыштоп, Л.Э. Моральное учение Христиана Августа Крузия / Л.Э. Крыштоп // Этическая мысль. – 2018. – Т. 18, № 1. – С. 30–42.

<sup>1</sup> Стоит отметить, что литературы, посвященной Крузию и его философии (в том числе практической) как на русском, так и на иных языках немного: Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова: Описанные самим им для своих потомков. Т. 1: 1738–1759. М.: ТЕРРА, 1993. 577 с. [17]; Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996. 260 с. [18]; Carboncini S. Einleitung // Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke. Bd. 4.1 / Hrsg. von S. Carboncini, R. Finster. Hildesheim. 1987. S. I–XXXVI [19]; Tonelli G. Vorwort // Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke. Bd. 1: Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben / Hrsg. von G. Tonelli. Hildesheim. 1969. S. VII – LXV [20]; Finster R. Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff // Studia Leibnitiana. 1986. Bd. 18. S. 72–82.

6. Кант, И. Основоположение к метафизике нравов / И. Кант // Соч. на нем. и рус. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. – С. 39–276.
7. Кант, И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали / И. Кант // Соч. в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. – М.: Чоро. 1994. – С. 159–185.
8. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Соч. на рус. и нем. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. – С. 277–694.
9. Кант, И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Соч. в 8-ми т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 6. – М.: Чоро. 1994. – С. 5–223.
10. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // Соч. на русс. и нем. яз. / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 5. Ч. 2. – М.: Канон+. – 488 с.
11. Кант, И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного / И. Кант // Соч. в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 2. – М.: Чоро, 1994. – С. 85–128.
12. Круглов, А.Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора / А.Н. Круглов // Кантовский сборник. – 2018. – № 37 (1). – С. 9–24.
13. Фетисова, Д.Е. Закон достаточного основания в немецкой философии эпохи Просвещения / Д.Е. Фетисова // Кантовский сборник. – 2013. – № 4(46). – С. 64–75.
14. Ciafardone, R. Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius in Beziehung auf Kant / R. Ciafardone // *Studia Leibnitiana*. – 1982. – Bd. 14. – S. 127–135.
15. Klemme, H. Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung: Kants Konzeption der „libertas indifferentiae“ zwischen Wolff und Crusius / H. Klemme // *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongress. Bd. 5 / Hrsg. von V. Rohden*. – Berlin, 2008. – S. 215–227.
16. Крыштоп, Л.Э. Божественный закон или категорический императив: о крузианских истоках кантовской морали / Л.Э. Крыштоп // Кантовский сборник. – 2019. – Т. 38, № 2. – С. 31–44.
17. Болотов, А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова: Описанные самим им для своих потомков. Т. 1: 1738–1759 / А.Т. Болотов. – М.: ТЕРРА, 1993. – 577 с.
18. Жучков, В.А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта / В.А. Жучков. – М., 1996. – 260 с.
19. Carboncini, S. Einleitung // *Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke. Bd. 4.1 / Hrsg. von S. Carboncini, R. Finster*. – Hildesheim, 1987. – S. I–XXXVI.
20. Tonelli, G. Vorwort / G. Tonelli // *Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke. Bd. 1: Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben / Hrsg. von G. Tonelli*. – Hildesheim, 1969. – S. VII–LXV.
21. Finster, R. Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff / R. Finster // *Studia Leibnitiana*. – 1986. – Bd. 18. – S. 72–82.

## References

1. Crusius, Chr. A. *Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig, J.F. Gleditsch, 1767.
2. Kharitonova A.M. Mashina i telo v transtsendental'noi kosmologii Khr. Vol'fa i. Khr. A. Kruziia [Machine and body in the transcendental cosmology of Chr. Wolff and Chr. A. Crusius]. *Kantian Journal*, 2013, no. 1, pp. 7–22.
3. Kryshtop L. E. Moral' i religiiia v filosofii nemetskogo Prosveshcheniia: ot Khr. Tomaziia do I. Kanta [Morality and religion in the philosophy of the German Enlightenment: from Chr. Thomasius to I. Kant]. Moscow, 2020, 528 p.
4. Crusius Chr. A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig, 1766.

5. Krysh-top L. E. Moral'noe uchenie Khristiana Avgusta Kruziia [Moral teaching of Christian Augustus Crusius]. *Ethical Thought*, 2018, vol. 18, no. 1, pp. 30 - 42.
6. Kant I. Osnovopolozhenie k metafizike npravov [Foundations of the Metaphysics of Morals]. Sochineniia na nemetskom i russkom iazykakh [Works in German and Russian]. Ed. N. V. Motroshilovoi, B. Tushlinga. Moscow, Moskovskii filosofskii fond, 1997, vol.3, pp. 39 - 276.
7. Kant I. Issledovanie otchetlivosti printsipov estestvennoi teologii i morali [Investigation of the distinctness of the principles of natural theology and morality]. Sochineniia [Works]. Ed. A. V. Gulygi. Moscow, Choro, 1994, vol. 2, pp. 159 - 185.
8. Kant I. Kritika prakticheskogo razuma [Criticism of practical reason]. Sochineniia na nemetskom i russkom iazykakh [Works in German and Russian]. Ed. N. V. Motroshilovoi, B. Tushlinga. Moscow, Moskovskii filosofskii fond, 1997, vol. 3, pp. 277 - 694.
9. Kant I. Religiiia v predelakh tol'ko razuma [Religion within the Limits of Reason Alone]. Sochineniia [Works]. Ed. A. V. Gulygi. Moscow, Choro, 1994, vol. 6, pp. 5 - 223.
10. Kant I. Metafizika npravov [Metaphysics of Morals]. [Works in German and Russian]. Ed. N. V. Motroshilovoi, B. Tushlinga. Moscow, Kanon+, vol. 5, part 2, 488 p.
11. Kant I. Nabliudeniiia nad chuvstvom prekrasnogo i vozvyshennogo [Observations on the feeling of the beautiful and the sublime]. Sochineniia [Works]. Ed. A. V. Gulygi. Moscow, Choro, 1994, vol. 2, pp. 85 - 128.
12. Kruglov A. N. Problema optimizma u Kanta: vozniknovenie spora [The Problem of Optimism in Kant: The Emergence of a Dispute]. *Kantian Journal*, 2018, no. 37 (1), pp. 9 - 24.
13. Fetisova D. E. Zakon dostatochnogo osnovaniiia v nemetskoii filosofii epokhi Prosveshcheniia [The Law of Sufficient Reason in German Philosophy of the Enlightenment]. *Kantian Journal*, 2013, no. 4 (46), pp. 64 - 75.
14. Ciafardone R. Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius in Beziehung auf Kant. *Studia Leibnitiana*, 1982, Bd. 14, pp. 127 - 135.
15. Klemme H. Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung: Kants Konzeption der „libertas indifferentiae“ zwischen Wolff und Crusius. Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongress. Bd. 5. Hrsg. von V. Rohden. Berlin, 2008, pp. 215 - 227.
16. Krysh-top L. E. Bozhestvennyi zakon ili kategoricheskii imperativ: o kruziianskikh istokakh kantovskoi morali [Divine Law or Categorical Imperative: On the Crusian Origins of Kantian Morality]. *Kantian Journal*, 2019, vol. 38, no. 2, pp. 31- 44.
17. Bolotov A. T. Zhizn' i prikliucheniiia Andreia Bolotova: Opisannye samim im dlia svoikh potomkov. Tom 1: 1738-1759 [The Life and Adventures of Andrei Bolotov: Described by Himself for His Descendants. Vol. 1: 1738-1759]. Moscow, TERRA, 1993, 577 p.
18. Zhuchkov V. A. Iz istorii nemetskoii filosofii XVIII v. Predklassicheskii period. Ot vol'fovskoi shkoly do rannego Kanta [From the history of German philosophy of the 18th century. Pre-classical period. From the Wolffian school to early Kant]. Moscow, 1996, 260 p.
19. Carboncini S. Einleitung. Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke. Bd. 4.1. Hrsg. von S. Carboncini, R. Finster. Hildesheim, 1987, pp. I - XXXVI.
20. Tonelli G. Vorwort. Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke. Bd. 1: Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben. Hrsg. von G. Tonelli. Hildesheim, 1969, pp. VII - LXV.
21. Finster R. Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff. *Studia Leibnitiana*, 1986, Bd. 18, pp. 72 - 82.